

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DİPNOT

* 3 AYLİK
sosyal bilim
dergisi
sayı: 1 / 2010
Nisan-Mayıs-Haziran



MODERNİTE, MODERNLEŞME VE KÜRT MODERNLEŞMESİ

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

DiDNot



3 aylik sosial bilim dengisi • Nisan-mayis-haziran • sayi:1 • 2010

DİPNOT

Üç aylık sosyal bilim dergisi, sayı: 1

DİPNOT

Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi

Yaygın Süreli Yayın / Sayı: 1

Nisan-Mayıs-Haziran 2010

ISSN: 1303-6882

Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Sinan Akcan

Danışma Kurulu:

Fatmagül Berktaş, Mithat Sancar, Abbas Vali,
Immanuel Wallerstein, Mesut Yeğen

Yayın Kurulu:

Fırat Aydınkaya, Esra Çiftçi, M. Nuri Durmaz,
Mehtap Filiz, Ömer Güneş, Hamit Kankılıç

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

www.dipnotdergisi.com

dipnotdergisi@yahoo.com

Grafik Tasarım ve Uygulama:

Murat Oğurlu

Basım Yeri:

Berdan Matbaası

Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 239

Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul

Sertifika No: 12491

Abonelik Koşulları:

Yıllık Dört Sayı İçin Bireysel Abonelik Bedeli: 40 TL (Yurtdışı 40 Euro)

Yıllık Dört Sayı İçin Kurumsal Abonelik Bedeli: 100 TL

Dayanışma Aboneliği: 150 TL (Yurtdışı 100 Euro)

Türkiye İş Bankası Cihangir İstanbul Şubesi

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.

Hesap No: 1014 332486

IBAN: TR670006400000110140332486

Mitani Basın ve Yayıncılık Ltd. Şti.

Katip Mustafa Çelebi Mah. Hocaade Sok.

No: 12 /1 Beyoğlu-İstanbul

Tel: 0 (212) 251 62 27

Faks: 0 (212) 251 62 28 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

■ içindekiler

Dipnot Dergisi Niçin Çıkıyor?	5
Aydınlanma Nedir?	15
Michel Foucault	
Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje	29
Jürgen Habermas	
Abbas Vali ile Söyleşi: "Kürt Aydınları	43
Modernleşmeye Pozitivistçe Yaklaşıyor"	
Fırat Aydınkaya	
Tarihsel Gerçekler ve Şimdiki Gerçekler	59
Fernand Braudel	
Kürt Modernleşmesinde Ekonomi Boyutu	77
Ehmed Pelda	
Modernite ve Kesinlik: Başarısız Bir Aşk Öyküsü	101
Zygmunt Bauman	
Ev Hanımlığı ve Eğitimlik	115
Rewşen Bedirhan	
Ulus Devlet ve Modernleşme Kısacında Kürt Kadınının Uyanış Serüveni	119
Mehtap Filiz	
Sosyalbilim ve Çağdaş Toplum: Rasyonalitenin Garantileri Kaybolurken	135
Immanuel Wallerstein	
Avcılar ve Aslanlar	155
Fikret Başkaya	
Resmi İdeoloji, Eğitim ve YİBO	173
Kazım Gündoğan	
Sömürgeciliği Tekrar Düşünmek: Küreselleşme, Post-Kolonyalizm ve Ulus?	179
Arif Dirlik	
Golgotha Tepesinden İnmenin Arifesinde Vicahiye Çevrilmiş	205
"Kürt Modernleşmesi Eleştirisi"	
Fırat Aydınkaya	
Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü	227
Martin van Bruinessen	
Klaus Schmidt ile Söyleşi: "Tarih Yazımına Yeni Şeyler mi Ekleniyor?"	243
Hamit Kankılıç	
Solun Ortadoğusu	251
M. Nuri Durmaz	
Majöre Karşı Minör: Gilles Deleuze ve Müzakereler	265
Ömer Güneş	

dipnot dergisi niçin çıkıyor?

“İnsanın öyküsü, en başından beri, bilincinde olunması ve saygı gösterilmesi gereken temel bir bütünlüğe sahiptir. Ne Batılı olan ne de Batılı olmayan tarih, her ikisini birden kavrayan global bir bakış olmaksızın tam anlamıyla anlaşılabilir. Tüm çağların tüm insanları arasındaki karşılıklı etkileşimler ve bu etkileşimlerin insanlık tarihinin akışını belirlemede oynadığı başrolü anlayabilmek, ancak böyle bir yaklaşım uygulandığında mümkün olur”

(*Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?*,
Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), s. 61-62)

I

Mevcut uygarlık sisteminin, özellikle dünya çapında iki büyük savaşın yaşanmasına sebebiyet vermesinden beri, giderek artan dozda eleştirel bir bakışla bilimi ele alış tarzına, hakikat rejimine, epistemolojik temellerine yönelik çok esaslı eleştiriler yöneltildi. İki dünya savaşının yarattığı tahribatlar, travmalar, katliamlar, soykırımlar, açlık ve sefalet gibi küresel yıkımlar, başta sosyal bilim olmak üzere tüm bilim dallarının iktidar ile olan ilişkilerinin sorgulanmasına yol açtı. Bu durumun ortaya çıkmasının temelinde, savaşın yıkıcı tüm sonuçlarında bilimin öncülük ettiği teknoloji ve sosyal kuramların neden olması yatıyordu. Bu durum ve sosyal sorgulamalar Dionys Mascolo'nun deyişiyle “genel hassasiyetin böylesine sarsılması yeni düşünce düzenlemelerine gidilmesinden yoksun olamaz”dı.¹

Sorgulayıcı yaklaşımlar, zamanla büyük ilerlemeler kaydederek mevcut uygarlığın felsefi, sosyal bilimsel ve epistemolojik temellerine yönelik her tür eleştirel düşünceyi geliştirdi. İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız filozofisi, 1968 Gençlik Kültür Devrimi, Sovyetik sistemin içten çözülüşü, refah devletinin iflası, post-modernist arayışlar ve klasik sömürgeciliğin tasfiyesi sosyal bilimde ye-

1 Gilles Deleuze, *İki Delilik Rajimi: Metinler ve Söylentiler 1975-1995*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2009, s. 337

ni bir dönemin başlamasına zemin sundu. Daha ileri gidilerek sosyal bilimin kuruluşundaki sakatlıkların-yanlışlıkların iktidarlar tarafından yapılandırılışı, özne-nesne biçimindeki keskin ayırım gibi konular yoğun bir biçimde tartışılmaya başlandı. Yeni ve kapsamlı eleştiriler sosyal bilimlerin yeniden ele alınmasına neden oldu. Bilhassa sosyal bilimin, evrenselciliği temsil ettiği iddiasına yönelik eleştiriler yapıldı. Bu bağlamda sosyal bilimin gerçekte yerelci-yerel görüşler olduğu, Avrupa-merkezcilik temelinde eril yönetimli olarak yapılandırıldığı eleştirileri dillendirildi. Öte yandan, pozitivizm engelinden ve Avrupa merkezçiliğinden kurtulma yolunda hakikat araştırmaları daha olumlu bir seyir izledi. Böylece pozitivist bilim anlayışının gerilemesi ve hatta kısmen terk edilmesi, sosyal bilimin tarihsel yıkıcı deneyimler sonrasında sorgulanması, feminist, ekolojik, yerel-kültürel hareketlerin, kimliklerin başkaldırışı, kapitalist modernite dünyasına ait bir çok ögenin yapısöküme (dekonstrüksiyona) uğratılması, yeni düşünce dünyalarının gelişimine verimli zeminler sundu.

Aynı şekilde tartışmalar tarihsel-toplumsal aşamaların ne olduğunun, dünya sistem veya sistemlerinin yeniden araştırılmasına ve tanımlanmasına ilişkin alanda da yetkince yapıldı. Bu tartışmalar hem kapitalist uygarlık öncesine, hem de mevcut kapitalist uygarlığın özgüllüğüne, varoluş tarzına, tarihteki konumlanışının nitelendirilmesine ilişkin olarak yapılan tartışmalardır. Bu tartışmalar doğal olarak medeniyet kuramlarının da tartışılmasına zemin hazırladı. Bu konuda kabaca iki görüş belirdi. Birincisi mevcut kapitalist uygarlığı tarihsel koşullardan ziyade kendi özgün koşulları içerisinde, tarihte benzeri olmayan bir varoluşa sahne olan temel karakteristiğinin sürekli (aralıksız) sermaye birikimi olan ve M.S. 1500'lerde temeli atılan bir dünya kavramsallaştırması. Bu kuramda öne çıkan yön mevcut uygarlığın benzersizliği karakteri gereğince, temellerinin tarihi kökünün aranmasının boşunaliğiydi. Çünkü bu görüşe göre mevcut kapitalist uygarlık benzersizdir, tekildir, ilerlemecedir, kendini yenileme ve onarma kabiliyetini haizdir. Bu medeniyetin temelleri ise batıda atılmıştır

İkinci görüş ise, mevcut dünya sisteminin temellerinin en az 5000 yıllık olup, bu uygarlığın güçlü tarihi mirasa, tarihsel-toplumsal derinliğe sahip bir uygarlık olduğunu savunmaktadır. Buna göre bu uygarlığın oluşmasında diğer uygarlıkların yol açtığı zengin toplumsal maddi kültür ile felsefi miras başat rol almıştır. Bu yaklaşımda en dikkat çeken görüş, tarihteki tüm uygarlıklarda olduğu gibi kapitalist uygarlığın da dünyadaki hegemonik bir güç kayması yoluyla oluştuğudur. Buna göre kısaca bir uygarlık başka bir uygarlığın yıkılışıyla değil zayıflamasıyla ve elindeki hegemonik gücün el değiştirmesiyle oluşur. Janet Abu-Lughod'un ifadesiyle, "doğunun düşüşü Batının yükselişinin önceli

oldu".² Medeniyetler, tarihin akışkanlığı içinde mekan değişikliği yoluyla vücut bulurlar. Bu bağlamda kapitalist uygarlık, (kendine özgü ayırt edici yönleri belirgin olsa da) tarihin bu akışıklığı içinde dünya hegemonik gücünün batıya kaymasıyla şekillenmiş ve gelişmiştir. Bu noktada, en dikkat çeken şey ise David Wilkinson'un bu görüş doğrultusunda hazırladığı merkezi uygarlık şemasıdır. Wilkinson'a göre, bugünkü kapitalist uygarlık, M.Ö. 1500 dolaylarında Mezopotamya Uygarlığı'nın Mısır Uygarlığı'yla birleşmesiyle başlayan merkezi uygarlığın, M.S. 1500 dolayındaki Batı aşamasını temsil etmektedir. M.S. 2000'lere gelindiğinde ise artık mevcut kapitalist uygarlık, merkezi uygarlığın küresel aşamasını temsil etmektedir ve yer yer direnç merkezleri mevcutsa da tüm dünya uygarlıklarını içine alan küresel bir uygarlık halini almıştır. Bu farklı uygarlık kuramlarının, model ve analizlerinin sosyal bilim alanında da etkileri olacaktı. "Bu modeller, üretim biçimleri ve hegemonik güçler arasındaki geçişleri aşıyorsa, ki biz kanıtların bunu gösterdiğini düşünüyoruz, o zaman bunun sosyal bilim açısından sonuçları gerçekten derin olur."³

Sosyal bilimlerin son elli yıllık gelişmeler-araştırmalar sonucunda yeniden yapılandırılmaya ihtiyaç duyduğu artık çok sayıda sosyal bilimcinin hemfikir olduğu bir konudur. Sosyal bilimlerin yeniden yapılanmasına ilişkin girişimler artık birçok yerde bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu amaçla bilindiği üzere, 1993-95'te Immanuel Wallerstein başkanlığında bir araya gelen dokuz sosyal bilimci, Gulbenkian Komisyonu'nu kurarak sosyal bilimlerin yeniden nasıl yapılandırılabilirliği üzerine bir rapor hazırlamışlardır. Bu raporda yapılan önemli tespitlerden biri de şudur: "Bilginin sosyal olarak kurulmuş olduğu gerçeği, daha geçerli bilgiye ulaşmanın da sosyal olarak mümkün olduğu anlamına gelir."⁴ Bu temelde sosyal bilimlerin önemli gelişme kaydetmesiyle, bugün geline aşamada doğa bilimleri ile sosyal bilimleri, sosyal bilim ile beşeri bilimleri, ayrıştırılmış farklı alanlar olarak bölen derin örgütsel ayırımın sarsıldığı tespiti yapılmıştır. Yine araştırmalar, doğa verilerinin, her türlü bilimin, kısacası herşeyin sosyal olmak durumunda olduğunu ortaya koymuştur. "Bize kalırsa doğa bilimlerinde meydana gelen yeni gelişmelerden çıkarılacak asıl ders, sosyal dinamiklerin karmaşıklığını, daha önce hiç olmadığı kadar ciddiye alma gereğidir."⁵

2 *Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?*, Andre Gunder Frank ve Barry K. Gills (der.), çev. Esin Soğancılar, Ankara, İmge Kitabevi, 2003, s.33

3 A.g.e., s. 103

4 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s. 87

5 A.g.e., s. 75

“Descartes’ın klasik bilim anlayışı, dünyayı determinist ve “doğa yasaları” denilen, bütünüyle nedensel inançlarla açıklanabilen bir otomata benzetmekteydi. Bu gün ise birçok doğa bilimci dünyanın bundan çok farklı biçimde betimlenmesi gerektiğini savunuyor. Dünyanın çok daha istikrarsız çok daha karmaşık, dalgalanmaların büyük rol oynadığı ve kilit sorularından birisi bu karmaşıklığın nereden kaynaklandığını açıklamak olan bir yer olduğunu düşünüyor. Çoğu doğa bilimci artık, makroskopik olanın, ilkece daha basit bir mikroskopik dünyadan çıkarsanabileceğine inanmıyor. Pek çoğu, karmaşık sistemlerin kendi kendilerini örgütlediklerine, dolayısıyla doğanın artık edilgen olarak düşünmesinin mümkün olmadığına inanıyor.”⁶

II

Bilimsel ilerlemenin ve aranılan doğruların kendi başlarına, iktidar yapılanmasından, toplumsal doğılardan bağımsız ele alınmaları bir işe yaramamaktadır. Bu kavramların topluma yararlılığı, insan doğasına uyumu ya da toplumların acılarının önüne geçmesine hizmetinin tespiti için toplumları ve toplumsal doğalarını ele alış biçimini diğer bir deyişle hakikat rejimini yetkinleştirmek gerekir. Varolma tarzımızı, süregiden ilişki ve toplumsal yapımızı yetkince kavramak için tarihsel ve küresel bir perspektife ihtiyacımız var. Hiçbir şey tarihin herhangi bir mekanik ‘mantığı’ tarafından belirlenmez: her şey bizim bugün ve şimdi ne yaptığımıza bağlıdır.⁷ Sosyal bilim ya da bilim anlayışımızı ne kadar yetkinleştirirsek sorunların çözümündeki yatacılığımız da o derece yetkinleşir. Yves Christen’in belirttiği gibi,

“Üst insanlık çağına girmekten korku duyarken yine kendi kendimizle yüz yüze geldik. Eşiği geçme cesaretini gösterecek miyiz? Gösterdiğimiz takdirde kendi geleceğimizi şekillendirecek miyiz? Bu cesareti göstermezsek gelecek kuşaklar bizi mahkum edecektir. Söz konusu olan eski bir sorundur: standartları yeni baştan mı yaratmalı, yoksa varolan standartlara boyun mu eğmeliyiz? Acı ve umut arasında tereddütlü bir şekilde gidip gelirken, büyülü bir mağaraya girme riskini göze alıp almamaya bir türlü karar veremeyen çocuklar gibiyiz.

6 A.g.e., s. 61

7 Amin Maalouf, *Çivisi Çıkırsa Düzüldüğü Yerden Masum Olmaz*, çev. Orçun Türkay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Korkunç, muhteşem bir noktada duruyoruz. Buna cesaret edebilecek miyiz?”⁸

Yazarın belirttiği cesaret gösterilmek durumundadır. Maalesef uluslararası güçlü, insani değerler ve adalete dayanan bağımsız bir önleyici mekanizma yok bugün. Ama yeryüzündeki tüm uygarlıkları yok edecek, bütün izlerini yeryüzünden silebilecek silahlar var. Bu silahlar dünyanın bütününe karşı olmasa da zaman zaman değişen bazı bölgelerde kullanılmaya devam ediyor. Bir gün bu silahların ya da üretilecek daha korkunç silahların bütün insanlığa karşı kullanılmayacağını hiçbir garantisi yoktur. Bugün dahi iyi biliyoruz ki asıl tehlikeli olan söz konusu bu silahlar değil, bu silahların üretilmesini ve yaygınlaşmasını sağlayan mevcut kapitalist dünya sistemidir. Bu uygarlığın temelinde, doğasından mevcut olan ve her fırsatta kendini görüngü haline getiren karakteri “insan doğasına aykırı bir sistem inşası” olmasıdır. Dolayısıyla birçok sosyal bilimci tarihsel-toplumsal olarak ve zihniyet bağlamında Batı uygarlığının dışında, zaman zaman da karşısında yer alan uygarlıkların kapitalizmin tüm dünyayı fethettiği dönemde bile büyümeye başlamasının yüksek ihtimal dahilinde olduğu görüşünü dile getiriyor. Sosyal-tarihsel tüm koşullar bunun işaretlerini veriyor. Buna göre bu uygarlıklar, ekonomik ve toplumsal gelişmelerini önemli ölçüde gerçekleştirmelerinden sonra kendi uygarlıklarının bütün unsurlarına da güçlü şekilde dayanma ihtiyaçlarını hissedeceklerdir. Bize düşen sadece mevcut kapitalist uygarlığın makro-mikro bütün unsurlarını yapı sökme uğratan sayısız düşünceleri bir araya getirip sistemleştirmek ve yeni bir ruh vermek olacaktır.

Bugün bile Irak’taki vahşeti, Filistin ve Kürt sorunlarını, Lübnan ve Kosova’daki olayları ve de dünyanın birçok yerinde yaşanan sorunları anlamak istiyorsak, şimdiye kadarki sosyal bilim anlayışımızın ciddi yanılgılarla örülü olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Franco Ferrarotti, “Bilimsel ilerlemenin pürüzsüz, ahenkli ve kendi kendini düzeltici bir mantığa göre açımlandığını yalnızca çocuksu bir ruh hali barındıranlar hayal edeceklerdir”⁹ der. Bilimin gelişme çağında bilimsel keşiflerin, bilimin rehberliğinde ilerlemenin önemi hep anlatıldı. Bilimlerin gelişmesinin toplumlar, kurumlar üzerindeki ‘olumlu’ etkileri propagandatıf yönü ile hep vurgulandı. Ancak toplumların ya da uygarlıkların sermaye ve iktidar birikimlerinin bilim üzerindeki ‘olumsuz’ etkileri ise hep gözardı edildi. Bilim toplumdan ve iktidar yapılarından bağımsız kendi başına yürüyen

8 Federico Mayor ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, çev. Mehmet Küçük, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 2004, s. 145

9 A.g.e., s. 120

bir kutsal olarak ele alındı. Bilimin belirli bir uygarlık rengine büründüğü, kıtalaştığı, yerelleştiği, iktidarlaştığı gerçeği çoğunlukla inceleme dışı bırakıldı.

Mevcut sosyoloji, iktisat ve siyaset bilimi daha çok devlet merkezli olup hepsi nomotetik eğilimlere sahiptir. Siyasal ve hukuksal yapıların arkasında toplumsal farklılıklardan ziyade iktidarların çıkarlarına göre düzenlenmiş bir bilim anlayışı mevcuttur. Gulbenkian Raporu'nda da bu durum şu şekilde izah edilir:

“Geleneksel sosyal bilimlerin devlet-merkezciliği, aslında teorik bir basitleştirmedir ve her devletin, homojen eşdeğer bir mekân içinde genellikle birbirine paralel süreçlerle işleyen özerk bir sistem oluşturduğu varsayımına dayalıdır. Böyle bir basitleştirmenin sınırları, atom ve molekül gibi olayların değil -ki orada bile bu tür yöntemler artık geçmişte kalmıştır- karmaşık tarihsel sosyal sistemlerin ele alındığı bir alanda çok daha açıkça görülebilmeliydi.”¹⁰

Bugün artık çok daha iyi biliyoruz ki toplumsal yapı çok değişik aidiyetler içerir ve çok farklı düzeylerde hakikat anlayışlarıyla örülüdür. Çok karmaşık bir yapıya sahiptir. Mikro-makro evrensel ve tekil dünyalar, hakikatler iç içe ve ilişkili bütünlük içinde cereyan etmektedir. Toplumsallığın her bir yapısı, bireyi ve parçacığı özerk birer özne yapısına sahip olmasının yanı sıra, evrensel bir işleyiş içerisinde anlamını bulmaktadır. O halde eleştirilmesi gereken şey, dünyadaki işleyişin doğal yapısı olan her bir şeyi ya da her bir canlıyı birer ege-menlik aracına dönüştürme eğilimi taşıyan sistemler veya anlayışlardır.

Bugün toplumsal yapıyı anlama, analiz etmenin ötesinde doğayla bir bütün olarak ele alma, bireyin, toplumun ve doğanın ekolojik dengesini bozmadan ihtiyaçlarını karşılayacak bir bilim anlayışına ihtiyaç var. Bu nedenle dünya uygarlık sisteminin bütünlüğünü ve sürekliliğini kavramadan, tarihsel-toplum açıklamaları, sosyal bilim analizleri ve teorileri büyük eksiklik ve yanılgı payı taşımaktan kurtulamazlar.

Her şeyden önce insan yaşamının anlaşılabilmesi, özgürleştirilmesi, farklılıkların kabulüne eriştirilmesi, iyi, güzel, doğru ve özgür olanın inşasının farklı yolları olduğunun kabulü için mevcut modern kapitalist modernitenin (uygarlığın) bilimler üzerindeki sömürgeciliğine ve tekelsizliğine son verilmesi gerekir. Bu ‘son verme’ eyleminin kendiliğinden gerçekleşmeyeceği gerçeği karşısında sosyal bilimin iktidar merkezli olmayan yapıda yeniden düşünülmesi ve

inşası gerekmektedir. Dolayısıyla, sosyal bilimin sadece kriz ve problem çözmekle yetinmeyerek, toplumsal doğayı bir bütün olarak tüm mekân ve zamanlarda araştırma konusu yaparken, bir yandan esas itibariyle toplumla bağlantılı fizik, kimya, biyoloji ve kozmolojiyle, diğer yandan felsefe, edebiyat ve sanat gibi beşeri bilimlere öncülük etmesi gerekir.

Kuşkusuz, yeni hakikat rejimini yaratmak, mevcut kapitalist uygarlığın alternatif bir sistemini inşa etmek bu derginin kapsamını ve amacını aşan bir konudur. Ancak belirttiğimiz çerçevede demokratik bir zihniyete ve uygarlığa akan fikir ve girişimlere katkıda bulunmak temel hedeflerimiz arasındadır. Bu yapılırken pratik olarak yaşanan sorunların sosyal bilim metodlarının uygulanmasıyla analiz edilmeye, anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Gulbenkian Raporu'nda da belirtildiği gibi:

“Kesinliğin mümkün olmadığı başta olmak üzere, pek çok şeyi sorguladığımız bu günlere, hepimiz bilimle, ahlakla ya da sosyal sitemlerle ilgili olarak sahip olduğumuz, birbirleriyle çelişen kesin inançların hüküm sürdüğü bir sosyal geçmişten geldik. Belki de artık günümüze pek uymayan belirli bir tip kalıcılığın sona erişine tanık olmaktadır. Bugün, giderek güçlenen disiplinler üstü bir harekete karşılık gelen karmaşık, geçici ve istikrarsız olanı vurgulamayı önemsiyoruz. Ama bu hiç de, akılcılık kavramının özünün boşaltılması yolunda bir çağrı değildir. Zira, gerek insanların sosyal hayatlarını inceleyenlerin, gerekse doğa bilimcilerinin projelerinin merkezinde yer alan kaygı, Whitehead'in ‘deneyimimizin her bir ögesinin yorumlanabilmesi için tutarlı, mantıklı, zorunlu bir genel düşünce sistemi oluşturulmalıdır’ deyişinde çok iyi ifade ettiği gibi, dünyanın anlaşılabilirliğidir.”¹¹

Bu nedenle bilim ve teknoloji; kültürel, insan odaklı, ekolojik, çoğulcu temelli bir anlayışın etrafında örülmediği takdirde uçlaşmayı, çatışmayı, şiddeti kültür haline getirmeyi, hegemonik olmayı yayarak toplumsal sorunların daha da ağırlaşmasına sebebiyet verir. Bu nedenle medeniyetler, bölgeler ve toplumlar arasında simbiyotik ilişkilere dayanan, insanların farklılıklarını yönetebilen, simbiyotik ilişki gereğince ortak değerler oluşturan bir zihniyet yapılanmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Dünyanın neresinde olursa olsun yaşanan bir sorunun, olgunun tekil olarak yaşanmadığı ve oluşmadığı kanaatindeyiz. Yaşanan sorunların bir yanının ye-

rel varoluş koşulları, diğer bir yanının ise küresel varoluş koşulları tarafından belirlendiğini ve bu şekilde ortaya çıktığını düşünüyoruz. Sosyal bilim temelli ve perspektifli araştırma, yorum ve analizlerde ne evrenselcilik düşüncesine kapılıp toplumların yaşanan mevcut sorunlarına acil gerekli çözümleri erteleme niyetindeyiz; ne de tekillikleri dünyanın akışından, evrensel bütünlüğünden soyutlayarak ele alma niyetindeyiz.

III

İşte bu perspektifle Türkiye'deki her tür toplumsal dinamikleri, düşünce yapılarını, Kürtleri, Kürt sorununu, Kürt toplumunun yaşam biçimini, sorunlarını, kültürünü, kadının durumunu, feminizmi, dinsel yapılanlanmaları, her tür kimlik ve aidiyetleri, toplumsal hareketleri ve düşünceleri, metafiziği, ekonomik ve ekolojik sorunları araştırırken-analiz ederken Ortadoğu toplumu ve uygarlığıyla birlikte, bunun da ötesinde dünya sistemi içinde ele alarak çözümlemeyi esas alıyoruz. Kürtler ve Kürt toplumu üzerine bu güne kadar çok fazla araştırma yapılmadı. Yapılan az sayıdaki araştırmanın bir kısmını sosyolojik ve antropolojik araştırmalar oluştururken, çoğunluğunu ise tarih araştırmaları oluşturdu. Kürt toplumu üzerine yapılan araştırmaların önemini teslim etmekle birlikte bu araştırmaların içerdiği eksikleri belirtmekte de fayda var. Kürt araştırmalarının azımsanmayacak bir bölümünün Batılı bazı devletlerin ön-sömürgeleştirme faaliyetleri çerçevesinde geliştiğini belirtelim. Kapsamlı araştırmalar yapan birçok Kürdolog, doğu üzerine çalışan diğer oryantalistleri gibi ne yazık ki bir memuru olarak çalıştığı devletin menfaatleri ve siyasal talepleri doğrultusunda çalışmalarda bulunmuştur. Bu çalışmalar da genel itibarıyla, bir tür ön-kolonileştirme faaliyetleridir. Kürt araştırmalarının bir bölümünde ideolojik temaların ağırlıkta olduğu bir gerçektir. Söz konusu perspektife sahip araştırmalar, diğer toplumlarda olduğu gibi Kürt toplumunda da bir ideolojinin yayılması, örülmesi doğrultusunda yapılan araştırmalara dayanmaktadır. Bağısız sosyal bilim temelli ve perspektifli Kürt araştırmaları son derece azdır.

Demokratik bir uygarlığı temel veri olarak alan bir toplum, kendi zihniyet yapılanmasını da en üst düzeyde gerçekleştirmek zorundadır. Bu bağlamda, kendisinin ve insanlığın mirasını yetkinleştirilmiş bir sosyal bilim yoluyla kendi yaşamına kanallı edebilmelidir. Hazırlıksız bir topluluk ne kendini gerçekte yönetebilir ne de çocuklarının geleceğini planlayabilir.¹² Bu nedenle dergimizde, Kürtler üzerine yapılan her araştırma-inceleme mümkün olduğunca sosyal bilimin tüm alanları gözetilerek yapılmaya çalışılacaktır.

IV

Tüm bu kaygılar ve yapmak istediklerimiz temelinde Dipnot Dergisi, dergicilik hayatına ilk sayısıyla “merhaba” diyor. Dergiye başlarken, sosyal bilimlerin son dönemlerde Türkiye’de giderek yoğunlaşan bir biçimde tartışılıyor olmasını hem sevindirici ve hem de önemli buluyoruz. Çünkü, bu durum bizde hâzretli tartışmaların yaşanacağı sezgisini güçlendiriyor.

Dergimiz üç ayda bir yayımlanarak, dünyadaki ve Türkiye’deki kuramsal tartışmalara projeksiyon tutacak, yeni fikir ve düşüncelere yataklık edecek bir “entelektüel mekan” olmayı hedeflemekte. Bunu yaparken gündelik politikayla aramıza kesin mesafe koyduk. Yerleşik tabulara dokunarak kriz çıkarmayı amaçlayacağız. Bu dergideki en önemli amacımız entelektüel kriz çıkarmaktır. Yapıcı değil, yıkıcı eleştiri yöntemiyle entelektüel dünyanın şemsiyesinin hem içinden hem dışından bakmak istiyoruz.

İlk sayımızı “Modernite, Modernleşme ve Kürt Modernleşmesi” başlıklı dosya konusuna ayırdık. Marduk’un arifesinde modernite fikri hala ne ifade ediyor? Ya da Modernite’den çıkmak mümkün mü? Modernleşme, batılılaşmanın göz alıcı bir örtüsü müdür? “Post-kolonyal çağda” modernleşme çabasının anlamı nedir? “Belirsizlikler çağı”nda “modernite”yi yeniden düşünelim istedik.

Peki modernlik fikrinin tüm safhalarını aynı anda yaşayan bir toplum mümkün mü? Devletsiz toplumlardaki modernleşmenin özgün ve spesifik karakteri nedir? Bir ihtimal ya da bir durum olarak “Kürt modernleşmesi”ni alt-dosya konusu yaptık. Tarihsel kökenlerinden, özgünlük arz eden mikro yönlerine; diğer deneyimlerle benzeşen yönlerden, yeniden ürettiği gelenek biçimlerine Kürt modernleşmesinin toplumsal “dipnot”larına yoğunlaşma çalıştık.

Dergimizin neden çıktığını ifade eden satırlara son verirken ve ilk sayımızın tanıtımını yaparken şunu da not etmek isteriz. Dipnotları düşünmenin ve metnin esas kapısı olarak değerlendiriyoruz. Dipnotları izlemeden metne girmenin ve metinden çıkmanın imkansız olduğunu düşünüyoruz. Biz de bu sayıdan başlayarak yeni bir kapı, yeni bir kıvılcım olmak istiyoruz. Düşünmek, yazmak ve okumak isteyenlere...

Dipnot Dergisi yayın hayatına başlıyor !

Aydınlanma Nedir?*

Michel Foucault

Günümüzde bir dergi, okuyucularına ne için soru sorar? Herkesin çoktan fikir sahibi olduğu bir konuda fikir toplamak amacıyla sorular sorulabilir. Fakat herhangi yeni bir şey öğrenme olasılığı çok fazla yoktur. On sekizinci yüzyılda editörler henüz çözüm bulunmamış problemler hakkında toplumun fikrini almayı tercih ederlerdi. Bu uygulamanın daha etkili olup olmadığını bilmiyorum; ancak kuşkusuz daha eğlenceliydi. Herhalde bu yaklaşımın bir devamı olarak Kasım 1784'te bir Alman dergisi olan *Berlinische Monatschrift* (Berlin Aylığı) "Aydınlanma Nedir?" sorusuna bir cevap yayımladı: Ve cevabı veren Kant'tı. Küçük bir yazıydı belki de. Fakat bana öyle geliyor ki; bu, modern felsefenin henüz cevaplayamadığı fakat asla da kurtulamadığı bir 'soru'nun tarihine ihtiyatlı bir girişe işaret ediyordu. Aynı zamanda da iki yüzyıldır farklı şekillerde tekrarlanan bir giriş. Hegel'den Nietzsche'ye ya da Max Weber'den Horkheimer'e ya da Habermas'a kadar bahsedilen bu 'soru'yla direk ya da dolaylı olarak yüzleşmemiş hiçbir felsefeci yoktur. O zaman kısmen de olsa bugün; ne olduğumuzu, ne düşündüğümüzü ve de ne yaptığımızı belirleyen bu 'Aydınlanma' olarak adlandırılan olay nedir? *Berlinische Monatschrift*'in hala yaşadığını ve okuyucularına 'modern felsefe nedir?' sorusunu sorduğunu hayal edelim. Belki de buna şöyle bir cevap verebilirdik: modern felsefe iki yüzyıl önce düşüncesizce gelişen soruyu cevaplama teşebbüsünde bulunan felsefedir: "Aydınlanma nedir?" Kant'ın yazısına birkaç dakikamızı ayıralım. Birkaç sebepten ötürü dikkate değer bir yazı var elimizde.

Moses Mendelssohn aynı soruya daha iki ay öncesinde yine aynı dergide ce-

* Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.), New York, Pantheon, 1984, ss. 32-50. Bu makale İngilizce'den Türkçe'ye Serkan Akbaş tarafından çevrilmiştir.

vap vermişti. Fakat Kant kendi yazısını yazdığında Mendelssohn'un yazısını görmemişti. Yeni Yahudi kültürünün gelişimi ile Alman felsefi hareketinin karşılaşması bu tarihte henüz başlamamıştı. Mendelssohn, Lessing ile birlikte otuz yıl kadar bu kavşaktaydı. Fakat bu ana kadarki yaklaşım Alman düşüncesi içinde Yahudi kültürüne yer açılmasıydı. Ve Lessing'in *Die Juden*'da yapmaya çalıştığı tam da buydu. Ya da Yahudi düşüncesinin ve Alman felsefesinin ortak sorunlarını tanımlama meselesi olmuştu ki; bu, Mendelssohn'un *Phadon*'unda yaptığı şeydi zaten. Yani daha açıkçası 'ruhun ölümsüzlüğü' konusu. Berlin'de aylık yayınlanan 'Alman İzah' ve 'Yahudi Haskala'daki iki yazı aynı tarihe ait olduklarının tespitini yapıyordu. Peşinde oldukları şey köklerinin dayandığı ortak sürecin tespitiydi. Ve bu belki de aynı kadere sahip olduklarını ilan etmeleriydi. Biz bugün bu arayışın onları sonuçta nasıl bir trajediye sürüklediğini görebiliyoruz. Fakat daha fazlası var: Kendi içinde ve Hristiyan geleneği içinde Kant'ın yazısı yeni bir problemi ortaya koymaktaydı. Felsefi düşüncenin kendi varlığı üzerine derinlikli tefekkür edışı ilk değildi kesinlikle. Fakat şematik olarak konuşursak bu tefekkür o zamana kadar üç ana şekil almıştı diyebiliriz.

- 1- "Şimdi", diğerlerinden doğası bakımından farklı veya bazı trajik olaylarla diğer dönemlerden ayrılmış, dünyanın bir dönemine aitmiş gibi sunulabilir. Bu yüzden Platon'un "Devlet Adamı"nda muhataplar ortaya çıkabilecek bütün negatif sonuçlarıyla dünyanın tersine döndürüldüğü o dünya devrimlerinden birine ait olduklarını belirlemişlerdir.
- 2- "Şimdi" gelecekteki olayların işaretlerini bulmak amacıyla deşifre edilmeye çalışılabilir. Burada karşımızdaki temel şey tarihsel tefsircilerin tarzıdır ve Augustine bunlara bir örnek teşkil edebilir.
- 3- "Bugün" aynı zamanda yeni bir dünyanın şafağına doğru bir geçiş noktası olarak da analiz edilebilir. Bu, Vico'nun 'Yeni Bilim'in son kısmında tasvir ettiği şeydir aynı zamanda; "bugün" olarak gördüğü, birkaç büyük monarkın yönettiği 'insanların dünyası' bütün milletlere yayılmış insanlıktır... Bir de Avrupa... Tüm iyi şeylerle dolu, insan hayatının mutluluğunu tamamlayan, insancılık yayan?'

Şimdi, Kant'ın "Aydınlanma" sorusunu ortaya koyuş şekli tamamen farklıdır. Bu, ne birinin ait olduğu bir dünya çağıdır ne işaretleri algılanan bir olay ne de bir başarının doğuşu... Kant Aydınlanma'yı bir "Ausgang" yani bir çıkış, bir

çıkar yol olarak neredeyse tamamen olumsuz olarak tanımlıyor. Tarihe ilişkin diğer yazılarında Kant, kimi yerde tarihsel sürecin içsel teolojisinin tanımlamasını yapıyor veya kökenine ilişkin sorularını yöneltiyor. ‘Aydınlanma’ yazısında sadece çağdaş gerçeklik sorusunu ele alıyor. ‘Şimdi’yi bütünlüğün ya da gelecekteki edininin temeli üzerinde anlamaya çalışmıyor. Bir farklılığı arıyor. Geçmişe kıyasla “bugün” ne gibi farklılık getirir? Kısa olmasına rağmen çoğunlukla çok açık olmayan bu yazıyla ilgili burada çok detaya girmeyeceğim. Eğer Kant’ın yönelttiği felsefik ‘bugün’ sorusunu anlamak istiyorsak, sadece bana önemli görünen üç ya da dört özellik üzerinde durmalıyım.

Kant çıkış yolunu karakterize eden “Aydınlanma’yı”, bizi ergin olmama statüsünden kurtaran bir süreç olarak niteliyor. Ve ‘ergin olmamakla’ anlatmak istediği ihtiyaç duyduğumuz bir alana yönlendirilmemiz için bize başkasının otoritesini kabul ettiren belli bir istek durumudur. Kant üç örnek veriyor: Bir kitap bizim anlayışımızın yerini aldığı zaman, bir kanaat önderi vicdanımızın yerini aldığı zaman ve bir doktor bizim beslenmemizin nasıl olacağına karar verdiği zaman “ergin olmama” durumundayız. Her durumda, ‘Aydınlanma’ irade, otorite ve mantık kullanımının başkasıyla mevcut olan rabitasını modifiye etmek olarak tanımlanıyor. Ayrıca bu ‘çıkış’ın Kant tarafından oldukça belirsiz bir şekilde sunulduğunu not etmeliyiz. O bunu bir fenomen, devam eden bir süreç gibi karakterize eder. Fakat aynı zamanda onu bir görev ve bir yükümlülük gibi de sunar. İlk paragraftan itibaren insanın kendisinin olgunlaşmamış statüsünden sorumlu olduğunu belirtir. Bu nedenle bundan sadece kendi içinde, kendinin yapacağı bir değişimle kurtulabileceği kabul edilmektedir.

Kant, “Aydınlanma” bir slogana sahiptir diyor. Slogan haberci bir araçtır, bu birinin tanınmasını sağlayan ayırt edici bir özelliktir, aynı zamanda bir paroladır, birinin kendine verdiği ve/ya başkalarına önerdiği bir direktif. Peki, bu direktif nedir? Sapere Aude: “bilme cesareti”, “bilmek için yüreklilik ve cüret” göster. Bu nedenle Aydınlanma hem insanların toplu olarak dâhil oldukları bir süreç hem de kişisel olarak edinecekleri bir cesaret eylemi olarak düşünülmelidir. İnsanlar aynı zamanda tek bir sürecin elementleri ve bileşenleridir. İnsanlar içine dâhil oldukları sürecin oyuncularındırlar ve süreç insanlar onun gönüllü oyuncuları olmaya karar verdiklerinde ortaya çıkacaktır. Üçüncü bir zorluk Kant’ın yazısında “*Menschheit*-İnsanoğlu” kelimesinin kullanımıyla ortaya çıkar. Bu kelimenin önemi Kantçı tarih kavramında iyi bilinir. Bundan insan ırkının Aydınlanma sürecinde kısıp kaldığı mıdır anlamamız gereken? Bu durumda Aydınlanma’yı dünya üzerindeki bütün insanların politik ve sosyal varlığını etkileyen tarihi bir değişim olarak kafamızda canlandırmalıyız. Yoksa in-

sanoğlunun insanlığını oluşturan şeyi etkileyen bir değişimi içerdiğini mi anlamalıyız? Fakat o zaman değişimin ne olduğu sorusu ortaya çıkıyor. Yine Kant'ın cevabı mutlak bir belirsizlikten yoksun değildir. Her halükarda basit görüntüsünün altında oldukça karmaşık bir durum söz konusudur.

Kant, insanoğlunun “olgunlaşmamışlığından” kurtulabileceği iki önemli koşul belirliyor. Ve bu koşullar hem manevi ve kurumsal hem de etik ve politiktir. Bu koşulların birincisi itaatin alanının ve mantığın kullanılmasının alanının açıkça ayırt edilmesidir. “Olgunlaşmamışlık” durumunu özetle belirten Kant, tanıdık ifadeleri yardıma çağırıyor: “Düşünme, sadece emirleri takip et.” Ki ona göre askeri disiplinin, politik gücün ve dini otoritenin içinde olduğu bu form genellikle uygulanmıştır. İnsanlık boyun eğmesi gerekmediği ve “itaat et ve istediğin kadar mantığını kullanabilmekte özgür olacaksın” dendiğinde olgunluğa ulaşacaktır. Not etmeliyiz ki Almanca “rasonieren” (mantık kullanımı) kelimesi burada kullanılmış olup “Kritik”te kullanılan bu kelime sadece herhangi bir mantık kullanımını kastetmiyor; aynı zamanda kendi dışında başka yolu olmayan bir mantık kullanımına vurgu yapıyordu. Rasonieren esasında ‘mantık için mantık’tır. Ve Kant örnekler verir, bunlar da görünüşte son derece sıradan örneklerdir: birinin vergi sistemi hakkında istediği kadar tartışabilecekken, vergisini vermesi olgunluk halinin karakteristiği olabilir. Ya da dinsel inançlar hakkında özgürce fikri muhakemede bulunabilen bir papaz için bir kiliseye ait cemaat servisleri için sorumluluk almak gibi şeyler...

Burada vicdan özgürlüğünden ne kastedildiğine dair, on altıncı yüzyıldan bu yana farklı bir şey sunulmadığını düşünebiliriz. Birisi kendisine emredilenleri yaptıktan sonra istediği şekilde düşünmekte özgürdür. Şimdi Kant oldukça şaşırtıcı bir şekilde oyuna farklı bir ayırım getiriyor. Kant'ın getirdiği, mantığın kamusal ve şahsi kullanımının ayırımıdır. Mamafih Kant hemen sonrasında, mantığın kamusal kullanımının özgür ve özel kullanımının uysal olması gerektiğini eklemektedir. “Kural için kural”, genelde vicdan özgürlüğü olarak adlandırılan şeyin tam tersidir. Fakat biraz daha net olmalıyız. Kant için mantığın özel kullanımını ne oluşturur? Hangi alanlarda uygulanır? Kant, insanlar bir makinenin dişlisi olduğu zaman mantığı özel olarak kullanırlar diyor. Yani toplumda oynayacak bir rolü olduğunda ve yapacak işi olduğunda, vergi ödediğinde, bir kilise işinde sorumlu olduğunda veya bir devlet memuru olduğunda, bütün bunlar insanoğlunu toplumun özel bir parçası yapar. Birey kendini önceden belirlenmiş bir alanın içinde bulur ki; bu alanda uygulanacak belli kurallar ve yapılacak belli işler söz konusudur. Mantık bu işlere süje kılınır. Böylece özgür kullanımından bahsedilebilecek bir mantık da kalmaz ortada. Kant,

insanların aptal ve kör bir itaati uygulamalarını istemiyordu; fakat mantıklarını önceden belirlenmiş bu alanlara göre adapte etmelerini istiyordu. Mantık, kişilere yüklenen bu ödevlere süje kılınmasından bahsediyordu. Tabi, ortada herhangi özgür mantık kullanımı kaldıysa eğer. Diğer taraftan, birey sadece aklını kullanmak için aklını kullandığında, aklını -bir makinenin dişlisi olarak değil de- akıllı bir insan olarak kullandığında, mantığın kullanımının özgür ve açık olması gerektiği ortadadır. Aydınlanma bu nedenle sadece bireylerin kendi özgür düşüncelerinin garantilendiği bir süreç değildir. Evrensel, özgür ve kamusal kullanımlarının birbirinin üzerine konumlandığı bir Aydınlanma olacaktır ortada.

Şimdi bu bizi Kant'ın yazısına dördüncü bir sorunun konulması gerektiğine yönlendiriyor. Evrensel mantık kullanımının bireyin kendisinin işi olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Aynı zamanda bu özgür kullanımın herhangi bir engel yokluğunda saf negatif bir şekilde sunulduğunu da kolayca görebiliriz. Fakat aklın kamusal kullanımı nasıl garanti edilecek? Aydınlanma, görebildiğimiz kadarıyla bütün insanlığı etkileyen basit genel bir süreç olarak kavranmamalıdır. Sadece bireylere emredilen bir yükümlülük olarak da kavranmamalıdır. Fakat bu önümüze politik bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada sorulacak soru, her halükarda aklın kullanımının nasıl gerektiği gibi kamusal bir şekil alabileceği ve insanlar bu kadar itaatkârlık sergilerken nasıl bilgiye ulaşma cesaretini gösterebileceğidir. Ve Kant sonuç kısmında II. Frederick'e hiç de dolaylı olmayan bir yoldan bir sözleşme önerisinde bulunuyor. Bu sözleşmeyi özgür akla dayalı rasyonel despotizm olarak adlandırabiliriz: Özerk aklın kamusal ve özel kullanımı itaatin en iyi garantisi olacaktır. Ancak bunun oluşabilmesi için gerekli olan şart; politik ilkenin evrensel akılla uyum içinde olacak bir şekilde kendisine itaat etmesidir.

Kant'ın yazısını şimdilik burada bırakalım. Ancak ben Aydınlanma'nın anlamlı bir tanımını verebilme yetkinliğinden uzak olduğumuzu kastetmiyorum kesinlikle. Ve günümüzde hiçbir tarihçi hence on sekizinci yüzyılın sonunda gerçekleşmiş olan bu sosyal, politik ve kültürel transformasyonun analiziyle tatmin olamaz. Yine de onun durumunun doğasını göz önünde tutarak ve Kant'ın çalışmasına abartılı yer vermeye niyetlenmeksizin, 'Kritik'in bu kısa makaleyle arasındaki ilişkiye değinmek gerekir. Kant aslında Aydınlanma'yı, insanoğlunun kendini herhangi bir otoriteye tabi etmeksizin mantığını devreye koyduğu an olarak tanımlar. Şimdi tam olarak bu anda 'Kritik' gereklidir. Neyin bilinebileceği, ne yapılması gerektiği ve neyin umulmasının mümkün olduğunu belirleyebilmek için "akla" meşruiyetini sağlayan koşulları tanımlayan bir rol

atfediliyor. Aklın kabul edilemeyecek (veya gayrı meşru olarak nitelendirebileceğimiz) kullanımı bir illüzyon eşliğinde dogmatizm ve heteronomiye neden olur. Diğer yandan ancak ve ancak mantığın meşru kullanımı, prensipleri ile birlikte açıkça tanımlanabildiği zaman özerklik sağlanabilir. Bir bakımdan, 'kritik' Aydınlanma içinde filiz vermiş olan, mantığın bir elkitabıdır ve buna karşı olarak "Aydınlanma bir eleştiridir."

Bence Kant'ın bu yazısı ve tarihi irdelediği diğer yazılar arasındaki ilişkinin de altını çizmek gerekir. Tarihi irdelediği yazılar, genellikle zamanın içsel teolojisini tanımlamayı ve insanlık tarihinin evrildiği noktayı aramaktadır. Aydınlanma'nın çözümlemesi, insanlığın yetişkinlik durumuna geçişinin tarihi olarak tanımlamakta, çağdaş gerçeklik, genel devinim ve onun takip ettiği istikametlere karşı konumlandırmaktadır. Fakat aynı zamanda, her bireyin belli bir şekilde bu genel süreçten nasıl sorumlu olduğunu göstermektedir. Sunmak istediğim hipotez, bu kısa yazının eleştirel yansıma ve tarih üzerindeki yansımanın kavşağında olduğudur. Bu, Kant'ın girişiminin modern durumu üzerine yaptığı bir aydınlatma çabasıdır. Bir filozofun çalışmasının belli bir noktasında o çalışmanın niçin yapıldığına dair izahatta bulunması şüphesiz ilk değildi. Fakat bence ilk defa bir filozof, henüz yazım aşamasındayken kendi çalışmasının mahiyetini bilgiye, tarihe ve 'an'ın özel bir tahliline yakından ve derinden ilintilendirmektedir ki; bu amaç aslında çalışmanın sonunda elde edilmek istenendir. Bu makalenin yeniliği 'bugün'ü tarihten ayırıştıran bir felsefi çalışmanın temel motifi olarak ele almasında yatıyor. Ve ona bu şekilde bakıldığında, hareket noktasını tespit edebiliriz gibi görünüyor: "Modernite tutumu" diye adlandırabileceğimiz şeyin kabataslağı. Biliyorum ki modernite sıklıkla bir dönem olarak anılıyor ya da en azından bir döneme ait karakteristiği taşıyan özellikler bütünü olarak biliniyor. Ki bu dönem takvimde belirtilen, bir ön-modernite dönemini takiben gelen, karmaşık ve sorunlu bir post-moderniteye giden bir devirdir. Ve bu noktada biz kendimizi şu soruyu dillendirirken buluyoruz: Modernite bir Aydınlanma ve Aydınlanma'nın gelişimi dönemine bir ön-dönem mi oluşturmaktadır yoksa onu on sekizinci yüzyılın temel prensiplerinden bir kopuş olarak mı görmemiz gerekiyor?

Tekrar Kant'ın yazısına dönersek eğer; yeniliği tarihin bir döneminden ziyade bir tavır olarak değerlendirip değerlendiremeyeceğimizi merak ediyorum. Ve "tavır" derken çağdaş gerçeklikle bir ilişkilene şekli kastediyorum. Belli insanlar tarafından yapılmış gönüllü bir seçim; düşünmenin ve hissetmenin bir yolu? Aynı zamanda kendini bir görev olarak ortaya koyma ve aidiyet durumunu işaretleyen tarz ve davranma biçimi olarak... Bir parça, Yunanlıların

“ethos” olarak adlandırdıkları şeydir bu. Ve sonuç olarak “modern dönemi” “pre-modern” ya da “post-modern” diye ayırmadan önce, bence modernite tutumunun kendini nasıl karşı-modernite tutumuyla mücadele eder durumda bulunduğunu tespit etmeliyiz. Bu modernite tutumunu özetle anlatmaya çalışırsak eğer; bu konuda vazgeçilmez bir örnek gösterebiliriz: “Baudelaire”. Ki onun modernlik bilinci, on dokuzuncu yüzyılda görülen en net örneklerden biri olarak bilinir.

Modernite genelde zamanın süreksizliğinin bilincinde olma ile karakterize edilir: “bir gelenek kırılması, bir yenilik hissi, geçen zamanın karşısında bir baş dönmesi hissi.” Ve bu tam da Baudelaire’in moderniteyi tanımlarken kullandığı ‘kısa ömürlü, gelip geçici ve rastlantısal’ tavrına işaret eder.² Fakat onun için modern olmak, bu sürekli hareketi kabullenmek ve tanımakta yatmaz; aksine, bu harekete karşı belli bir tutum takınmada yatar. Bu bilinçli ve zahmetli tutum mevcut anın ötesine geçmeyen, ardında da kalmayan fakat dahilinde olan bir ebediyetin hatırlanmasından müteşekkildir. Modernite, hangi zaman diliminde olduğumuz sorusunu hatırlatmaktan öte bir işe yaramayan modadan bari bir şekilde ayrılır. Modernite akıp giden zamana hassasiyet fenomeni değildir; mevcut anı ‘kahramanlaştırma’dır. Kendimi Baudelaire’in aynı dönemde yaşadığı ressamların resimleri hakkında ne söylediğiyle sınırlayacağım. Baudelaire, on dokuzuncu yüzyılın giyimini aşırı bir şekilde çirkin bulan ve ilkçağ toğaları dışında bir şey resmetmek istemeyen ressamlarla dalga geçer. Fakat Baudelaire için modernite, tuval üzerine siyah elbise giydirmeye başlamaktan ibaret bir şey değildir. Modern ressam siyah frakı ‘çağın zorunlu kıyafeti olarak’ gösterebilendir; yaşadığı çağın modasında, çağın içinde barındırdığı ölümle olan esaslı, sürekli ve ısrarlı ilişkiyi gösterebilen kişidir. Ceket ve frak evrensel eşitliği ifade eden bir politik güzellik taşımanın dışında, toplumun ruhunu yansıtan bir şiirsel güzelliğe de sahiptir. Sahip çıkanların sessizliklerinden oluşan büyük bir kortejdır bu. Aşıkların sessizliğinin, politik sessizliğin, burjuvazinin vb. sessizliğinin oluşturduğu kortej... Hepimiz bir cenaze töreninin kutlamasındayız.³ Modernitenin bu tavrını dizayn etmek için, Baudelaire bazen çok önemli bir arayışa yer veriyordu. Bu arayış çok önemliydi; çünkü bir kural formatındaydı: ‘Mevcut anı küçümsemeye hakkın yok.’

Bu kahramanlaştırmanın ironik olduğunu söylemeye gerek yok. Modernist tu-

2 Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life*, trans. Jonathan Mayne, London, Phaidon, 1964, p. 133

3 Charles Baudelaire, “On the ‘Jargon of Modern Life’”, in *The Affair of Art*, trans. Jonathan Mayne, London, Phaidon, 1955, p. 127

tum geçmişe onu koruma ve sürdürme amacıyla kutsal muamelesi yapmaz. Aynı zamanda ona akıp gitmiş ve sadece merak konusu olan bir şey şeklinde davranmayı da içermez. Bu Baudelaire'in izleyicinin pozu olarak adlandırdığı şey olabilir. Flaneur (aylak, boş gezen) izleyiciler gözlerini açıp, dikkatini vererek ve hatıra deposu oluşturarak tatmin olanlardır. Flaneur'un tersine Baudelaire modernite insanını şu şekilde betimliyordu: *"İşte gözden kayboluyor, aceleyle, bir arayış içinde... Sizi temin ederim ki bu adam – güçlü bir hayal gücüne sahip, büyük insan çölünü biteviye kat eden bu yalnızlık- düpedüz flaneur olandan daha yüce, daha kapsamlı ve koşulların kaçak zevklerinin ötesinde olan bir hedef sahibi. Onun aradığı nitelik -müsaadenizle artık bu tabiri kullanıyorum- 'modernite'dir... O, tarih içinde, modadan ve güncelden şiirler derlemeyi iş edinmiştir."* Moderniteye örnek olarak Baudelaire sanatçı Constantin Guys'ı alıntılıyor. Görünüş itibariyle bir izleyici, bir antika koleksiyoncusu, nerde bir hayat ışığı, bir şiir ekosü, bir müzik akorunun veya yaşamın titreşimi varsa orada bitiverir. Her nerede bir tutku belirse, nerede doğal veya klasik bir insan kendini ilginç bir güzelliğe bürüse, güneş nerede bir ahlak fakirinin kıvrak neşesini aydınlatsa o yine oradadır.⁴ Tabi şu hataya düşmeyelim. Constantin Guys bir flaneur değildir. Onu Baudelaire'in gözünde üstün bir modernist ressam yapan şey, bütün dünya uykuda olduğu zaman o'nun çalışmaya başlaması ve dünyanın biçimini değiştirmesidir. Lâkin bu dönüştürme gerçekliğin ortadan kaldırılmasını içermiyor. İçerdiği, gerçeğin özü ile özgürlüğün uygulanması arasındaki meşakkatli bir iç-etkileşimdir. Doğal olanlar doğaldan daha fazla, güzel olanlar güzelden daha fazla olmakta ve her bir obje yaratıcısının ruhuna benzer bir hayat tutkusuyla bezenmektedir.⁵ Modernist tutum için şimdiki anın yüksek değeri onu bitip tükenmez bir şevkle hayal etmekten, onu olduğundan farklı bir şekilde hayal etmekten ve onu mahvederek değil de, özünü kavrayarak dönüştürme çabasından ayırt edilemez. Baudelaireist modernite, özgürlüğün uygulanışının gerçeklikle yüzleşmesine (aynı zamanda bu gerçekliği tanır ve çiğner) kilitlenen aşırı bir dikkatin pratiğe geçirilmesidir.

Yine de Baudelaire için modernite mevcut zamanla kurulan bir rabıta değildir sadece. Aynı zamanda birinin kendisiyle kurmak zorunda olduğu bir ilişkidir. Modernitenin maksatlı tutumu, vazgeçilemez bir estetiğe bağlıdır. Modern olmak kendini akıp giden zamanın içinde görmek değil, karmaşık ve meşakkatli bir değerlendirmenin objesi olarak ele almaktır. Bu Baudelaire'in kendi za-

⁴ Baudelaire, *The Painter...*, pp. 12, 11. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

⁵ Ibid., p. 12.

manın deyimiyle züppelik olarak adlandırdığı şeydir. Burada detaylarıyla o çok iyi bilinen ‘vulgar, dünyevi ve kötü yaradılışlılık üzerine; insanın kendine karşı olan vazgeçilmez isyanı’ üzerine olan pasajları belirtmeyeceğim. Modern insan, Baudelaire için sırlarını ve saklı gerçeklerini keşfetmeye kalkışan değil, kendini yaratmayı deneyen insandır. Bu modernite ‘insanı kendi varlığına karşı’ özgür kılmaz; kendini yeniden üretme göreviyle yüzleşmeye zorlar. Son bir söz eklememe izin verin. Baudelaire, mevcut anın ironik olarak kahramanlaştırılması, özgürlüğün gerçeklikle yapmış olduğu dönüştürücü oyunun, öz-benliğin özenle değerlendirilmesi hususlarının toplum içinde ya da politik yapı içinde bir yeri olduğunu düşünmüyordu. Onlar sadece başka bir yerde, değişik bir yerde Baudelaire’in sanat olarak adlandırıldığı yerde üretilebilir.

Ben burada, birkaç satırda on sekizinci yüzyılın sonunda karışık tarihi bir olay olarak beliren moderniteyi veya son iki asır boyunca farklı kılıklara bürünmüş olabilen modernist tutumu özetliyor gibi davranmayacağım. Bir taraftan bir çeşit felsefi sorgulamayı vurgulamanın peşindeyim. Diğer yandan da bizi Aydınlanma’ya bağlayan şeyin doktrinsel öğelere inancım olmadığını, bunun bir tutumun sürekli yeniden aktive edilmesi olduğunu belirtme arayışındayım. Bu bahsettiğim çağımızın tarihinin sürekli bir eleştirisi olarak nitelendirebileceğim bir felsefik ethostur. Bu ethosu çok kısaca karakterize etmek isterim: Bu “ethos” ilk olarak Aydınlanmanın “şantajı” olarak adlandırdığım şeyi kabul etmemeyi belirtir. Bence Aydınlanma, bizim hala geniş ölçüde bağımlı olduğumuz bir politik, sosyal, kurumsal ve kültürel olaylar bütünü olarak detaylı bir analiz alanı oluşturmaktadır. Aynı zamanda, Kant’ın çalışmasına referansla, bunun belli bir felsefi tarzı ifade ettiğini göstermeye çaba sarf ettim. Fakat bu, birinin Aydınlanma’nın tarafında veya karşısında yer alması zorunda olduğu anlamına gelmiyor. Hatta bu, kesinlikle birinin basit ve otoriter bir alternatif olarak kendini gösteren her şeye itiraz etmesi anlamına geliyor. Ya Aydınlanma’yı kabul edecek ve onun akılcılık geleneğinin içinde olacaksın -bu bazıları tarafından pozitif bir ifade olarak düşünülmüş ve bazıları tarafından da bir serzeniş olarak ele alınmıştır- ya da Aydınlanma’yı eleştirecek ve daha sonra onun akılcı ilkelerinden kaçmayı deneyeceksin. Aydınlanma içerisindeki olabilecek iyi ve kötü elementleri belirleme arayışımızda bu ‘diyalektik’ nüansları işe dâhil etmekle de bu şantajdan kurtulamıyoruz.

Kendi kendimizin biteviye eleştirisi, her zaman çok kolayca yapabildiğimiz Aydınlanma ve hümanizmi birbirine karıştırma hatasından uzak olmalıdır. Aydınlanmanın bir olay ya da bir olaylar ve karışık tarihi süreçler bütünü olduğunu asla unutmamalıyız. Ki bu Avrupa toplumlarının gelişiminde belirli bir nokta-

da yerleşmiştir. Örneğin bu, toplumsal değişim elementlerini, politik kurum çeşitlerini, bilgi şekillerini, bilginin akılcılık planını ve uygulamasını, teknolojik dönüşümünü kapsar; ki, bu fenomenlerin birçoğu günümüzde önemini korusa da bunu bir kelimedede özetlemek gerçekten zordur. Hümanizm ise tamamıyla farklı bir şeydir. O daha çok Avrupa toplumlarında zaman içinde çeşitli defalar ortaya çıkmış olan bir tema veya temalar bütünüdür. Her zaman için değer yargılarıyla bağlantılı olan bu temalar elbette ki içeriklerine ve sahip oldukları değerlere göre çeşitlilik göstermiştir. Bu temalar, aynı zamanda, farklılaşmanın ve farklılaştırmanın nedenleri de olmuştur. On yedinci yüzyılda bir Hıristiyanlık yaklaşımı, ya da daha genel olarak bir din yaklaşımının hümanizmi mevcuttu. Bu hümanizm, yobaz ve tam din merkezci insancıl anlayışın mevcut olduğu bir çağda varlığını sürdürüyordu. On dokuzuncu yüzyılda bilime düşman ve eleştirel bir hümanizmle, umudunu bilime bağlamış bir hümanizm aynı çağı paylaşmaktaydı. Marksizm de, varoluşçuluk da ve bireysellik de hümanist akımlardır. İnsanların nasyonal sosyalizmin, gerçekte hümanizmini savundukları da oldu; Stalinistlerin kendilerini hümanist olarak niteledikleri de. Buradan Hümanizmle herhangi bir zaman ilişkide olmuş olan her şeyin reddedilmesi gerektiği sonucunu çıkarmaktan ziyade hümanist temanın bir referans olarak görev yapamayacak kadar kendi içinde çok esnek, çok çeşitli ve çok farklı bir yapı ihtiva ettiği anlaşılmalıdır. Ve bu bir gerçektir ki; en az on yedinci yüzyıldan beri hümanizm olarak adlandırılan şey her zaman dinden, bilimden ve politikadan ödünç aldığı belli konulara dayanmak durumunda bırakılmıştır. Hümanizm bir renk sunma ve başvurulmak zorunda olunan bazı değerleri meşrulaştırma görevi görür.

Şimdi bu bağlamda hümanizme dayanan ve sürekli tekrarlanan bu temaya kritiğin ilkeleriyle ve kendi anatomimiz içinde kendimizi sürekli yaratmak suretiyle karşı çıkabileceğimize inanıyorum. Bu, Aydınlanmanın kendisinden aldığı tarihi bilincinin kalbinde olan bir ilkedir. Bu açıdan ben Aydınlanma ve hümanizmi bir kimlik olmaktan ziyade, bir gerginlik durumu olarak görme taraftarıyım. Her halükarda bu kavramları karıştırmak tehlikeli ve dahası tarihsel olarak yanlış görünüyor. Hümanist, doğadan olan insan nesline ait, insana dair olan soru on sekizinci yüzyıl boyunca önemli görülmüşse de bunun Aydınlanmanın Hümanizm olarak algılanması nedeniyle olduğunu söylemek kolay değil. Belirtmeye değer ki on dokuzuncu yüzyıl boyunca, Saint-beuve ya da Burckhardt gibi insanlar için önemli olan on altıncı yüzyıl hümanizminin tarihçiliği, her zaman açıkça Aydınlanma ve on sekizinci yüzyıl anlayışından farklı ve hatta bazen karşısında olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl ise ikisine de karşı olmaya eğilimlidir; en azından onları birbirine karıştıracak kadar.

Her durumda kendimizi Aydınlanma'nın karşısında veya tarafında yer almaya zorlayan entelektüel şantajdan kurtarmalıyız. Hümanizm temasını ve Aydınlanma sorusunu iç içe ele alan tarihi ve moral karıştırıcı anlayıştan da bağımsız kılmalıyız. Son iki yüzyılın akışı içerisinde bu iki ayrı temanın kendi aralarında gelişen kompleks ilişkilerinin detaylı bir tahlili, kendimiz ve geçmişimize ilişkin bir bilinçlenme kıstası arayışımız açısından başlı başına bir araştırma konusu olmayı çok güçlü bir biçimde hak ediyor. Bahsettiğimiz bu uyarıları da hesaba katarak, bizim belirttiklerimizin eleştirisini içeren ve benliğimizi tarihsel ontolojik açıdan ele alan bu felsefik ethosa daha pozitif bir içerik kazandırmalıyız. Bu felsefik ethos bir sınır-tutumu olarak nitelendirilebilir. Bir yadsıma hareketinden bahsetmiyoruz burada. Dışsal ve içsel alternatiflerin ötesine gitmeliyiz, sınırlarda olmalıyız. Gerçekten de, eleştiri aslında sınırları ele almayı ve tahlil etmeyi içeren bir iştir. Fakat Kantçı sorunsal bilgiyi neyin sınırlandırdığını tespit etmekse eğer, bu sınırların ihlali kabul edilmemelidir. Bu bağlamda kanaatimce, bugün bu sorunsalın pozitif bir şekil aldığını görüyoruz: Bize verili olan zorunlu, evrensel ve itaat edilmesi gerekli olanın içinde tekil parçaların ve spontane sınırların ürettiklerinin yeri nedir?

Bu soru, beraberinde şunu da getiriyor: Evrensel değerlerle birlikte yer bulan eleştiri, formal yapıların araştırılmasında uygulanmasını bulmak yerine, artık bizi oluşturan elementlerin tespiti ve kendimizi -ne yapıyoruz, ne düşünüyor ve söylüyoruz bağlamında- tanımamız saikiyle kullanılan bir tarihsel sorgulama metodu olmuştur. Bu anlamıyla kritik gelip geçici değildir ve kendisine de metafiziği mümkün kılma görevi yüklenmemiştir: "dizayn bakımından şecereci ve metot bakımındansa arkeolojiktir." Eğer boş bir özgürlük rüyasını doğrulamak peşinde koşmayacaksak; şahsi kanaatimce, bu tarihsel-eleştirel tutum da deneysel olmak durumundadır. Kastettiğim, kendi limitlerimizin eşğinde gerçekleştirdiğimiz bu iş, bir yandan tarihsel sorgulama alanını açmak durumundayken, diğer bir yandan da kendi kendini gerçeklikle test etmelidir. Bundan anlamamız gereken ise, kendi kendimizin tarihsel-ontolojik değerlendirmesinde küresel ve radikal olma iddiasında olan tüm projelerden uzak durmalıyız. Bu itibarla felsefi ethosu karakterize eden şey, onun kendi eleştirel ontolojimizle orantılı olarak, tarihsel-eleştirel bakış açısıyla ötesine de geçebileceğimiz sınırları test etmesidir. Böylece özgür benlikler olarak kendi üzerimizde çalışabiliriz. Yine de şu itiraz şüphesiz tamamıyla meşrudur: eğer kendimizi her zaman kısmi ve lokal olan sorular ve testlerle sınırlarsak, kendimizi bilincinde olmadığımız ve üzerinde kontrolümüzün olmadığı genel yapının etkisine açma riskini taşıyabiliriz? Buna iki cevap verilebilir. Şurası muhakkak ki bizim tarihsel sınırlarımızı oluşturan şeyin kesin ve kâmil bir bilgisine ulaşmamızı sağ-

layacak bir bakış açısına ulaşabilme ümidinden vazgeçmeliyiz. Ve bu bakış açısından bizim sınırlarımızı oluşturan teorik ve pratik tecrübemiz ve bu sınırların ötesine geçebilme ihtimalimiz kısıtlı; bu itibarla her zaman başa dönme durumundayız. Fakat bu, hiçbir işin düzensizlik ve beklenmedik haller haricinde yapılamayacağı anlamına gelmez. Bahsedilen iş kendi genellemesine, kendi sistemine, kendi türdeşliğine, kendi çıkarlarına sahiptir.

Bunlar “gücün ve yeteneğin ilişkisinin paradoks”u olarak adlandırabilecek olanlara işaret etmektedir. Biliyoruz ki on sekizinci yüzyılın, ya da on sekizinci yüzyılın bir kısmının büyük sözleri ve büyük umutları bireylerin eş zamanlı ve orantılı bireysel gelişiminde yatmaktadır. Ve dahası kapasitenin kazanımı ve özgürlük için mücadelenin yerleşik elementlere sahip olduğunu bütün batı toplumları tarihi boyunca görebiliyoruz. Kapasitenin gelişimi ve özerkliğin gelişimi arasındaki ilişki on sekizinci yüzyılda inanıldığı kadar basit değildir. Ve güç ilişkisinin biçimlerinin çeşitli teknolojilerle taşındığını ve iletildiğini görebildik: Hem toplumsal hem de bireysel disiplinler, devletin gücü adına uygulanmış normalleştirme prosedürü, toplumun veya toplum kuşaklarının talepleri buna örneklerdir. Ortaya konan, riskte olan nedir o zaman? Kapasitenin artırılması, güç ilişkilerinin yoğunlaşmasından nasıl ayrılabilir? Bu, “uygulama sistemleri” olarak adlandırılan konuya yönlendiriyor bizi. Burada ortak bir referans noktası ele alıyoruz; temsili olanları veya kendilerini kendi bilgileri dışında belirleyen koşulları değil. Daha ziyade ne yaptıkları ve nasıl yaptıklarıdır ilgilendiğimiz. Yani rasyonalitenin formlarının kendi hareket biçimlerini (bunu teknoloji alanı olarak da adlandırabiliriz) ve bu hareket biçimlerinin içinde yer aldığı hareket alanını, diğerlerinin hareketlerine olan tepkilerini ve oyunun kurallarını belirlemelerini (bunu da hareketin stratejik alanı olarak değerlendirebiliriz) ele alıyoruz. Böylece bu tarihsel-eleştirel analizlerin türdeşliği (teknolojik ve stratejik alanlarıyla) pratik alan dünyasında sağlanmış oluyor.

Sonuç olarak, bu tarihsel-eleştirel araştırmalar, materyale, döneme, belli pratiklere ve söylevlere dayanmaları itibarıyla oldukça spesifikdir. Ancak yine de şu ana kadar tekrarlanıp süregelmeleri nedeniyle, en azından bu verileri derlediğimiz batılı toplumlar bakımından, bir genelliğe sahiptirler. Örneğin akıllılık ve delilik ya da hastalık ve sağlık ya da suç ve yasa arasındaki ilişki problemi veya seksüel ilişkilerin rolü problemleri gibi. Bu genellemeleri hatırlatarak ne onun tarih ötesi devamlılığının izinin sürülmesi gerektiğini öneriyor ne de onun varyasyonlarının takibinin gerektiğini belirtiyorum. Kavranılması gereken bahsettiğimiz bu genellemeyi ne derece bildiğimiz, hangi güç ilişkilerinin hâkim olduğu ve kendimize dair birikimlerimizin tarihsel şahsiyetleri, objeleri

belli bir problematize etme süreci neticesinde tanımlama, oyunun kurallarını ve kendimizle olan ilişkimizin biçimlerini belirlemek dışında bir fonksiyonunun olmadığıdır. Sonuçlandırmak ve Kant'ın yazısına geri dönmek için kısa bir özet yaparsak eğer; bir erişkinliğe bir gün ulaşip ulaşamayacağımızı bilmiyorum. Yaşadığımız birçok tecrübe, tarihsel Aydınlanma olayının bizi olgunlaştırmadığını ve o aşamaya henüz gelmediğimizi gösteriyor. Yine de bana öyle geliyor ki Kant'ın Aydınlanma'ya gönderme yaparak formüle ettiği mevcut zamanın ve kendimizin eleştirel sorgulanmasına bir anlam yüklenebilir. Bence Kant'ın açıklaması geçtiğimiz iki yüzyıl içinde önem ve etkililikten uzak olmayan bir felsefeleştirmedir. Kendimizin kritik ontolojisi, bir teori, doktrin veya bir bilgi bütünlüğü olarak değil; bir tutum, bir ethos, bize dayatılan sınırların tarihsel bir analizinin ve ne olduğumuzun bir kritiğinin de içinde olduğu felsefik bir yaşam, aşılabilir bir deney olarak algılanmalıdır.

Bu felsefik tutum çok çeşitli ve detaylı araştırmalara aktarılmalıdır. Bu sorgulamalar, arkeolojik ve soykütüksel biçimde ele alınan pratiklerin rasyonel teknolojik ve özgürlüklerin stratejik oyunları bağlamında birlikte ele alınması durumunda bir iç tutarlılık ve uyum gösterir. Teorik iç tutarlılık ise bizim eşyayla, diğer insanlarla ve kendimizle olan problematize edilmiş ilişkilerimizin genellemesinin yer aldığı tarihsel olarak birleşik formların tanımlanmasında vardır. Bugün hala söylenebilir mi bilmiyorum ama eleştirel ödev hala Aydınlanma'ya olan bir imanı da içinde barındırıyor. Ben halen bu ödevin sınırlarımızın test edilmesini gerektirdiğini, yani özgürlüğe olan sabırsızlığımıza, sabırlı bir emek süreciyle bir şekil vermemizi gerektirdiğini düşünüyorum.

modernlik: tamamlanmamış bir proje*

Jürgen Habermas

1980’de ressamların ve sinemacıların peşinden, mimarlar da Venedik Bienali’ne kabul edildiler. Bu ilk Mimarlık Bienali’ne hakim olan; düş kırıklığı havasıydı. Venedik’teki sergiye katılanların, tersine çevrilmiş avangard cepheler oluşturduğunu söyleyerek tanımlayabilirim bu havayı. Onların yeni tür tarihselliğe yer açmak için modernlik geleneğini kurban ettiklerini söylemek istiyorum. Bu olay üzerine, Alman Frankfurter Allgemeine Zeitung gazetesinin bir eleştirmeni bu özel olayın boyutlarını aşan, çağımızın teşhisi niteliğine bürünen şöyle bir tez geliştirdi: “Post-modernlik kendisini açıkça Karşı-Modernlik olarak sunuyor.” Bu cümle entellektüel hayatın bütün alanlarına sızan, çağımıza özgü, duygusal bir akımı anlatıyor. Bu akım, aydınlanma sonrası, postmodern ve hattâ tarih sonrasına (post-history) ilişkin teorilerin kapsamı içinde yer alır.

Tarihten, “Antikçağlılar ve Modernler” deyişini biliriz. Bu kavramları tanımlayarak başlamama izin verin. ‘Modern’ terimi, Hans Robert Jauss tarafından araştırılan uzun bir tarihe sahiptir.¹ “Modern” kelimesi Latince ‘modernus’ biçimiyle ilk defa 5. yüzyılda resmen Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı. İçerikleri sürekli değişse de, ‘modern’ terimi

* Bu deneme ilk kez, 1980 Eylül ayında, Habermas’a Frankfurt Kenti tarafından, Theodor W. Adorno ödülünün verilisinde yapılmış bir konuşmadır. Daha sonra, 1981 Mart ayında, New York Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü’nde, ‘James Konferansı’ olarak sunulmuş ve New German Critique dergisinin 22. sayısında (Kış 1981), “Modernity versus Postmodernity” başlığıyla yayımlanmıştır. (Yazı buradaki başlıkla, Hal Forster’in derlediği “The Anti-aesthetic” kitabından Türkçeye çevrilmiştir).

1 Jauss önde gelen bir Alman edebiyat tarihçisi ve bu ülkede okuyucuyu-tepki (response) olarak anılan bir eleştiriyle ilişkili bir tür eleştiri olan “algının estetiği” (aesthetics of reception) ile uğraşan bir eleştirmendir. “Modern”in bir tartışması için bak. Jauss, Aesthetische Normen und geschichtliche Reflexion in der Querelle des Anciens et des Modernes, Münih, 1964. İngilizce başvuru için bak Jauss, “History of Art and Pragmatic History”, Toward an Aesthetic of Reception, çev. Timothy Bahti, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, Sürçyya San. 46-8 (İng. Der. Notu)

hep, kendini eski'den yeni'ye bir geçişin sonucu olarak görmek için, antik çağ-la kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir.

Bazı yazarlar bu “modernlik” kavramını Rönesans'la sınırlarlar; ama bu tarihsel açıdan çok dardır. İnsanlar, 17. yüzyılda ünlü “Querelle des Anciens et des Modernes” zamanı Fransa'sında olduğu kadar, 12. yüzyılda Büyük Charles döneminde de kendilerini modern olarak değerlendirdiler. Yani, modern terimi, Avrupa'da, hep yeni bir dönemin bilincinin, antik çağlılarla kendisi arasında yeniden gözden geçirilmiş bir ilişki kurduğu dönemlerde ortaya çıkmaktaydı; dahası, bu dönemlerde, hep antik çağ, belli birtakım taklitlerle yeniden oluşturulması gereken bir model olarak görülmekteydi.

Klâsiklerin antik dünyaya atfettikleri büyü, ilk defa Fransız Aydınlanmasının idealleriyle çözüldü. Özellikle, antikçağlılara bakarak “modern” olma fikri, modern bilimin esinlediği bilginin sonsuz ilerleyişi ve toplumsal, ahlaki iyileşmenin sonsuz artışı inançlarıyla değişime uğradı. Bu değişimin ortaya çıkmasıyla birlikte, başka bir modernist bilinç şekillendi. Romantik modernist, klasikçilerin antik fikrine karşı çıkmaya çalıştı; yeni bir tarihsel dönem arayışına girdi ve onu idealleştirilmiş Orta Çağ'da buldu. Ama 19. yüzyılın başlarında kabul edilen bu yeni çağ, sabit bir ideal olarak kalmadı. 19. yüzyıl boyunca bu romantik ruhtan, kendini bütün belirli tarihsel bağlardan kurtaran radikal bir modernlik bilinci doğdu. Bu en yeni modernizm basitçe gelenek ve şimdi arasında soyut bir karşıtlık kurar; bizler de hâlâ, ilk kez 19. yüzyılın ortalarında gelişen bu türden bir estetik modernizmin çağdaşlarıyız. O zamandan bu yana modern diye kabul edilen ürünlerin ayırtedici özelliği “yeni” olmasıdır, bir sonraki stilin yeniliği ile onun da modası geçecektir. Ama “modaya uygun” olanın kısa zamanda modası geçse de, modern olan klasikle gizli bağıni hep sürdürmüştür. Doğaldır ki, zamana karşı dayanan ne olursa olsun, daima bir klasik olarak değerlendirilmiştir. Ama açıkça modern olan belgeler, bir klasik olma gücünü geçmiş bir dönemin otoritesinden almıyorlar: tam tersine, modern bir çalışma, bir zamanlar gerçekten modern olduğu için klasik oluyor. Modernlik anlayışımız, kendisine ait klasik olma ölçütlerini yaratıyor. Biz bu durumda, örneğin modern sanat tarihi açısından, klasik modernlikten bahsediyoruz.”Modern” ve “klasik” arasındaki ilişki, sabit bir tarihsel referans noktasını tamamen yitirmiştir.

estetik modernlik disiplini

Estetik modernlik ruhu ve disiplini, Baudelaire'in yapıtlarında net konturlara büründü. Bundan sonra modernlik, çeşitli avangard hareketlerin doğmasını

sağladı ve nihayet dadaistlerin Cafe Voltaire'lerinde ve Sürrealizmde doruk noktasına ulaştı. Estetik modernlik, odak noktasını, değişik bir zaman bilincinde bulan tutumlarda kendini gösterir. Bu zaman bilinci, kendini vanguard (öncü) ve avangard metaforları aracılığıyla ortaya koyar. Avangard ani, beklenmedik karşılaşmaların tehlikelerine atılarak, bilinmeyen bir bölgeye sefere çıkmak, henüz bilinmeyen bir geleceği fethetmek olarak görür kendini. Avangard, önünde uzanan ve henüz kimse tarafından gidilmemiş gibi görünen bölgede bir yön bulmak zorundadır.

Ama, bu ileri doğru arayışlar, belirsiz geleceğin sezgisi ve yenilik kült'ü, gerçekte, şimdinin yüceltilmesi anlamına gelir. Felsefeye Bergson'un yazılarıyla giren bu yeni zaman bilinci, toplumdaki hareketliliği, tarihteki ivmeli hızı, günlük hayattaki kesintileri dile getirmekten fazlasını yapar. Geçici, ele geçmeyen ve kısa olana yüklenen yeni değer ve dinamizmin göklere çıkarılması, lekelenmemiş, saf ve durağan bir şimdiye duyulan özlemi açığa vurur.

Bu, modernist karakterin "geçmiş" hakkında neden soyut bir dille konuştuğunu da açıklar. Her bir devir, kendi ayırıcı güçlerini yitirmiştir. Tarihsel belleğin yerine bugün ile tarihin aşırılıkları arasında kahramanca bağlantılar kurulur; çöküş'ün (decadence) barbar, vahşi ve ilkel olanda kendisini bulduğu bir anlayıştır bu. Tarihin sürekliliğini havaya uçurmak isteyen anarşist bir niyeti gözlemliyoruz; bu niyeti de, yeni estetik bilincin yıkıcı gücü bağlamında değerlendirebiliriz. Modernlik, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı baş kaldırır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle yaşar. Bu başkaldırı, ahlakilik ve yararlık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur. Bu estetik bilinç, sürekli olarak gizlilik ve skandal arasındaki diyalektik bir oyunu sahneler; aşağılamaya eşlik eden korkuyla beraber oluşan bir çekiciliğe alışmıştır; ama, gene de aşağılamanın bayağı sonuçlarından daima kaçınır.

Diğer yandan, avangard sanatta geliştirilen zaman bilinci, sadece, tarihdışı (ahistorik) olmakla kalmaz; tarihte yanlış normatifik diye adlandırılabilir olan şeye karşı da yönlendirilir. Modern, avangard ruh, tarihi başka bir şekilde kullanmaya çalışır, tarihselciliğin nesneleştirici ustalığı sayesinde ulaşılabilen geçmişleri bir yana atar. Ama, aynı zamanda tarihselciliğin müzesine kilitlenmiş bir tarafsızlaştırılmış tarihe de karşı çıkar.

Walter Benjamin, sürrealizmin ruhu üstünde durarak, modernliğin tarihle olan, benim tarihselcilik sonrası (posthistoricist) tavır diye adlandıracağım, ilişkisini kurar. Benjamin, bize Fransız Devrimi'nin kendisini nasıl anladığını hatırlatır:

“Devrim, eski Roma’dan, tıpkı modanın antika giysilerinden söz etmesi gibi söz etmekteydi. Moda, ne zaman, şimdi yürürlükte olan, eskiden olanlar çalılığı içinde kıpırdansa, onun kokusunu alır.” Benjamin’in Jetztzeit, vahiy anı olarak şimdi kavramıdır bu; mesihin varlık kırpıntılarını kucakladığı bir zaman. Bu anlamda Robespierre için, Antik Roma anlık vahiylerle yüklü bir geçmişten ibaretti.²

Bu modernlik ruhu son zamanlarda eskimeye başladı. 1960’larda bir kere daha adından bahsedildi; ama 1970’lerden sonra, bu modernizmin bugün on beş yıl önce olduğundan çok daha zayıf yankılar uyandırdığını kabul etmeliyiz. Modernliğin yoldaşlarından Octavio Paz, daha 1960’ların ortalarında “1967 avangard’ı 1917’nin hareket ve tavırlarını tekrar ediyor. Biz, modern sanat fikrinin sonunu yaşıyoruz.” diyordu. Peter Burger’in çalışması bize “post-avangard” sanattan bahsetmeyi öğretti. Bu deyim, sürrealist başkaldırının başarısızlığını belirtmek için seçilmişti.³ Bu başarısızlığın anlamı nedir? Daha genel düşünürsek, bir post-avangard’ın varlığı postmodernlik (modernlik sonrası) diye adlandırılan geniş fenomene bir geçiş anlamına mı gelmektedir?

Aslında bu, Amerikan yeni-muhafazakarlarının en parlağı Daniel Bell’in yaptığı bir yorumdur. *Cultural Contradictions of Capitalism* (Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri) adlı kitabında Bell, gelişmiş batı toplumlarındaki krizlerin, kültür ile toplumun birbirlerinden ayrılmasına kadar geri gittiğini söyler. Modernist kültür gündelik hayatın değerlerine sızmaya başlamıştır; canlı dünya modernizm tarafından bozulmuştur. Modernizmin güçleri nedeniyle, sınırsız bir kendinin farkına varma (self-realization), otantik bir kendini duyumlama öz deneyimi (self-experience) isteği, aşırı uyarılmış bir duygusallığın öznelciliği hakim olmaya başlamıştır. Bu atmosfer, toplumdaki mesleki yaşam disipliniyle bağdaşmayan hedonistik motifleri serbest bırakmıştır, diyor Bell. Dahası, modernist kültür, ereksel ve akılcı yaşamın ahlaki (moral) temelleriyle bütün bütüne bir uyumsuzluk oluşturur. Bu yolla Bell, protestan ahlakın çözülmesinin (bir zamanlar Max Weber’i de rahatsız eden bir fenomen) sorumluluğunu “düşman kültürün” (adversary culture) üzerine yıkıyor. Kültür, bu modern biçiminde, ekonomik ve yönetsel zorunlulukların baskısı altında rasyonelleştirilen gündelik hayatın alışkı (convention) ve erdemlerine karşı nefret hissi uyandırmaktadır.

2 Bak. Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, *Illuminations*, çev. Harry Zohn, New York, Schocken, 1969, s.261. (İng. Der. Notu) (Türkçesi: Akıntıya Karşı, S. Başbakan, 1986.)

3 Avangard’la ilgili olarak Paz’ın *Modern Poetry from Romanticism to the Avant-Garde*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Fall 1983. (İng. Der. Notu)

Bu görüşteki çapraşık tekniğe dikkatinizi çekeceğim. Öte yandan modernliğin itici gücü tükenmiştir; kendisini avangard olarak düşünen herkes kendi ölüm fermanını okuyabiliyor, deniliyor. Avangard'ın hala yayıldığı düşünüldüğü halde yaratıcı olmadığı öne sürülüyor. Modernizm hakim; ama, ölüdür. Bu durumda yeni-muhafazakar için, özgürlükçülüğü sınırlandıracak ve disiplin ve çalışma ahlakını yeniden kuracak normların toplumda nasıl oluşabilecekleri sorusu ortaya çıkar. Başarıya yönelik bireysel rekabetin yeniden baskın olabilmesi için, sosyal refah devletinin neden olduğu eşitlemeyi frenleyecek yeni normlar nelerdir? Bell, tek çözüm olarak, dinin canlanışını öngörüyor. Geleneklere imanla birleştirilen dinsel iman; bireylere açıkça belirlenmiş kimlikler ve varoluşsal güvence sağlayacaktır.

kültürel modernlik ve toplumun modernleşmesi

Açıktır ki, hiç kimse, herhangi bir otoriteye sahip olacak zorlayıcı inançları büyü yoluyla yaratamaz. Bu yüzden, Bell'inkine benzer analizler, Almanya'da Birleşik Devletler'de olduğundan daha az yaygın olmayan bir tavrın doğmasına yol açar. Kültürel modernliğin taşıyıcılarıyla kültürel ve siyasi bir hesaplaşma tavrıdır bu. 1970'lerde yeni-muhafazakarların entelektüel hayata soktukları bu yeni modanın bir gözlemcisi, Peter Steinfels'den bir alıntı yapacağım: "Mücadele, muhalefetçi düşünüş olarak değerlendirilebilecek her ortaya çıkışı teşhir etme ve 'mantığının' izini, çeşitli aşırı uçlara bağlayacak bir şekilde sürme eğilimi gösteriyor; Modernizm ve nihilizm arasında... hükümet yönetimi ve totalitercilik arasında, askeri harcamalar ve komünizme teslimiyetçilik arasında, kadın özgürlükleri veya eşcinsel haklar ve ailenin parçalanması arasında... genelde sol ile terörizm, Yahudi aleyhtarlığı ile faşizm arasında bağlar kuruluyor..."⁴

Bu entelektüel suçlamaların ad hominem (önyargı ve inanışlara hitap eden) yaklaşımı ile acımasızlığı, Almanya'da epey gürültü koparmış bulunuyor. Bunlar, yeni-muhafazakar yazarların psikolojisiyle de açıklanamaz pek; bunlar, daha çok yeni-muhafazakar öğretinin analitik zayıflıklarından kaynaklanır.

Yeni-muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmenin rahatsız edici yüklerini kültürel modernizmin sırtına yükler. Yeni-muhafazakar öğretisi, bir yanda, iyi karşılanan topluma ilişkin modernleşme süreci ile öte yanda -üzüntüyle karşılanan- kültürel gelişme arasındaki ilişkiyi bulandırır. Yeni-muhafazakar, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen ta-

vırlar için, ekonomik ve sosyal nedenler aramaz. Sonuç olarak da bütün sayacaklarımın sorumluluğunu -hedonizm, sosyal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilme- “kültür” alanına yükler. Gerçekte ise, kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı ve aracılı bir yoldan katılır.

Yeni-muhafazakar bakış açısından, kendilerini hala modernlik projesine adanmış hisseden aydınlar, bu araştırılmamış nedenlerin yerine problemin asıl kaynağı olarak sunulurlar. Bugün, yeni-muhafazakarlığı besleyen duygu, hiçbir şekilde, müzelerden kaçıp, sıradan yaşam ırmağına karışan bir kültürün ahlak karşısı sonuçlarından duyulan rahatsızlıklardan kaynaklanmaz. Bu huzursuzluğu yaşama katanlar, modernist aydınlar değildir. Toplum’un modernleşme sürecine karşı, derinlere inen tepkilerden kaynaklanır. Ekonomik büyümenin dinamikleri ve devletin ulaştığı örgütsel başarıların baskısı altında, bu toplumsal modernleşme insan varoluşunun daha önceki formlarına derinlemesine sızar. Bence yaşam-dünyalarının (Lebenswelt), sistemin baskısına tâbi kılınması, gündelik yaşamın iletişimsel altyapısını bozan bir olaydır.

Bu yüzden, örneğin neo-popülist protestolar insanın toplumsallık biçimleri ile doğal ve kentsel çevrenin tahribine ilişkin yaygın korkuları sivri bir biçimde ifade ediyorlar. Yeni-muhafazakar bağlamda, bu protestolara ilişkin belirli bir ironi vardır. Kültürel bir geleneği aktarma, sosyal bütünleşme ve sosyalizasyon görevleri, bir iletişimsel akılcılık ölçütüne bağlılığı gerektirir. Ama protesto ve huzursuzluk için nedenler, ancak değer ve normların yeniden-üretimi ve dönüşümü üzerinde odaklanan, iletişimsel eylem düzlemlerine, ekonomik ve yönetsel akılcılığın standartlarının belirlediği bir modernleşme biçimi girdiğinde, ortaya çıkmaktadır; bu düzlemlerin bağımlı olduğu iletişimsel akılcılıktan oldukça farklı bir rasyonelleşmenin standartlarıdır bunlar. Ama yeni-muhafazakar öğretiler dikkatimizi titizlikle bu gibi toplumsal süreçlerden uzaklaştırırlar: Aydınlatmadıkları nedenleri, yıkıcı bir kültür ve taraftarları üzerine yüklerler.

Kültürel modernliğin kendi açmazlarını da doğurduğu açıktır. Modernlik projesinden kuşkuya düşürücü motifler, topluma ilişkin (societal) modernleşmenin sonuçlarından bağımsız olarak ve kültürel gelişme perspektifi içinden doğarlar. Modernliğin zayıf bir eleştirisiyle, yeni-muhafazakar eleştirisiyle, işimizi bitirmiş olarak, modernlik ve doğurduğu rahatsızlıklar hakkındaki tartışmamızı, kültürel modernliğin açmazlarına -ya post-modernizme çağrıda bulunup, modernlik öncesinin herhangi bir formuna geri dönüşü öğütleyen ya da modernliği radikal bir biçimde kaldırıp atan konumlara bahane oluşturan konulara- değinen bir alana kaydırmama izin verin.

Aydınlanma projesi

Modernlik fikri Avrupa sanatının gelişmesine sıkı sıkıya bağlıdır; ama benim “modernlik projesi” diye adlandırdığım şey, ancak sanat üzerine olağan yoğunlaşmadan vazgeçildiği zaman göze çarpar. Max Weber’in bir fikrini hatırlatarak, başka bir analize geçmeme izin verin. Weber, kültürel modernliği; din ve metafizikte ifade edilen tözel aklın, üç özerk alana ayrılışı olarak tanımlamıştı. Bunlar: bilim, ahlak ve sanattı. Bunlar metafiziğin ve dinin bütünleşmiş dünya-görüşleri parçalandığı için ayrılmaya başladılar. On sekizinci yüzyıl sonrasında, eski dünya-görüşlerinden devralınan sorunlar (hakikat, normatif doğruluk, otantiklik ve güzellik) gibi belirli bir takım geçerlilik ölçülerine göre düzenlenebilirdi. Ancak böylelikle bu sorunlar bilgi, adalet ve ahlak ya da beğeni sorunları olarak ele alınabilirdi. Bunun sonucunda da, bilimsel söylem, ahlak teorileri, hukuk teorileri ve sanatın üretimi ve eleştirisi olarak kuramlaştırılabilirdi. Kültürün her alanı, problemlerin uzmanların işi olarak ele alınabildiği kültürel mesleklere göre ayarlanabilirdi. Kültürel geleneklerin profesyonellik dallarına bölünerek ele alınışı, kültürün her üç boyutunun da esas yapılarını ön plana çıkarır. Böylece her biri bu belirli alanlarda mantıklı olma konusunda diğer insanlardan daha usta görünen uzmanların denetimi altında, bilişsel-araçsal (cognitive-instrumental), ahlaki-pratik (moral-practical) ve estetik-dışavurumsal aklın yapıları ortaya çıkar. Sonuç olarak, uzmanların kültürü ile daha geniş olan kamunun kültürü arasındaki mesafe giderek artar. Uzmanlaşmış yaklaşım ve düşünüm (reflection) yoluyla kültüre dahil edilen şeyler, hemen ve zorunlu olarak gündelik praxis’e mal olmazlar. Bu türden bir kültürel rasyonelleştirme sonucu, geleneksel töz’ü zaten değerden düşürülmüş bir yaşam-dünyasının giderek daha yoksullaştırılması tehlikesi artar.

On sekizinci yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernlik projesi, nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından oluşuyordu. Bu proje, aynı zamanda, bütün bu alanların kendi bilişsel (cognitive) potansiyellerini esoterik (ancak belirli bir gruba hitap eden) biçimlerinden de kurtarma niyetindeydi. Aydınlanma felsefecileri, bu uzmanlaşmış kültür birikiminden, gündelik yaşamın zenginleştirilmesinde de -gündelik sosyal yaşamın akılcı bir örgütlenişi için de denebilir- yararlanmayı istiyorlardı.

Condorcet’yle aynı kafada olan Aydınlanma düşünürleri, sanat ve bilimlerin, sadece doğal güçler üzerindeki denetimi artırmakla kalmayıp, dünyanın ve benliğin anlaşılmasını, ahlaki ilerlemeyi, kurumların haklılığını ve insanların mutluluğunu da sağlayabileceği yolundaki abartılı beklentilerini de hâlâ sürdü-

rüyordlardı. Yirminci yüzyıl bu iyimserliği darmadağın etti. Bilim, ahlak ve sanatın farklılaşması, uzmanlarca ele alınan bölümlerin özerkliği ve bunların gündelik iletişimin hermeneutik'inden (yorumsama) ayrışması anlamlarına gelir oldu. Bu çatlama, uzmanlık kültürünü "olumsuzlama" çabalarını doğuran problemdir. Ama, bu yolla problem ortadan kalkmış olmadı: Ne kadar zayıf olursa olsun Aydınlanma'nın niyetlerine mi sarılmalıyız; yoksa, bütün modernlik projesinin yitirilmiş bir dava olduğuna mı? Estetik modernliğin yalnızca genelde kültürel modernliğin bir parçası olduğunu tafihsel olarak açıklamış bulunuyoruz. Şimdi, sanatsal (artistik) kültür sorununa geri dönmek istiyorum.

kültürün olumsuzlanmasını öngören yanlış programlar

Oldukça basitleştirerek, modern sanatın tarihinde, sanatın tanım ve uygulananında giderek artan bir özerkliğe doğru yönelişin izlerine rastlayabileceğimizi söyleyebileceğim. "Güzellik" kategorisi ve güzel nesneler alanı ilk olarak Rönesans'ta oluşturulmuştur. On sekizinci yüzyıl boyunca, edebiyat, güzel sanatlar ve müzik; kilise ve saray yaşamından bağımsız edimler olarak kurumsallaştırıldı. Ve nihayet on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru sanatçıyı, yapıtlarını 'sanat için sanat' ayırıcı bilincine uygun olarak üretme yolunda cesaretlendiren estetist bir sanat kavramı ortaya çıktı. Böylece, artık estetik alanının özerkliği, üzerinde düşünülmüş bir proje haline gelebilirdi: Yetenekli sanatçı, kendine has ifadesini, rutinleştirilmiş biliş ve gündelik edimin sınırlamalarından kurtarılmış kendi (merkezi kaybolmuş) öznelliğinde karşılaştığı deneyimlere yöneltebilirdi.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, resim ve edebiyatta, Octavio Paz'ın Baudelaire'de örneğini bulduğu bir hareket başladı. Renk, çizgiler, sesler ve hareketin öncelikle temsil amacına hizmet etmesi gerekliliği son buldu; dışavurum araçları ve üretim tekniklerinin kendileri estetik nesne durumuna geldiler. Bu sayede, Theodor W. Adorno, Estetik Kuramı kitabına, şu cümleyle başlayabiliyordu: "Artık kesin gözüyle bakılan bir şey varsa, o da sanatı ilgilendiren hiçbir şeye kesin gözüyle bakılamayacağıdır: Ne sanatın kendisine, ne sanatın bütün ile ilişkisine, hattâ ne de sanatın varolma hakkına..." Das Existenzrecht der kunst als Kunst (Sanatın sanat olarak varolma hakkı) İşte sürrealizmin yadsıdığı da buydu ve şurası kesindir ki; eğer modern sanat, yaşamın "bütününe" olan ilişkisiyle ilintili olarak bir mutluluk vaadinde bulunma iddiasını bırakmış olsaydı, sürrealizm, sanatın varolma hakkına saldırmayacaktı. Schiller'e göre böyle bir vaat, estetik sezgi tarafından ortaya atılmakta, ancak yerine getirilmemekteydi. Schiller'in İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar'ı, bize sanatın da

ötelerine varan bir ütopyayı anlatır. Ama, sanat aracılığıyla yine aynı promese de bonheur'u tekrar eden Baudelaire'in zamanına gelene kadar, toplumla uzlaşma ütopyası oldukça buruklaşmıştı. Bir zıtlıklar ilişkisi ortaya çıkmıştı; sanat, estetik ve sosyal dünyaların uzlaşmaz doğasını yansıtan bir ayna olmuştu. Ama kendisini yaşamdan uzaklaştırıp tam özerkliğin dokunulmazlığına çekildiği ölçüde bu modernist dönüşümün gerçekleşmesi de, o oranda zorlaşıyordu. Sonunda, sürrealist çabanın, sanatın özerklik alanını havaya uçurmak ve sanatla yaşamı uzlaştırmak için kullanma isteğiyle serbest bıraktığı yıkıcı enerjiyi de bu gibi duygusal akımlardan toplandı.

Ama sanat ve yaşamı, kurgu ve praxis'i, görünüş ve gerçekliği tek bir düzleme indirme; ürün ve kullanım nesnesi, bilinçli sahneleme ve kendiliğinden heyecan arasındaki farklılaşmayı ortadan kaldırma; bütün ölçüleri geçersiz kılma ve estetik yapıyı öznel deneyimlerin ifadeleriyle eşitleme, her şeyin sanat ve herkesin sanatçı olduğunu kabul ettirme çabaları, bütün bu çabalar saçma deneyler olduklarını göstermişlerdir. Bu deneyler, yaşama geri dönmeye ve bütün parlaklığıyla tam olarak hangi sanat yapılarının çözülmeye yüz tuttuğunun anlaşılmasına yaradı. Bu deneyler, bir kurgu aracı olarak görünüme, sanat yapısının toplum üzerindeki aşkınlığına ve beğeni yargılarının kendine has bilişsel statüsüne olduğu kadar, artistik üretimin yoğun ve planlı karakterine de, kendi başlarına amaçlar olarak, yeni bir meşruluk kazandırdı. Sanatı yadsımak için yürütülen radikal çabalar, ironik olarak, Aydınlanma estetik teorisinin kendi nesneler alanını belirlerken kullandığı kategorilere geri dönmeye sonuçlandı. Sürrealistler, çok şiddetli bir savaşım yürüttüler; ama özellikle iki hata başkaldırılarının sonuçsuz kalmasına neden oldu. Birincisi, özerk olarak geliştirilen kültürel alanları içinde barındıran kaplar çalkalandıkları zaman, içlerindeki de dökülür. Yüceltmeden arındırılmış anlam'dan ya da tahrip edilen biçim'den geriye hiçbir şey kalmaz ve bunu, eşitlikçi bir etki izlemez.

İkinci hatanın daha da önemli sonuçları vardır. Gündelik iletişimde, bilişsel anlamlar, ahlaki beklentiler, öznel ifadeler ve değerlendirmeler, bütün bunların hepsi birbiriyle ilişki içinde olmalıdırlar. İletişim süreçleri bütün alanları -bilişsel, ahlaki-pratik, ve dışavurumsal- kaplayan kültürel bir geleneğe ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden, rasyonelleştirilmiş bir gündelik yaşam, tek bir kültürel alan -sanat- açınılarak ve böylece uzmanlaşmış bilgi komplekslerinden sadece biri ulaşılabilir kılınarak, kültürel yoksullaşmadan korunamazdı. Sürrealist başkaldırı yalnızca bir soyutlamanın yerini alabilirdi.

Teorik bilgi ve ahlak alanlarında da, kültürün yalıs olumsuzlanması diye adlandırabileceğimiz bu başarısız çabalara koşut çabalar varsa da, bunlar daha az

konuşulmaktadır. Genç Hegelcilerin zamanından beri, felsefenin yadsınması konuşma konusu olagelmıştır. Marks'tan beri de, teori ve pratik arasındaki ilişki sorunu gündemdedir. Her şeye karşın, Marksist aydınlar toplumsal bir harekete katılmışlardır. Sürrealist programın sanatı yadsıyışına benzer bir şekilde, felsefenin yadsınmasına yönelik bir programı yürürlüğe koyma çabalarına ise, sadece toplumsal hareketin kıyısında kalanlarda rastlanmıştır. Dogmatizm ve ahlaki katılığın sonuçları incelendiğinde, bu programlarda sürrealist hatalarla olan bir paralellik göze çarpar.

Şeyleşmiş bir gündelik praxis, yalnızca, bilişselin ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal öğeleri arasında karşılıklı sınırlandırılmamış ilişkiler yaratılarak düzeltilebilir. Bu yüksek oranda stilize edilmiş kültürel alanlardan yalnızca birini açmakla ya da daha ulaşılabilir kılmakla şeyleşme sorununun üstesinden gelinemez. Bunun yerine, belirli koşullar altında, terörist eylemlerle bu alanlardan herhangi birisinin başka alanlara aşırı yayılışı arasında bir ilişki olduğunu görürüz: Siyaset bilimini estetize etme ya da siyasetin yerine ahlaki katılığı geçirme, ya da onu bir öğretinin dogmatizmine boyun eğmeye zorlama buna bir örnek olarak verilebilir. Bununla birlikte, bu fenomenler bizi halen yaşayan Aydınlanma geleneğinin niyetlerini, "terörist akıl" içinde kök salmış niyetler olarak inkara götürmemelidir.⁵ Modernlik projesini, bireysel teröristin bilinç durumu ve hayret uyandıran eylemleriyle biraraya getirenler, karanlıkta askeri ve gizli polis hücrelerinde, kamplarda ve kurumlarda uygulanan, kıyas kabul etmez süreklilik ve yaygınlıktaki bürokratik terörün modern devletin mison d'etre'i olduğunu -sadece bu tip yönetsel terörün modern bürokrasilerin zorlayıcı araçlarını kullandığı önermesine dayanarak- iddia edenlerden daha az dar görüşlü değillerdir.

Alternatifler

Modernliği ve onun yitirilmiş bir dava olarak projesini gözden çıkarmak yerine, bu modernliği yadsımaya çabalamış bulunan abartılı programların hatalarından ders almamız gerektiği kanısındayım. Belki de sanatın algılanış biçimleri, bu durumdan çıkış yolunu gösterebilecek bir örnek teşkil ederler.

5 "Siyaset bilimini estetize etmek" deyimli Benjamin'in "Mekanik Yeniden-Üretim Çağında Sanat Yapıtı" yazısındaki ünlü, faşistlerin hatalı sosyal programı formülasyonunu çağırıştırıyor. Burada, Habermas'ın Aydınlanma eleştirmenlerini eleştirisi Adorno ve Max Horkheimer'den çok, çağdaş nouveaux philosophes (yeni filozoflar) (Bernard-Henry Levy vb.) ve onların Alman ve Amerikalı yandaşlarına yöneltilmiş görünmektedir. (İng. Der. Notu)

Burjuva sanatının, izleyicilerden aynı anda iki beklentisi vardır: bir yandan sanattan hoşlanan sıradan insanın kendisini bir uzman olarak eğitmesi gerekir. Öte yandan, bu insanın, sanatı kullanan ve estetik deneyimleri kendi hayat problemleriyle ilişkilendiren usta bir tüketici gibi davranması beklenmektedir. Bu ikinci ve zararsız gibi görünen sanatı deneyimleme yolu, tam da uzman olmayla profesyonel olma arasında karmaşık bir ilişki kurduğu için, radikal anlamını kaybetmiştir.

Açıktır ki; eğer özerk problemlerin uzmanlaşmış bir şekilde ele alınması olarak yürütülmeseydi ve esoterik sorunlara özen göstermeyen uzmanların ilgi alanı olmaktan çıksaydı, sanatsal üretim kuruyup gidecekti. Sanatçılar ve eleştirmenler, bu gibi problemlerin, başka bir yerde kültürel bir alanın “iç mantığı” diye adlandırdığım şeyin alanına girdiğini kabul ederler. Ama, bu kesin sınırlama, geçerliliğin yalnızca bir yönü üzerinde yoğunlaşma, hakikat ve adalet yönlerinin dışlanması, estetik deneyim bireysel bir yaşam tarihine indirgenip sıradan yaşamın içine çekilince parçalanır. Sanatın sıradan adam tarafından ya da “gündelik uzman” tarafından ele alınışı, sanatın profesyonel eleştirmen tarafından ele alınışından daha farklı bir yönde gelişir.

Albrecht Wellmer, uzmanın eleştirel zevk yargısı etrafında çerçevelenmeyen estetik deneyimin, öneminin değişebilme yollarından birine dikkatimi çekti: Böyle bir deneyim, yaşam-tarihsel bir durumu aydınlatmakta kullanıldığında ve yaşam sorunlarıyla ilintilendirildiğinde, artık estetik eleştiriye ait olmayan bir dil oyununa girer. Bu durumda, estetik deneyim, sadece sayesinde dünyayı algıladığımız ihtiyaçlarımızın yorumlanışını yenilemekle kalmaz. Aynı şekilde, bilişsel belirlemelerimizin ve normatif beklentilerimizin içine sızar ve bütün bu alanların birbirleriyle olan ilişkilerinin biçimini de değiştirir. Bu sürecin bir örneğini vermeme izin verin.

Sanatı ele alma ve onu ilişkilendirmenin bu çeşidi, Alman-İsveçli yazar Pêter Weiss'in *Direnışin Estetiği* adlı yapıtının birinci cildinde önerilir. Weiss, sanatın bu yeniden yorumlanışını 1937 Berlin'de siyasal kaygıları olan, bilgi açlığı çeken işçilere sunarak tarif ediyor.⁶ Bunlar, gece lisesi eğitimi sayesinde Avrupa sanatının genel ve sosyal tarihi konusunda bilgi edinmiş genç insanlardır. Bu nesnel aklın Berlin'deki müzelerde tekrar tekrar gördükleri sanat çalışmalarının-

6 Gönderme, 1965'deki Marat/Sade oyunuyla tanınan P. Weiss'in *Die Aesthetik des Widerstands* (*Direnışin Estetiği*) (1975/8). romanıdır. İşçiler tarafından “yeniden yorumlanan” sanat yapıtı, gücün, klasiğin ve aklılığın simgesi olan Pergamon altarıdır. (İng. Der. Notu.)
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://raney.org>

da vücuda gelen esnek yapısı içinden kendilerine ait olan parçaları seçip, çıkarmaya başlar ve bunları kendi çevrelerinin bağlamında yeniden yorumlayıp bir araya getirirler. Bu çevre geleneksel eğitimden de, varolan rejimden de gayet uzaktır. Bu genç işçiler, her ikisini de açıklayabilene dek kendi çevreleri ile Avrupa sanatının yapılanışı arasında yalpalayıp dururlar.

Yaşam dünyasından yola çıkarak, uzman kültürünün nasıl yeniden yorumlandığını gösteren bunun gibi örneklerde, sürrealistlerin ümitsiz isyanın amaçlarını, hattâ Brecht ve Benjamin'in hâlesini (aura) kaybeden sanat yapıtlarının nasıl gene de aydınlatıcı bir şekilde ele alınabileceği konusuna duydukları ilgiyi haklı çıkaran bir öğeye rastlıyoruz. Özetle, modernlik; henüz tamamlanmış değildir ve sanatın ele alınışı, modernliğin en az üç yönünden sadece biridir. Bu tasarım, modern kültürün hala canlı miraslara dayanan, ama salt gelenekselcilğe düşerse yoksullaşacak olan bir gündelik praxis'e farklılaşmış bir şekilde yeniden bağlanmasını hedefler. Bununla birlikte bu yeni bağlantı sadece toplumsal modernleşmenin başka bir yol tutturması koşulu altında kurulabilir. Yaşam dünyası, kendi içerisinden, hemen hemen özerk bir ekonomik sistemle onun yönetsel tamamlayıcılarının koşullarını ve içsel dinamiklerini sınırlayacak kurumları geliştirecek hale gelebilmelidir.

Eğer yanılmıyorsam, bugün için buna pek ihtimal yok. Batı dünyasının az çok tümünde kapitalist modernleşme süreçleri gibi kültürel modernizme karşı eleştirel eğilimleri de azdıran bir anlayış gelişmiştir. Sanat ve felsefenin olumsuzlanması çağrısında bulunan programların iflasından doğan düş kırıklığı, muhafazakar tavırlara bir bahane olarak kullanılmaktadır. "Genç muhafazakarlar"ın anti-modernizmi "yaşlı muhafazakarların" pre-modernizminden ve yeni-muhafazakarların post-modernizminden kısaca ayırılım.

"Genç Muhafazakarlar", estetik modernliğin temel deneyimini yeniden gündeme getirirler. Yararlık ve çalışmanın zorunluluklarından kurtarılmış merkezsiz öznellik üzerinde hak iddia eder ve bu yolla modern dünyanın dışına çıkarlar. Modernist görüşler temelinden, uzlaşmaz bir antimodernizmi savunurlar. Kendiliğinden imgelem, öz-deneyim ve duygusallık güçlerini uzaklara, arkaik bir plana kaydırırlar. Araçsal aklın karşısına maniştik biçimde, ister iktidar ya da egemenlik, ister Varlık (Sein) ya da şiirselin Dionysoscü gücü olsun sadece çağrışımlarla elde edilebilen bir ilke çıkarırlar. Fransa'da bu çizgi, Georges Bataille'den Michel Foucault'yu izleyerek Jacques Derrida'ya kadar uzanır.

"Yaşlı Muhafazakarlar", kendilerinin kültürel modernizme bulaşmalarına izin vermezler. Tözel aklın çöküşünü, bilimin, ahlakın ve sanatın farklılaşmasını,

modern dünya görüşünü ve onun salt yöntemsel akılclığını üzülererek gözlemler ve modernlikten önceki bir konuma çekilmeyi önerirler.

Bugün, özellikle, yeni-Aristoculuk belirli bir başarı kazanmış durumdadır. Ekolojik problematiğini göz önünde bulundurarak, kendisinin kozmolojik bir etik istemine olanak tanır. (Leo Strauss'la başlayan bu okula bağlı olarak Hans Jonas ve Spaemann'ın ilginç çalışmaları örnek olarak verilebilir.)

Son olarak, yeni-muhafazakarlar, modern bilimin gelişimini, sadece teknik ilerlemeye, kapitalist büyümeye ve akılcı yönetime yol açabilmek için kendi alanının ötesine geçebildiği sürece hoş karşılarlar. Bunun yanı sıra, kültürel modernliğin patlayıcı içeriğini etkisiz kılacak bir politika önerirler. Bir teze göre, bilimin, doğru olarak anlaşıldığında artık yaşam dünyasının yönlendirilmesi için kullanılması kesinkes anlamsız hale gelmiştir. Başka bir tez de politikanın ahlaki-pratik olumlama taleplerinden olabildiğince uzak tutulmasının gerekliliğidir. Ve üçüncü bir tez de sanatın düşünsel niteliğini savunan tezdır. Sanatın ütöpik bir içeriğe sahip olduğunu reddeder ve estetik deneyimi kişisel alanla sınırlamak için onun yanılsamalı karakterini vurgular. Burada, erken dönem Wittgenstein, orta dönem Carl Schmitt ve son dönem Gottfried Ben sayılabilir. Ama bilim, ahlak ve sanatın yaşam dünyasından ayrılmaları ve uzmanlarca yönetilen özerk sahalara kesinkes kapanmalarıyla, kültürel modernlik projesinden geriye kalan yalnızca modernlik projesini tümünden ortadan kaldırdığımızda elimize geriye ne kalacaksa o olacaktır. Bunu ikame etmek için gelenekler önerilir, ama bunların da (normatif) haklı çıkarma ve geçerlilik taleplerine karşı bağışık oldukları kabul edilmektedir.

Bu tipoloji, şüphesiz, diğerleri gibi bir basitleştirmedir; Ama, çağdaş entelektüel ve politik yüzleşmelerin analizi için tümüyle yetersiz olduğu söylenemez. Pre-modern esintiler taşıyan anti-modernlik fikirleri korkarım alternatif kültür çevrelerinde yaygınlık kazanmaktalar. Almanya'daki politik partiler içindeki bilinç dönüşümlerini gözlemlediğimiz zaman, yeni bir ideolojik kaymanın (Tendenwende) ortaya çıktığını görebilirsiniz. Bu post-modernistlerin pre-modernistlerle olan ittifakıdır. Bana öyle geliyor ki; aydınlara karşı kötü muameleyi ve yeni-muhafazakarlık konumunu kendisinde tekelleştirmiş tek bir parti yok. Bu nedenle, bana bu şehrin en önemli çocuğu, bir filozof ve yazar olarak memleketimizdeki aydın imajına damgasını vuran ve dahası aydın olmanın imrenilecek bir örneğini veren Theodor W. Adorno'nun adını taşıyan bir ödül verdiğinden dolayı, Frankfurt şehrindeki özgürlükçü atmosfere teşekkürü bir borç bilirim.

kürt aydınları modernleşmeye pozitivistçe yaklaşıyor

abbas vali

Prof. Dr. Abbas Vali ile bu mülakatı öğretim üyesi olduğu Boğaziçi Üniversitesinde yaptık. Abbas Vali halen bu üniversitede öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Sosyoloji ve Tarih alanlarında araştırmaları olan Vali'nin Türkçe'ye çevrilmiş *Kapitalizm Öncesi İran: Kuramsal Bir Tarih ve Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri* isimli iki kitabı Avesta Yayınları'ndan çıkmıştır.

Fırat Aydınkaya: *Bugün sizinle Modernite ve modernitenin görünüşleri üzerine konuşacağız. Modernite derken aşağı yukarı neden bahsettiğimiz belli. Fakat yine de modernite tanımları dönem ve ideolojik pozisyona bağlı olarak değişebiliyor. Geldiğimiz noktada modernleşmeye bir batılılaşma sosyolojisi olarak bakanlar var. Determinist bir kavrayışla bunu bir uygarlık metni olarak görenler de var. Tabi bu süreci kapitalizmin kuramsal diskuru olarak görenler de az değil. Daha başka bazıları da bu durumu doğal bir "toplumsal an" olarak görme eğiliminde. Batı dışı toplumların modernleşme pratiklerini yakından inceleyen biri olarak siz "moderniteyi" nasıl tanımlıyorsunuz?*

Abbas Vali: Bence moderniteyi birkaç cümlede tanımlamak zor. Çünkü modernite kavramı, çok yüzeysel ve birçok boyutu olan bir fenomene işaret eder. Ve tanımı da hangi boyutunu alıp üzerine yoğunlaşacağınıza bağlı olarak farklılaşacaktır. Örneğin moderniteye politik açıdan yaklaşırsanız bakacağınız olgular, ona kültürel olarak yaklaştığınızda bakacaklarınızdan oldukça farklı olacaktır. Tabii ki bu farklı olgular birbirleri ile bağlantı halindedir ve ortak bir zeminleri vardır. Belki de moderniteye farklı yaklaşımlardaki ortak zemin ve modernitenin farklı tanımları hakkında konuşmak daha faydalı olacaktır. Benim söyleyebileceğim kadarı ile bu ortak zemin şudur; modernite bir projedir. İnsan aklının diğer tüm faktörler üzerinde egemen olduğuna inanılan bir projedir. Modernite, aklın egemenliği projesidir. Aklın; hayatın politik, sosyal ve kültürel örgütlenmesine tercüme edilmesi gerektiğine inanır. Başka bir deyişle;

le, hayatın politik, ekonomik ve sosyal örgütlenmesi rasyonalite ve insan aklı üzerine kurulmalıdır. İnsan aklı, tüm amaçların biricik amacıdır. Bir yandan bildiğimiz inançsal, dinsel tüm amaçların sonu olacak; diğer taraftan da kendi başına, açık uçlu, olasılıklar içeren ama sürekli olarak belirli bir varış noktasına doğru hareket edecek bir amaçsalılık.

Fırat Aydınkaya: *Modernlik elbette akıl, özellikle kantçı bir içerikle donatılmış eylemsel-aktif akıl işin içine karıştırılmadan anlaşılamaz. Fakat ben bahsettiğiniz aydınlanma mitlerinden umulan sonuçlara değinmek istiyorum. Modernliğin temel mimarisini ortaya koyan “akıl, ilerleme, özgürleşme” arasındaki zorunlu ilişkilerin zorunlu olarak kurtuluşu ortaya çıkaramadığını görmekteyiz. Buna dair ne söylemek istersiniz?*

Abbas Vali: Modernite, aklın gelişiminin “ilerleme” ye doğru olduğuna inanır. Bundan dolayı, Akıl kavramı, tarihsel, sosyal ve politik ilerleme fikri ile de bağlantılıdır. Bunun yanında modernitenin temel kavramı temel prensibi olan “akıl” kavramı özel bir kavramdır. Çünkü bu kavramın, özgürlükle bağlantılı olduğu ve ona ulaşmaya çalıştığı kabul edilir. Bundan dolayı modernitenin “aklı”; “ilerleme” ve “özgürlük” kavramlarına ulaşmaya çalışan özel bir kavramdır. Ve işte bu nedenle modernite, söylemsel olarak (discoursively), yani modernitenin söylemsel yapısı itibarı ile “aydınlanma” ile bağlantılıdır. “Aydınlanma”; “aklı”, “özgürlük” ve “ilerleme” ile bağlantılandıran entelektüel felsefik bir projedir. Bundan dolayı modernitede ortak inanış, toplumun politik ve ekonomik olarak rasyonel örgütlenmesinin insanın tarihsel olarak özgürleşmesinin zeminini yaratacak olmasıdır. “Aydınlanma” dönemi filozofları ve bu felsefeden ve felsefik amaçtan bu teorik yapıdan bir şekilde etkilenenlerin hepsinin eserlerinde bunu görebilirsiniz. Hepsi felsefik bir söylemin bakış açılarından, felsefik bir projeden bahsetmektedirler. İsterseniz Habermas’ın kullandığı şekli ile “felsefik söylem olarak modernite” diyelim. Hepsi, “ilerleme” ve “özgürlük” kavramlarını arzulayan argümanlar, felsefik söylemler kurgulamaktadırlar. Bu nedenle hepsinin fikirleri, felsefeleri, tartışmaları, teorik söylemleri bir şekilde “kurtuluş” (liberation) amacı ile bağlantılıdır. Ve bu “kurtuluş” ya tarihsel bir “ilerlemenin”, ya belirli bir politik “gelişmenin” ya da felsefik bir tartışmanın sonucundadır. Ama her zaman bir “kurtuluş” vardır. Bu kurtuluş, “aklın” özgürlük ve ilerleme amacını gerçekleştirdiği noktadır. Bu tanıımı uygularsanız, bunu Hegel’de, Kant’ta ve en açık şekli ile Marx’ta görebilirsiniz. Tüm Marksistler bu kurtuluş, tarihsel ilerleme, toplumun rasyonel örgütlenmesi, ekonominin gelişimi, teknolojinin üretim güçleri vb. düşüncelerinin kendilerini “ilerlemeye” götüreceğine inanırlar.

Sorunuzla bağlantılı bir bakış vardır. Bu bakış da moderniteye karşı eleştirel bir duruş takınanların bakışıdır. Onlara göre modernitenin “akıl” üzerindeki ısrarı, “ilerleme” üzerindeki ısrarı ve “ekonominin, toplumun ve politik süreçlerin rasyonel örgütlenmesi” üzerindeki ısrarı tamamen belirli bir amaç uğrunadır. Ve bu amaç da egemenlik (mastery) ve hükmetme (domination) amacıdır. Modernite; bilgiyi, akı, bilimsel bilgiyi ve akı bir gücün hizmetinde kullanır ve bu rasyonel temelde örgütlenen bu güç bir egemenlik projesine doğru çaba gösterir. Bu egemenlik, hem doğa üzerinde bir egemenlik, hem de toplum ve toplumsal ilişkiler üzerinde bir egemenliktir. Bundan dolayı, bu tartışma, tarihsel bir gelişim ve birikimsel ilerleme olduğu gerçeğini reddetmez. Ama bu tarihsel gelişimin öncelikle bir “egemenlik” projesi ve bu projenin amacı olan hükmedişle bağlantılı olduğunu savunur. Bu nedenle, modernite ve onun toplumunun ekonominin vs. rasyonel örgütlenmesi vurgusunun “kurtuluşa” doğru gittiği düşüncesi ile terstir. Modernitenin “bir kurtuluş projesi” olarak yorumları, modernitenin “egemenlik ve hükmetme” projesi olarak yorumlarından farklıdır.

Oysa, modernitenin post-modern eleştirilerinde görülebilecek farklı bir yorum daha vardır. Bunlar, modernite, akıl, ilerleme, hürriyet, kurtuluş ve özgürlük kavramları arasında kurulmuş olan hattı sorgulayıp çürütmektedirler. Onlara göre, toplumun, ekonominin ve politik hayatın rasyonel örgütlenmesinin, toplumun ve politik alanın yönetiminde aklın kullanılmasının, özgürlüğe doğru gelişimimizi hızlandırdığına dair bir kanıt yoktur. Modernitenin “kapitalizm projelerinde”, “komünizm projelerinde”, “faşizm projelerinde” gösterdiği başarıları bakacak olursak “modernite” ve “kurtuluş” arasında farz edilen bağlantının asla var olmadığını görürüz. Ve eğer tarihsel ilerleme bağlamında söylemsel olarak bağlantılı bile olsalar sonuç gerçekte öyle değildir. Sonuç bunun tam tersinedir. Bundan dolayı, modernitenin post-modern yorumları, eleştirileri, modernitenin başından beri bir akıl ve kurtuluş projesinden çok bir “egemenlik” ve “hükmetme” projesi olduğu yorumu ile aynı istikamettir.

Ama burada şunu da belirtmek gerekir; biz şu anda moderniteden “söylemsel bir biçimlenim” (discursive formation) olarak bahsediyoruz. “söylemsel biçimlenim” derken bu kavramı Foucault’un kullandığı şekli ile kullanıyorum ve buraya adapte ediyorum. Söylemler ve onların olasılıklarının tarihsel koşulları anlamında. Eğer “modernite” ve “aydınlanma”dan, belirli bilgi artikülasyonları ve sosyal, politik ve ekonomik kurumlar gerektiren, belirli söylem biçimleri olarak söz edersek moderniteye daha doğru bir yaklaşımda bulunmuş olabiliriz. Kendisini gerçekleştirmek için tarihsel, politik, ekonomik ve kültürel olarak belirli formda kurumlar, gelişimler ve pratikler gerektiren bir “söylemsel bi-

çimlenim.” Bu kurumların gelişimleri, pratikleri ve çalışma biçimleri tabii ki modernitenin farz edilen amacı olan “akıl”, “kurtuluş” ve “özgürlük” arasındaki ilişki üzerine ciddi bir gölge düşürmektedir.

Fırat Aydınkaya: *Sizinle bugün konuşmanın çerçevesini kafamda tasarlar-ken doğrusunu söylemek gerekirse bu tasarımda Foucault üzerinden aydınlanma ve moderniteyi konuşmak yoktu. Ancak hem konuşmanıza sinen Foucault diskuru hem de kendisine doğrudan atıf yapmanız ve hem de özellikle dikkat çekici bir şekilde masanız üzerindeki Foucault’nun neredeyse tüm külliyyatının bulunması kafamdaki mülakat çerçevesini revize etmeye beni kışkırtıyor. Şu halde Foucault’un modernliğe bakışını ve buradan aydınlanmaya yenden bir içerik kazandırma çabasını konuşalım. 1984 yılında yayımlanan Aydınlanma nedir? Makalesinde Foucault, Moderniteyi Baudelaire üzerinden bir tutum veya bir tavır olarak resmetmekte. Bununla da bağlantılı olarak Aydınlanma’nın ne olduğuna dair hemen tüm felsefecilerin bu soruyla bir şekilde yüzleşmek zorunda olduğunu hatırlatır. Bugün modernite dolayısıyla bahsedilen soruyla yüzleşirsek eğer bizi tam olarak ne bekliyor?*

Abbas Vali: Foucault, “aydınlanma” üzerine olan makalesinde, Kant’ın aydınlanma algısı üzerine yazar. Bildiğiniz gibi, Kant’a göre “aydınlanma” insanın hamlıktan (immaturity) çıkışını işaret eder ve der ki bu hamlık, insanın kendi kendisi üzerinde yarattığı bir hamlıktır. Foucault, aydınlanmayı ve bununla bağlantılı olarak moderniteyi “hayata karşı bir yaklaşım” olarak tanımlar. O’na göre, eğer bir hamlık ortaya çıkıyorsa, bu insanın kendi kendisi üzerinde yarattığı bir hamlık değildir. Bu hamlık, insanın içerisinde “insan” olarak teşkil olduğu ilişkilerin yarattığı bir hamlıktır. Burada “insan” bir özne olarak kullanılmaktadır. Foucault bu ilişkideki modernite meselesini özne ve insan öznesinin iktidar ilişkilerinin öznesi haline geliş bağlamında tartışır. Bu bağlamda, Foucault’nun moderniteyi oldukça derinlemesine ama dolaylı olarak, özneliliğin kurucu/teşkil edici güçleri haline gelen iktidarın modern pratiklerinin gelişimi, iktidarın ve baskının modern biçimleri ile ilintili olarak tartıştığını söyleyebiliriz.

Örneğin Foucault, Cinselliğin Tarihi kitabında der ki; modern insan egemen iktidar biçimlerinden bir iktidar ilişkileri biçimi tarafından teşkil edilmiştir. Bu ilişkiler, ölüm ve yaşam amacı güden egemen iktidar biçimlerinden, hayatın korunması, desteklenmesi ve geliştirilmesi amacına sahip bir “bio-iktidar” kavramına doğru köklü bir değişimi öngörmektedir. Fakat bu insan hayatının korunması, desteklenmesi ve geliştirilmesi süreci de insan bedeninin ve aklının, insanın modern özneliliğini tanımlayan belirli iktidar ilişkilerine bağlanmasını öngörmektedir. Bu nedenle Foucault, modernite meselesine iktidar süreçleri

ve pratikleri bağlamında bakmaktadır. Bunun bir örneği de, insanın cezalandırılma biçimlerinde bir değişimin referansı olan "Panopticon" dur.

Foucault, cezalandırma ve tutsak etme biçimlerindeki değişimin, iktidarın amaçlarındaki değişimi ve iktidarın modernite içinde nasıl var olduğunu simgelediğini tartışmaktadır. Örneğin Panopticon, iktidarın gözünün sürekli olarak suçlunun üzerinde olmasını gerektirir. Suçlu kişi, sürekli olarak iktidarın bakışı altında olmalıdır. Öyle ki, iktidar suçlunun rehabilitasyonu ile ilgilenmektedir. Suçlunun öznelliğinin yeniden yapılandırılması ile ilgilenmektedir; ki, "kullanışlı bir vücut" haline gelebilsin. "Kullanışlı vücut" derken bunu vurgulamak istiyorum. "Kullanışlı kişi" değil, "kullanışlı vücut." Ancak bu kullanışlı vücut, toplumsal yaşamın üretkenliğine yeniden entegre edilebilir. Fakat bu bakış; ki, bu iktidarın bakışıdır, suçlunun bedeni üzerinde gözlem gücüne sahiptir. Bu, daha önceki eski cezalandırma biçimlerinin oldukça tersinedir. Eskiden suçlu tutuklandıktan ve götürüldükten sonra, iktidarın bakışından gizlenirdi. Suçluyu zindanlara, çok derin hapishanelere götürüp kilitlelerdi. Fakat şimdi, Panopticon'da öyle bir sistem mevcut ki; merkezi gözlem aracı, iktidarın gözü, sürekli oradadır. İktidarın bakışı sürekli suçlunun bedeni üzerindedir ve suçlunun her hareketini her eylemini gözlemler. Ve bu suçluyu yeniden entegre etmek, rehabilite etmek ve yeniden yapılandırmak için disiplinler modern yöntemler kullanır ve onu toplumsal yaşamın kullanışlı, üretken boyutlarına entegre eder.

Fırat Aydınkaya: *Modernliğin yeniden inşayı hedef alan cezalandırıcı iktidar modelleri inşa ettiği konusunda hemfikiriz sanıyorum. Ne var ki ben Foucault'nun gözetleme ve kontrol etme bağlamında ortaya attığı "büyük gözaltı" kavramıyla devam etmek istiyorum. Bentham'dan aldığı Panopticon kavramı da bu minvalde. Modernliğin inşa ettiği mikro iktidar biçimleri ile sözgelimi hastane, üniversite, askeriye, cezaevi gibi kurumlarla toplumsal kontrolün şiddetlendiğini düşünüyordu. Konuşmalarınızda edindiğim izlenim bu disiplinler kontrolün özsel olarak cezalandırmaya kodlanmış bir durum yarattığıdır. Ben tam olarak buna katılamıyorum, sanki Foucault daha varoluşsal bir sorundan bahsediyor gibi.*

Abbas Vali: Foucault'nun meşhur kitabı "Disiplin ve Cezalandırma"ya bakacak olursak, giriş bölümünde kralı öldürmekle yargılanan bir suçlunun cezalandırılışının tiksindirici ve iğrenç bir tasviri verilmektedir. Öncelikle bedeni halkın gözleri önündedir, yani halka açık şekilde cezalandırılmaktadır. Ayrıca cezalandırma, bir "acı ekonomisi" kullanmaya çalışmaktadır. "Acı ekonomisi"nin anlamı şudur; bedene olabildiğince fazla acı çektirirsiniz, çünkü bedenin bu tür bir acı çekmesini istersiniz. Fakat modern cezalandırma böyle değildir. Modern cezalandırma "acı ekonomisi" ile ilgilenmez. Panopticon biçimindeki hapishane

ile simgelenen modern cezalandırma, acı ekonomisi ile ilgisi olmayacak şekilde yapılandırılmıştır. Panopticon, ki bu terim İngiliz utilitarian filozof Jeremy Bentham'dan gelmektedir, suçlunun bedeni ile ilgilenir. Suçlunun modern iktidarın kontrol ve baskı biçimleri ile aynı doğrultudaki yeni öznellikler bağlamında disipliner modern yöntemlerle yeniden yapılandırılması ile ilgilenir.

Önemli olan şudur; Foucault cezalandırma biçimlerindeki değişimden bahsederken bu değişimin iktidarın işleyişindeki değişimi yansıttığını anlatır. Ve şunu tartışır; modern iktidar biçimleri insanların iktidarın sadece öznesi değil, nesnesi haline gelmelerini talep eder. İktidarın öznesi değil, aynı zamanda hedefidirler. Disipliner yöntemlerle, toplumun normalize edilmesinde, bu disiplinin normlarını ve güç ilişkilerini içlerinde taşırlar. Aynı zamanda iktidarın özneleri olurlar. Bu ilişkileri kastederek, Foucault der ki, eski günlerin aksine iktidarın ve siyasetin modern biçimleri insanın var oluşu ile ilgilenmektedir. İnsanın varoluşu ve varlığı bu iktidar ilişkilerinin konusu haline gelmiştir.

Fırat Aydınkaya: *Tam da burada genel ya da toplumsal kurtuluştan bahsetmek zannediyorum mümkün değil. Foucault sistematığı, sistemden doğrudan bir çıkışa imkan tanımıyor...*

Abbas Vali: Evet, haklısınız burada kelimenin tam anlamıyla sistemden kurtuluş yoktur. Ancak kurtuluş yolunda mücadele vardır. Ve elbette çeşitli yollarla direniş vardır.

Fırat Aydınkaya: *İktidarın olduğu yerde direniş her zaman vardır diyor Foucault. Hatta direnmenin de iktidara dahil olduğunu düşünüyordu. Toplumsal kurtuluş fikrine mesafeli olduğunu biliyoruz üstadın. Bu nedenle evrensel makro ideolojilerin kurtuluşçu hedeflerine, siyaset-en kurtuluş çabalarına pek itibar etmemektedir. Bu tutum elbette anlaşılabilir. Fakat ben esas olarak şunu merak ediyorum. Foucault'nun bireysel özgürlüğe alan açmak anlamında "kendilik teknolojileri" diye bir kavram ortaya attığını hatırlıyorum. Yani özgün araçlarla, pek de modernize edilmemiş enstrümanlarla kendi kendimizi eğitmekten bahsediyor. Özellikle modern eğitimin tahakkümücü karakterine karşıt olarak bu fikri ortaya attığı söylenebilir. Öznellik süreçleri ile sanki iktidara karşı tüneldeki bir ışığa göz kırıyor gibi, ne dersiniz?*

Abbas Vali: Evet, Foucault dediğiniz çerçevede kendilik teknolojilerinden bahsetmektedir. Fakat Foucault'da politik eylem ya da devrim yolu ile toptan bir kurtuluş fikrini arayamazsınız. Böyle bir şey yoktur. Fakat Foucault, direniş olmadan iktidarın düşünülemeyeceğini tartışmaktadır. Gerçek şudur; iktidar noktaları vardır, çünkü direniş noktaları vardır. Bu, aynı zamanda onun özgür-

lük anlayışına doğru da gider. Foucault için özgürlük, pratiklerin söylemleri dışında gerçekleştirilecek verili bir amaç değildir. Özgürlük, pratiğin söylemi süresince yapılandırılır. Özgürlük, ancak karşı-özgürlükle, özgürlüğün olmaması ile tanımlanabilir. Ve baskıya karşı savaşılarak karşı-özgürlüğü geriletecek etkiler üreten söylemler ve pratikler özgürlük için alan açarlar.

Foucault şöyle bir düşünceyle uzlaşmaz mesela; “İşte, ne zamandır ulaşmaya çalıştığım özgürlük amacına nihayet ulaştım.” Hayır, Foucault diyecektir ki, bu iktidar ağı ve toplumdur. Bizler bu iktidar ağındaki özneleriz. Ve bu iktidar ağları, iktidar noktaları ve odaklarıdır. Ki bu, direniş noktaları ve odaklarının da olduğu anlamına gelecektir. Bu direniş noktaları ve odakları toplum içindeki söylemlerimizde ve pratiklerimizde oluşur. İşte bu nedenle Foucault kendikendini eğitime etiği sorusu ve disiplinin üretken boyutları sorusuna işaret eder. Şimdi belirteceğim nokta önemlidir; hem özgürlük ve karşı-özgürlükle ilintili olarak hem de iktidar ve direnişle ilintili olarak. Foucault, iktidarın olumsuz olmadığına inanan bir filozoftur. İktidar sadece olumsuz değildir. Marxistlere bakarsanız, iktidar olumsuzdur. Fakat Foucault, iktidarın olumlu yönlerinin olduğuna inanır. Ve bu olumlu yönler söylemlerde ve pratiklerde kullanılabilir; ki, böylelikle toplumda daha fazla özgürlük, daha serbestlik için gereken zemin yaratılabilir. Ama kurtuluş değil. Kurtuluş, tüm baskılardan ve bağlardan kurtulduğunuz felsefik bir amaçtır, komünizm amacında olduğu gibi. Liberal özgürlük kavramı, olumsuz bir özgürlük kavramıdır. Çünkü, ancak tüm bağlardan kurtulduğunuz zaman özgürsünüzdür. Marks da bu kurtuluş düşüncesine sahiptir. Mülkiyet ilişkileri gittiğinde, baskı gittiğinde, ideolojik ilişkiler gittiğinde vs. komünist toplumda yani, işte o zaman özgürsün. Yani özgürlük, kısıtlamaların olmaması ile tanımlanıyor. Bu nedenle, Marksist özgürlük kavramı da olumsuz bir özgürlük kavramıdır.

Foucault’da nihai bir amaç olarak böylesi bir özgürlük kavramı yoktur. Foucault için bu nihai amaç mümkün değildir. Bu bağlamda, Foucault, Max Weber gibidir. İktidardan kurtuluş yoktur. Fakat durumu daha iyiye götürecek şeyler yapılabilmesi mümkündür. İktidar ilişkilerinin yok olduğu ideal bir toplum inşa edebileceğimizi varsaymak Foucault’ya göre değildir. Çünkü O’na göre, toplumsal, kültürel ve ekonomik olan her şey iktidar ilişkileri ile oluşturulmuştur. Bu nedenle politika en önemli şeydir, en baskın şeydir. Çünkü politika, iktidar ilişkilerinin temsiline temel biçimdir. Kitaplarına bakın örneğin; “Deliliğin Tarihi”nde akıl ve delilik, akıl ve akıl-dışılık ya da klinik psikolojik pratiğin doğuşu sorusuna bakar. “Disiplin ve Ceza”da hapisane ve cezalandırmanın modern biçimlerinin oluşumuna bakar. “Şeylerin Düzeni”nde (the order of things) bilginin yeni

epistemolojisinin ortaya çıkışına bakar. "Cinselliğin Tarihi"nde modernitede iktidarın işleyişindeki değişimi temsil eden pratikleri ve söylemleri inceler.

Örneğin, seks ve cinsellik unsurunu ele alır. Neden seks ve cinsellik önemlidir O'nun için. Çünkü cinsellik özne ve topluluğun kesişme noktasıdır. İnsan öznesi ve topluluğunun. Ve bu kesişme noktasında iktidar ilişkilerinin işleyişindeki değişimi görebilirsiniz. Neden iktidar ilişkileri 16. yy'dan bu yana aniden değişir ve sadece toprak ve bölgelerle değil, yavaş yavaş topluluğun yönetimi ile de ilgilenmeye başlarlar. Neden iktidar cinsel pratiklerle ilgilenmeye başlar? Neden cinsel pratiklerdeki normlar tanımlanır? Neden örneğin, cinsel pratikler konuşulmak zorundadır ve aynı zamanda pratik olarak gizlenmek zorundadırlar? Foucault, tüm bunları, iktidar ilişkilerinin belirli bilimsel söylemleri nasıl işlettiğini görmek için kullanır. İktidar pratiklerinin belirli biçimleri bir araya gelebilir. Ve bunlar Foucault'nun "gerçeğin rejimleri" (regimes of truth) diye adlandırdığı şeyi üretirler. "Gerçeğin rejimleri", normu tanımlar. Disipliner pratiklerin oluşturulmasında norm çok önemlidir. Böylelikle her biri bir diğeri ile bağlantılıdır. Ama asıl mesele şudur; Foucault, bütünsel olarak bakan bir filozof değildir. Bir kitap yazıp da "iktidar nedir?" diye sormaz. Ya da, iktidar nasıl işler? Ama iktidara, toplum içerisindeki güç ilişkileri olarak bakar. Belirli amaçları yerine getirmek için işleyen kurumlar, söylemler ve pratikler ağı olarak bakar.

Fırat Aydınkaya: *Bir hayli verimli Foucault tartışmasını üzümlere bitirmem gerekiyor. Çünkü başka tartışma konularımıza vakit ayırmamız gerekecek. Modernitenin sonu ile ilgili canlı tartışmalar var bildiğiniz gibi. Özellikle entelektüel mekanlarda. Habermas, Modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğunda epey ısrarlı. İzleyebildiğim kadarıyla "düşünsel süreklilik" tezi ile Giddens da aynı fikirde. Daha pek çok düşünür de benzer fikirleri paylaşıyor. Fakat öte yandan başta Adorno olmak üzere pek çok düşünür aydınlanmanın diyalektiğinin ve dolayısıyla modernitenin bir diktatörlük inşa ettiğine işaret ediyor. "Büyük anlatı"lar devri bitti diyerek Lyotard da bu noktada. Yakın zamanda Cioran da modernitenin tek orijinal yaratımının Bach ve Mozart gibilerinin ortaya çıkardığı müzikal eserler olduğunu ve bugün itibarıyla modernitenin mezarının başında olduğumuzu iddia etmekte. Elbette bu kötümserlerin ilk kaynağı olan Nietzsche'yi de anmamız gerek. Siz bu tartışmalara ne dersiniz? Bu tartışmayı nasıl okumak lazım? Ortada bir yıkım, bir kırılma mı var, yoksa sürekliliği bir şekilde devam eden bir içsel yarılma mı söz konusu?*

Abbas Vali: Anladığım kadarı ile bu sorunuz temel bir tartışma konusu. Modernite bitti mi? Bir görüşe göre, şimdi post-modern bir çağdayız. İster post-

modern diyelim, istersek başka bir şey, ama modernite projesi bitti. Başka bir görüş de hayır der; modernite projesi başladı, gelişti ama bitmedi. Bu, bir bakıma Habermas ve çevresindekiler arasında bir süre devam eden tartışmaya benzemektedir. Giddens'dan da bahsettiniz, ama onu farklı tartışacağım. Habermas, bu bağlamda modernitenin bitmemiş bir proje olduğunu söyler. Fransız post-modern filozof Jean François Lyotard ise Habermas'a karşı çıkar. Ona göre, modernite bitmiş bir projedir. Bunlardan başka, bu iki yaklaşımın ortasında olanlar vardır. Bu, mesela işte Jameson'un çalışmalarında bu yaklaşımı görebilirsiniz. Belki bir tür post-modern Marksizm diye adlandırılabilir bir yaklaşım. Bu yaklaşımı Fredrich Jameson'un eserlerinde bulabilirsiniz. Onlara göre şuan "geç modernite" dedikleri, temel bir kaymaya (shift) tanık olmaktayız; fakat bu bir kaymadır, bir kırılma değil.

Şöyle anlatayım; Habermas için bu bir gelişmedir. Süreç bitmemiştir, çünkü amaçlara ulaşılmamıştır. Bitmemiş bir proje olduğunu söylemek şu anlama gelir. Habermas bunun bir amacı olan bir süreç olduğuna inanmaktadır. Bundan olayı bitmemiş olduğunu söyleyebilirsiniz. Çünkü bir sürecin bitmediğini, bir pratiğin bitmediğini söylediğinizde, onun bir sonu olduğunu varsaymış olursunuz. Ve bu sona ulaşıldığında proje tamamlanacaktır. Fakat Habermas modernite projesinin bitmediğini düşünür. Şu an tanık olduğumuz, bu projenin bir devamıdır. Modern düşüncenin ve aydınlanmanın babalarını tamamen ikna edecek amaçlar mı değil mi, bu ayrı bir mesele. Ama gerçekte işaret ettiği nokta şudur; şu an tanık olduğumuz söylemsel ve söylem dışı olarak aynı projenin devamıdır. Bir de bahsettiğim Jean Lyotard gibi post-modernler vardır. Lyotard der ki; hayır, bir kırılma söz konusu olan. Kırılma konusuna geldiğimizde buna geri döneceğim.

Ayrıca, Post-modern Marksizm diye adlandırılabilir belirli bir söylem biçimi vardır. Örneğin Fredrich Jameson'un eserlerinde bunu görebilirsiniz. Ya da, biraz daha farklı biçimde, daha güncel hali ile Antonio Negri'nin eserlerinde görebilirsiniz. Onlara göre bu bir kırılma değildir. Bir kaymadır. Paradigmada kayma, söylemde kayma, pratikte kayma vardır. Çünkü kapitalizmi tanımlayan sosyal ilişkilerin doğasında bir kayma vardır. Negri, İmparatorluktan bahseder. İmparatorluğa karşı mücadelenin yeni öznesinden bahseder; "kalabalıklardan." Halktan ya da sınıftan bahsetmez. Halk "out" der, sınıf "out" der. Şimdi kalabalıklar var. Ve yeni mücadele biçimleri karnaval şeklini almaktadır. Kapitalizm karşıtı hareket. Ve Fredrich Jameson da aynı şekilde "geç kapitalizm" aşamasında olduğumuzu ve bunun bir kayma olduğunu, bir kırılma olmadığını tartışır.

Bana göre hem Negri hem de Jameson farklı biçimlerde bu kırılmayı kabul et-

me konusunda isteksizler. Çünkü Marksizme olan ideolojik adanmışlıklarını terk etmekte isteksizler. Marksizmi 19. ve 20 yy'da gerekli bir ideolojik formasyon haline getiren koşulların çoğunun ortadan kalkmış olmasına rağmen Negri ve Jameson hala kendilerini Marksist olarak tanımlıyorlar. Eğer ben de kendimi onlar gibi Marksist olarak tanımlarsam, o zaman bu kırılmanın olmadığını, bir kayma olduğunu söylemek zorundayım. Paradigmada kayma, söylemde kayma, pratikte kayma, sosyal ilişkilerin doğasında kayma, sosyal ilişkilerin gelişimi ve yürütülmesinde kayma. Onlar duruma farklı bakıyorlar. Bu ne bitmemiş bir projedir, ne de bitmiş bir projedir. Bu, yürürlükte olan bir süreç bağlamında yeni bir tarihsel aşamadır.

Fakat, kırılma sorusuna geri dönecek olursak, ki çok önemli bir konudur. Bu çoğu zaman post-modernizmle ilgili yanlış anlaşılan bir konu olmuştur. Lyotard ya da Baudrillard gibileri, bunun, kölelik, feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm vs gibi ilahi bir süreç olmadığını söylerler. Yani şöyle demezler; pre-modernite, modernite ve post-modernite. Ama post-modern pratikler ve söylemler olarak tanımladıklarımız uzun zamandır modernitenin içerisinde vardı. Biçimlerin ardışıklığı söz konusu değildir. Toplumsal biçimler ardışık değildir. Söylemsel biçimler ardışık değildir. Kırılma, bir ayrışmayı simgelemez. Bundan ne gelişmiştir dersek, post-modern pratikler modernitede de var olmuştur, diyebiliriz.

Burada, yanılmıyorsam Nietzsche'ye yapılabilecek bir referans var. Nietzsche bir çok yönden modernite karşıtıydı zaten. Fakat o bu gelişmeleri ve devirleri nihilizm periyotlarının yükselişi ve düşüşü şeklinde tanımlamaktadır. Bunun anlamı; kendi dünya deneyimimiz gerçek durumla, gerçeklikle aynı doğrultuda değildir. Dünyayı bizim deneyim edişimiz ve dünyanın kendi gerçekliği arasında bir boşluk vardır. Tabii ki Nietzsche hiç benimsemediği halde bir modernite döneminin var olduğuna inanıyordu. Nihilizm dönemi, kendi sonunun başlangıcını işaret edecekti tabi ki. Yani, genel olarak belirtmek gerekirse, modernitenin post-modern yorumu, epistemolojik olarak etkilendiklerini söyleyemem ama felsefik olarak Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilenmiştir.

Fırat Aydınkaya: *Modernitenin bir başka yüzü modernleşme ile devam edelim isterseniz. İlk bakışta modernleşme çabası eşitler arasında olamayacak bir ilişki türü olarak görülüyor. Modernleşme derken eşitsiz ve hiyerarşik bir epistemolojinin içinden konuşuyoruz gibime geliyor. Naif bir tanımlamayla batının tartışmasız üstünlüğü ve bu üstünlüğe dahil olmanın kaçınılmazlığı bu ilişkinin muhtevasını belirliyor. Bu hiyerarşik önvarsayım ne tür sorunlara bizi muhatap kılar?*

Abbas Vali: Modernleşmeyi, hem bir tür proje olarak, yani toplumsal, ekono-

mik ve siyasal bir proje olarak, hem de bir ideoloji olarak ele alabiliriz. Modernleşme ideolojisi çoğu zaman bu projeyi ve onun amaçlarını değerlendirmek için kullanılır. Modernleşme teorileri bağlamında kullanıldığı zaman ideoloji modernite söyleminin verdiği türden amaçlar için çabılıyor görünür. Ve belirli ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişim projeleri ile uygulanırlarsa bazı sonuçlar ortaya çıkarılırlar. Fakat ortaya çıkan bu sonuçlar, tabii ki, modernleşmeye olan ideolojik yaklaşımlar bağlamında değerlendirilir. Örneğin, modernleşmeye liberal yaklaşımlar, modernleşmeye Marksist yaklaşımlardan daha farklı olacaktır. Ve modernleşmeye liberal yaklaşımların modernleşme projesinden bekleyeceği sonuçlar, Marksist yaklaşımların bekleyeceklerinden oldukça farklı olacaktır. Ortaya çıkacak olan bu sonuçlar temelinde, ideolojik yargı tutumları olacaktır bu modernleşme projelerine karşı.

Örneğin, eski tür modernleşme projeleri, ekonomik, kültürel, eğitimsel ve siyasal gelişimin, geleneksel toplumun temellerini ve geleneksel toplumdaki söylem ve pratik biçimlerini yok edeceğini varsayarlar. Örneğin din. Ama bunun böyle olmadığını görürüz. Hızlı modernleşme aslında dini muhalefetin güçlenmesine yol açar. Ayrıca, modernleşmenin bir proje olarak bu ideolojiler bağlamında algılanışı da oldukça farklıdır. Örneğin, modernleşmeyi bu doğrusal, tek çizgili yaklaşımla ele alırsak, ekonomik modernleşme, siyasal modernleşme ve kültürel modernleşmeyi yaratacaktır ve tüm bunlar kurumların, süreçlerin ve pratiklerin geleneksel biçimlerinin engellenmesine yol açacaktır.

Fakat bir yandan da, bu modernleşme projesinin muhafazakar ideolojilere içermesi var. Ki bu genellikle devletler tarafından yürütülmüştür. Liberal olanda, bu modernleşmenin öznesi yeni orta sınıf olan burjuvaziydi. Fakat modernleşmenin muhafazakar yorumunda, devlet büyük oranda modernleşen sınıfların rolünü üstlenir. Bu durumda, çoğunlukla modernleşme bir tür otoriter devletçi ideoloji bağlamında yeniden tanımlanır. Örneğin, bunun tipik örneği Almanya'da gerçekleşen modernleşmedir. Almanya, 1870'den 1914'e kadar çok hızlı bir modernleşmeye tanık olur. 50 yıldan az bir süre zarfında, modernleşmenin materyal temellerinin gelişimi açısından Fransa'yı ve Britanya'yı geçmiştir. Özellikle, demir ve çelik üretimi, askeri mobilizasyon vb. açılardan. Fakat bu, meselenin bir yüzüdür. Çünkü, belirli bir proje bağlamında yürütülmüştür. Şimdi, bu muhafazakar modernleşmeye bir de farklı açıdan bakalım. Bu ülkeye bakalım örneğin, Türkiye'ye. Buradaki modernleşme projesi, devlet inşasının otoriter politikasının gereksinimlerinin parçası olmuştur. Devlet inşasının otoriter politikası öznel (subjektif) bir modernleşme kullanır. Türkiye'nin modernleşmesi bu proje içerisinde yürütülmüştür. Ve klasik durumda burjuvazi-

nin oynayacağı rolü, burada devlet oynamıştır. Bir çoğuna göre sonuç bir deformasyondur. Belirli bir modernleşme düzeyini yakalıyorsun. Belirli bir kültürel ve siyasal modernleşme düzeyi yakalıyorsun, eğer laikliği bunun bir parçası sayarsak. Fakat diğer taraftan siyasal modernleşmeden uzaklaşıyorsun. Çünkü, klasik liberal modeldeki liberal demokrasi biçimlerinin gelişiminden uzaklaşmışsın. Bunun sonucu olarak, elimizde bir tür deformasyona uğramış bir modernleşme var. Ya da, diğer Güney Amerika ülkelerinde de mevcut.

Eğer, bu modernleşme projesinin sonuçlarının modernleşmenin ideolojik söylemlerince değerlendirildiği düşüncesine dönersek, o noktada bu tür değerlendirmeler sizin bahsettiğiniz türden bir hiyerarşiye yol açar. Modernleşme hiyerarşileri bu bağlamda. Fakat hence, bu hiyerarşi olup olmaması, bu projelerin ne kadar kendi ideolojik yorumları ile değerlendirildikleri ile ilgilidir. Örneğin, Marksist bir modernleşme yorumunun, Türkiye'nin Mısır'ın ya da Brezilya'nın başarılarına uygulanması çok olumsuz olacaktır. Benzer biçimde, klasik bir liberal modernleşme öyküsünün bu durumlara uygulanması da olumsuz olacaktır. Ama duruma, "yukarıdan modernleşme" de diyebileceğimiz, muhafazakar ve otoriter bakış açısından bakarsanız, o zaman Türkiye bir başarı öyküsü olabilir. Bu nereden baktığınıza bağlıdır.

Fırat Aydınkaya: *Batı dışı modernleşme denemeleri ile ilgili sormak istiyorum. Batı dışı halkların modernleşme tarihi de epey tartışılıyor. Batı dışındaki dünyanın modernleşme denemeleriyle ilgili pek çok yorum var. Başta gelen tartışma modernleşmenin zorunlu bir süreç olup olmadığıyla ilgilidir. Zorunluluk boyutu dışında kimileri bu çabaların esas olarak bir batılılaşma sonucunu doğurduğunu söylüyor. Samir Amin gibileri ise bu türden modernleşmelerin esas olarak kapitalizmin diğer halkları ele geçirmeye dönük bir stratejisi olarak değerlendiriyor? Siz bu tartışmaya nereden bakıyorsunuz?*

Abbas Vali: Eğer, kapitalizm meselesini getirirseniz, eğer modernleşme o ya da bu şekilde kapitalizmle bağlantılı şekilde algılanırsa, o zaman zorunlu mu değil mi diye sormak yanlış olacaktır. Çünkü şu anda gerçekleşmekte olan tarihsel bir süreçtir. Ve kendi gereksinimlerini yaratacaktır. Fakat zorunlu mu değil mi derken, çok uzun zaman önce sorulmuş ideolojik bir soru soruyorsunuz. Bu mesele ilk defa 19. yy Rusya'sında ortaya çıktı. 19.yy Rusya'sında entelijansiya şu soruyu sordu; batının deneyimlerini tekrarlamak zorunda mıyız? "Batılılaşma" terimini kullanmanızı ilginç buldum, çünkü onlar da modernleşmeyi batılılaşmayla tanımlamışlardı. Çünkü ilk önce batıda gerçekleşmişti. Biz de aynı yoldan gitmek zorunda mıyız? Ya da batının deneyimini tekrarlamayabilir miyiz? Ve farklı, daha insancıl ve daha az baskıcı bir sistem yaratabilir miyiz? O

zamanlar, üzerine düşünecekleri bir model vardı. Ve o model sosyalizmdi. Ve Rus entelijansiyanının buna cevabı şu oldu; biz daha yüksek bir sisteme geçmek için özgün kurumlarımızı, ekonomik ve kültürel kurumlarımızı kullanarak kapitalizmi ve moderniteyi by-pass etmeye çalışmalıyız. Bunun bir düş olduğu kanıtlandı. Ve bu konu, yapabilesek de yapamasa da, modernleşmeyi tekrarlamalı mıyız konusu sürekli şu soruyu uyandırır; amacımız ne olacak? Nereye gideceğiz? Eğer modernleşmeyi by-pass edersek, eğer ondan kaçınırsak, eğer bunun tarihsel olarak bizim verebileceğimiz bir karar olduğunu söylersek, kafamızda nereye gitmek istediğimizle ilgili bir şey olmak zorunda. Nereye gideceğiz? Sosyalizme doğru mu gideceğiz? Komünizm? O zamanın Rusları gibi köylü komünizmi mi? Ya da işçi temelli endüstriyel komünizm mi? Neyimiz var? Bu amaçlara göre, modernleşme arzu edilir bir şey mi değil mi söyleyebiliriz.

Fakat, farklı bir eğilim daha vardı, o zamanın Rusya'sında bile. O da, bunun bir seçim meselesi olmadığıydı. Modernleşip modernleşmemek bizim yapabileceğimiz bir seçim değildir. Biz zaten bunun içerisindeyiz, zaten modernleşmenin etkisi altında olan bir dünyada yaşıyoruz. Ve sen bunu istesen de istemesen de, bu ekonomik ilişkiler, bu siyasal ilişkiler, bu kültürel ilişkiler bu toplumu bu yönde daha da ileriye, daha da derine götürecektir. Bu nedenle modernleşmeli mi modernleşmemeli mi sorusu bence, bu bağlamda "tarihsel olmayan" bir sorudur. Tarihsel bir soru değildir. Bu soru özellikle tarihsel olmayan bir belirli zeminde sorulmuştur. Eğer modernizasyonu belirli bir proje olarak tanımlıyorsak, o zaman bu kaçınılmazdır. Örneğin, İran İslam Cumhuriyeti deneyine bakalım. Çok ilginç bir deneydir. Kültürel anlamda oldukça anti-modern'dir. Fakat bununla birlikte, tüm ekonomik, ve kurumsal temelleri, ekonomik, kurumsal ve yönetsel temelleri kapitalist ekonomi ve ulus devletten alınmıştır. Bu nedenle, bu seçimi yapmak isteyenler bile bu bağlamda kendilerini bununla baş edemez durumda bulmuşlardır. Bana göre bu bir seçim meselesi ya da tarihsel kader meselesi değildir. Bu içerisinde yaşadığımız bir gerçeklik meselesidir.

Fırat Aydıncaya: Kürt modernleşmesi ile ilgili konuşalım isterseniz. Modernleşme tarihine baktığımızda bu projeden söz etmek için sanayileşme, burjuvazi, ulus devlet koşullarında merkezi iktidar, entelektüel bir ortam, modern eğitim kurumları vb. toplumsal fenomenlerin varlığı gerekmektedir. Kürtlere yakın Türk, İran, Arap modernleşmeleri bir şekilde bahsedilen bu fenomenler üzerinden modernleşme projesinde yol aldı. Ne var ki Kürt modernleşmesine baktığımızda bu saydığım unsurların hemen hiç biri tarihsel olarak tam manasıyla oluşmadı. Fakat öyle ya da böyle gelişen bir modernleşme çabası da

var. Aradaki bu esasl  fark hakkında ne söylersiniz? Devamla Kürt modernleşmesinin özgün ve spesifik yanları hakkında ne düşünüyorsunuz?

Bence bu sorunun cevabı oldukça basit. Ve tek bir kelimeyle söyleyebiliriz; fark devlettir. İşaret ettiğiniz tüm durumlar, İran, Türkiye, Suriye, Irak, bu  lkelerin hepsi “yukarıdan modernleşme” dediğimiz devlet güdümlü bir süreç geçirmiş-tir. Ve Kürtler tarihsel olarak bu toplumların parçası olmuştur. Peki, nedir fark? Sözgelimi Osmanlı hükümdarlığı altında kültürel, siyasal ya da ekonomik olarak bir Kürt ile bir Türk arasında ne fark vardı? Fark yoktur diyemeyiz, ama çok azdır. Fakat fark yaratan şey cumhuriyetin kurulup devletin oluşturulmasıdır. Sonra devlete belirli bir kimlik verildi. Bu kimlik Türk kimliğiydi. Sonra bu kimliğin verildiği ulus adına bu devlet tarafından bir modernleşme projesi yürütüldü. Devletin kurulması ve modernleşmenin başlatılması, “egemen olmayan”ın yaratılması ile aynı sürece tekabül etmekteydi. Türkiye egemen bir devlet haline gelince, birden bire Türk ulusu egemen güç haline geldi. Modernleşme projesi bu egemen gücün damgasını aldı. Ve modernleşme bu ulusu birleştirmenin aracı olarak kullanıldı. Türkiye’de modernleşme, tek parçalı Türk ulusu kimliğini taşıyan ulus devletin oluşturulması projesidir. Ve bir çok önemli açıdan Kürt kimliği ya anti-modern olarak ya da modernleşme önünde bir engel olarak tanımlandı. Ya da bir engel değilse de, sürece kendi kimliğini kaybetme pahasına dahil oldu. Yani, modernleşmenin burada, Türkiye’de, İran’da, Irak’ta ve Suriye’deki kurulma biçimi ve doğrudan ulus devletin yaratılması projesinin parçası haline gelmesi ve bu ulus devletin yaratılışının Kürtlerin ve Kürt kimliğinin karşısında konumlanması, Kürtlerin neden her zaman modernleşme süreçlerinin kıyısında kaldıklarını anlamamızı kolaylaştırır. Eğer kimliklerinden v zge meyi kabul etselerdi sürecin içerisinde, hatta tam merkezinde olabilirlerdi. Yani, şunu söylemek istiyorum; eğer burada ulus devletin kuruluşu/projesine hizmet etmeyen bir modernleşme süreci olsaydı, Kürtlerin kaderi oldukça ba a olurdu. Ve onların modernleşmeye karşı olan yaklaşımları da ba a olurdu. Şu soru oldukça ilginçtir; neden, örneğin, 1924’ten ikinci Dünya Savaşı sonrasına kadar Türkiye’de devlete karşı olan Kürt muhalefetinin ifadeleri din ve gelenek ilikle bağlantılıdır? Şeyh Said’e bakın, Dersim Hareketine bakın. Çok ilgi çekicidir. Sanırım bu hareketlenmeler içerisinde kendisini modernite projesiyle değil, ulus devletin kuruluşu projesiyle tanımlayan bir anti-laik unsur vardı.

Dini hareketlerle ili kilenen ulusalcılar için, Xoybun ve diğerleri için, mücadele ulus devlet yapılanmasına karşıdır. Fakat bu harekete katılan dini unsurlar ve g  ler için mücadele, laikleşmenin İslam karşıtı sonuçlarına karşıdır. Burada ve İran’da uygulanan belirli biçimdeki modernleşme dini gelenekselcili e

ve Kürt ulusalcılığına ait güçleri birleştirmiştir. Her iki durumda da, Türk devleti için, Kürt geri kalmıştır, dincidir, bağnazdır, anti-laiktir, modernite karşıtıdır, yeni eğitim karşıtıdır, Avrupa sürecine karşıdır vs. vs. demek kolaylaşır. Çünkü burada modernite projesinin başlatılması, Kürt kimliğinin reddi ile aynı zamanda olmuştur. Bu nedenle, bu projeye karşı olan muhalefetin, Türkiye’de aldığı şekil sürpriz değildir. Ve Kürt kimliğinin ifadelerinin, onun kültürel, siyasal ve toplumsal ifadelerinin, Türkiye ve İran’daki devlet merkezli modernleşme projelerinin kıyısında kalmış olması da sürpriz değildir. Eğer Türkiye ve İran, Fransa İngiltere ya da Amerika’nın yaşadığı türden bir kapitalist gelişim yaşamış olsalardı, Kürtlerin konumu bugün çok farklı olurdu. Devlet belirli roller oynamış olsa da bunlar devlet merkezli modernleşme projeleri değildi. Burada bunları detaylandırmak istemiyorum. Fakat burada, buna bir reaksiyon olmuştur. Bu bir reaksiyondur. Fakat, şunu da eklemeliyim. Bunun İran, Türkiye ve Irak’taki Kürt topluluklarında, Kürt toplumlarında Kürt entelijansiyası mentalitesi üzerinde şöyle bir etkisi olmuştur; Kürt Entelijansiyası moderniteyi modernleşme ile tanımlamaya çalışır, modernleşmeye karşı da oldukça pozitivist bir yaklaşımları vardır. Modernleşmeyi salt bilim, teknoloji vb. ile tanımlarlar. Örneğin, Kürtler arasında hiç kimse batıdaki gelişmelerin ve modernitenin köşe taşının haklar teorisi sorunu olduğunu söylemez. Bu onları ilgilendirmez. Onlar için önemli olan şey, yani onlara göre modernleşme, uçaklar demektir, tanklar demektir, binalar demektir, modern tuvaletler demektir, alışveriş merkezleri demektir vs. Ama, haklar, özgürlükler, zorunluluklar, ilişkiler, vatandaşlık kavramı, bunlar Kürt Entelijansiyası arasında gelişen yeni fenomenlerdir.

Yani, batıdan bahsettiklerinde onlar için önemli olan, batıdaki şeylerin ne kadar devasa olduklarıdır. Alışveriş merkezleri, uçaklar, güzel arabalar, elbiseler, temiz caddeler, inanılmaz güzellikte apartmanlar vb. ama haklar teorisi hakkında bir şey yok. Bu değişmek zorundadır. Hala, entelijansiya ve Kürt orta sınıfı, ki nihayet hızla gelişmektedir, modernleşmeye bu oldukça pozitivist bakış açısıyla bakmaktadır. Örneğin, orta sınıf bir aile için çocuklarının olabileceği en iyi şey, hepsinin ya doktor ya mühendis yada bilim insanı olmasıdır. Çünkü, tarih, siyaset, ekonomi vs okumak zaman kaybıdır. Ve bu, moderniteye karşı yaklaşımlarını da belirler. Teknolojik ilerleme, modern tıp, büyük ve hızlı arabalar, güzel binalar, evde sıcak su olması, elektrik, gaz, akar su vs ile tanımlanmış modernite... Bunların modernitenin önemli unsurları olduğunu reddetmiyorum. Ama tüm bunları mümkün kılan, burada konumuz olan şey, haklardır.

Ve paradoksal biçimde, bu hakları gündeme getiren de yine, Kürtleri insan haklarına ve vatandaşlık kavramına yönelten bu devlet temelli modernleştirici siya-

sal varlıkların baskıcı politikalarıdır. Kürtleri insan haklarının dili ile konuşma konusunda esinlendiren devlet karşıtı mücadelenin biçimleridir. Ulusalcılığın dili iyi olabilir, ama etkili değildir. Kamuoyunda etkili olan dil insan haklarının dilidir. Kürt ulusu adına konuşabilirsin, tamam. Bunu Diyarbakır'da yap. Ama önemli olan, eğer Kopenhag'da, Strasbourg'da ya da Paris'te konuşuyorsan insan haklarının dili ile konuşursun. Bu haklar meselesini yeni keşfediyorlar.

Tarihsel gerçekler ve şimdiki gerçekler*

fernand braudel

Demek ki ben -bu bir marifet değildi, ama birçok sorun çıkardı-, demek ki ben kapitalizm kelimesini anlamları ve ikirciklikleriyle birlikte, dünyanın ilk modernliğinin geniş alanına dahil ettim. Ona böylesine bir hüsnükabul göstermekte haklı mıydım? Onu birçok yüzyılı kapsayan özsel bir model haline getirmekte haklı mıydım? Bir model, yani karada inşa edilen, sonra denize indirilen bir cins gemi. Yüzüyor mu? Seyrediyor mu? Eğer öyleyse, taşıdığı açıklamanın geçerli olma olasılığı vardır. Anladığım biçimiyle kapitalizm, bu eser boyunca iyi bir “gösterge” olarak ortaya çıkmıştır. Onu izlemek, tabandaki sorunlara ve gerçeklere doğrudan ve yararlı bir şekilde yaklaşmak demektir: uzun süre; ekonomik hayatın bölümleri; ekonomidünyalar; yüzyıllık ve diğer dalgalanmalar; sınıf savaşı dememek üzere, birbirine karışmış ve karışan toplumsal hiyerarşi demetleri; veya egemen azınlıkların ısrarlı ve çeşitli rolleri; veya hatta endüstri devrimleri ... Öylesine ki, eğer bu son sayfeler bu patlayıcı kişiye, bu eserde ele alınan tüm sorunlar ve tartışmaların bu geometrik yerine ayrılmayacaksa, neye ayrılacaktır? Açıkçası, daha iyi bir seçim olamaz. Ama acaba, birkaç kelimeyle olsa bile, kanıtlarımızı, argümanlarımızı ve örneklerimizi yeniden ele almaya değer mi? Daha önce söylenen daha önce kanıtlanmış olmalıdır. Sanki kapıyı iyice kapatmak niyetiyle, bir eserin özünü yeniden sergileyen klasik sonuçlar, öyle sanıyorum ki, asla bir kerede ebediyete kadar geçerli olmak üzere yazılmamış, asla tamamlanmamış olan bir tarih kitabına uygun düşmemektedir.

Bu kadar uzun bir yolculuğun sonunda ben daha çok, kapıları ve pencereleri açma, evi havalandırma, hatta dışarı çıkma ihtiyacını duyuyorum. Yol alırken yalnızca önendüstriyel modernlik için geçerli olmakla kalmaması gereken (yoksa derin tarihe ulaşamaz) bir problematik inşa ettiğim için, onun modeli-

* Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, ss. 539-550

ni başka bir dönemin çerçevesine ve sularına dahil etmek isterim. Öyleyse sahne bu kadar değişirken, bugünkü dünyaya neden gelmesin ki? Yani gözü-müzün gördüğü, elimizin değdiği gerçeklere ve deneylere neden gelmeyelim ki? Eski tarihin büyüğü dünyasından çıkarak, bugünün yeniden kurmamızın gerekmediği manzaralarına geleceğiz: bunlar zenginlikleri ve karışıklıkları içinde bizim görüşümüze sunulmuşlardır.

Böylesine bir yolculuğun mantıksız hiçbir yanı olmayacaktır: tarihin gizli amacı, derin nedeni güncelliğin açıklanması değil midir?¹ Ve çeşitli insan bilimleriyle temas halinde olan günümüz tarihi, yavaş yavaş onlar gibi yaklaşık, tam olmayan, cevap vermeye hazır olduğu sorular sormaya, geçmişin olduğu kadar şimdinin de ölçüsü olmaya çalışan bir bilim haline gelmekte değil midir? İşte bana göre mümkün, yararlı ve hatta eğlenceli bir maceraya girmeye beni cesaretlendiren budur. Kutsal anakronizmanın meydana getirdiği yelpazeden fazla kaygı duymadan yapılan bir karşılaştırmanın raslantılarını, fazla vicdan azabına kapılmadan bir yana bırakalım. Şimdiki zamanın, geçmiş zaman boyunca yürüttüğümüz uzun bir araştırmanın içinden çıkan bizim için iyi bir yönelim tablosu, hatta eğer terim yerindeyse, bir gerçeklik tablosu olduğunu düşünüyorum.

Tabii ki şimdiyi tarihin ışığında açıkladığımı iddia etmiyorum. Yalnızca kullandığım açıklamaların ve sergileme yöntemlerinin bugünün çalkantılı suların halle geldiklerini gözlemek istiyorum. XIX. yüzyıl kapitalizminin çevresinde benim tarafımdan inşa edilen model, bugün hala yol almakta mıdır, aşıkâr ve şiddetli çelişkilere direnmekte midir? Bugünün dünü inkar etmediğini, tersine onu aydınlatıldığını ve bunun tersinin de geçerli olduğunu düşünüyorum: benzerlikler hiç de eksik değildir. Ancak bu süreklilik yalnızca Batı'yı, özgür denilen dünyayı kapsamaktadır; ve bu dünya artık, 1917'den önce olduğu gibi evrenin tümünü örtememektedir. Sosyalist ülkelerin tamamına erdirdikleri dramatik deneylerle, kapitalizm dünyanın çok bir parçasının üzerinde yok olmuştur. Demek ki günümüz dünyası aynı anda süreklilik, hem de süreksizliktir ve bu çelişki birbiri ardına gerçeğin sınırlarının ufkunda kalacaktır: uzun süreç yapısı olan kapitalizm; toplumsal karmaşa sektörü olan kapitalizm; yaşamını sürdüren veya sürdüremeyen kapitalizm (ama acaba kapitalizm yok olursa, kendiy-le beraber toplumlarımızın tüm eşitsizliklerini de götürecektir midir? Bundan kuşku duymaya hakkımız vardır); nihayet pazar ekonomisinden farklı olan kapitalizm, bana göre uzun araştırmamızın tanıklığı budur.

1 Emilie Callot, *Ambigüites et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, 1962, s. 107, Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 5. yay., 1964, s. 10'u zikrediyor.

uzun süre

Bu eser boyunca bir kapitalizmin, daha tarihin şafağından itibaren fiilen taslak halinde ortaya çıktığını, geliştiğini ve yüzyıllar boyunca kendini sürdürdüğünü savundum. Haklı olan Theodor Mommsen'dir.² Haklı olan Michael Ros-towtzeff'tir.³ Haklı olan Henri Pirenne'dir.⁴ İşaretler kapitalizmi çok önceden haber vermektedir: kentlerin ve mübadelelerin gelişimi, bir emek piyasasının ortaya çıkması, toplumun yoğunluğu, paranın yayılması, üretimin yükselmesi, uzak mesafe ticareti veya öylesi istenirse, uluslararası pazar... Hind MS 1. yüzyılda uzaktaki Endonezya-Filipinler'i ele geçirdiğinde veya oraya nüfuz ettiğinde; Roma Akdeniz'in tümünden daha fazlasını iktidarı altında tuttuğunda; Çin IX. yüzyılda kağıt parayı icat ettiğinde; Batı XI.-XIII. yüzyıllar arasında İç Deniz'i yeniden fethettiğinde; XVI. yüzyılla birlikte bir dünya pazarı taslak halinde ortaya çıktığında, "sermayenin hayat öyküsü" şu veya bu şekilde başlamıştır... Daha bilge olan birçok tarihçi XVI. yüzyılın, hatta tercihen XVII. yüzyılın gerisine gitmeyi reddederek, bir bakıma kapitalizmi endüstri devriminin müthiş patlamasıyla özdeşleştirmektedirler. Ama bu "dar" bakış açısı içinde bile dört veya beş yüzyıl kapsanmış olunmaktadır, demek ki bir uzun süre söz konusudur -bu kesinlikle, tamamen hareketsiz bir gerçeklik anlamına gelmemektedir. Uzun süre, değişimler ve geri dönüşler, bozulmalar, düzenlemeler, duraganlıklarla birlikte -sosyologlar yapılanmalar, yapı bozulmaları, yeniden yapılanmalar'dan söz etmektedirler-, tekrarlanan hareketlerin birbirlerini izlemeleridir. Bazen, çok ender de olsa, büyük kopuşlar olmaktadır. Ama ben haklı veya haksız yere, bu büyük sıçramalı değişim boyunca, kapitalizmin esas olarak kendine benzer bir şekilde kaldığını savunuyorum. Kural onun için ve doğası gereği, bizatihi değişme yoluyla ayakta kalmak değil midir? Kapitalizm nerede yer alırsa alsın, her dönemde insanların ekonomisinin olanaklarını sınırlandırdığını kabul ettiğimiz şu bir cins örtünün boyutlarına uygun

2 Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*'sinde ve bundan da fazlası, Marx'ın (Herr Mommsen'e) *Kapital*'deki eleştirileri boyunca, Berlin, Dietz Verlag, 1947-1951, II, s. 175, not 39, III, s. 359, not 47 ve s. 857, not 45. Esas cümle, "kapitalist tanımla en fazla benzerlik gösteren Antik tarımsal işletmeler olan Kartaca ve Roma işletmeleri, gerçek kapitalist işletmeden çok, plantasyonlardaki işletme tarzına benzemektedir. Burada biçimsel bir benzerlik vardır, ama kapitalist sistemi anlayan ve önce M. Mommsen gibi paraya dayalı herhangi bir ekonomide bulmayan herkese, tüm esas noktaları itibarıyla bir yanılsama olarak gözükmektedir..." (Le Capital, Editions Sociales, 1960, I, III, c. III, s. 168).

3 Özellikle *Storia economica e sociale dell' impero*, 1933, s. 66, Paul Weyne, "Vie de Trimalcion, in: *Annales E.S.C.*, XVI (1961), s. 237, tarafından tartışılıyor.

4 *Les Etapes sociales du capitalisme*'de özellikle tekrarlanan tavrı.

olarak, kaderinin ölçülerini büyültmeye veya daraltmaya hazır olarak, bu değişikliklerden beslenmektedir.

Kapitalizmi aşamalar veya birbirini izleyen sıçramalar halindeki bir değişim olarak düşünmek hatalı olacaktır: ticari kapitalizm, sınai kapitalizm, mali kapitalizm... Tabii ki, “gerçek” kapitalizmin üretime el koymasıyla, geç olarak başladığına inanılan, bir aşamadan diğerine sürekli gelişme olduğunu düşünmek de hatalıdır. Bu düşünceye göre, “gerçek” kapitalizm öncesinde yalnızca ticari kapitalizmden, hatta önkapitalizmden söz etmek gerekir. Fiili durumda ise, eskinin büyük “tüccar”larının asla uzmanlaşmadıklarını; aralarında fark gözetmeden aynı anda veya birbirinin peşi sıra ticaret, banka, finans, borsa spekülasyonu, “endüstriyel” üretim -verlagsystem veya daha da nadir olarak manüfaktürlerinki- alanlarında iş yaptıklarını gördük. Ticari, endüstriyel ve bankacılık yelpazesi, yani kapitalizmin çeşitli biçimlerinin biraradalığı Floransa’da daha XIII. yüzyılda, Amsterdam’da XVII. yüzyılda, Londra’da XVIII. yüzyıldan önce gelişmiştir. Makina kullanımı, endüstriyel üretimi XIX. yüzyılın başında kuşkusuz çok karlı bir sektör haline getirmiş ve bu durumda kapitalizm bu alana kitlesel olarak yönelmiştir. Ama oraya demir atmayacaktır. İngiltere’de pamuk boom’unun önceleri müthiş olan karları rekabet nedeniyle % 2-3’e düşünce, birikmiş sermaye çelik ve demiryolu gibi başka sektörlerle gitmiş; bundan da fazlası finans kapitalizmine, bankaya, hiçbir zaman olmadığı kadar faal olan borsa spekülasyonuna, uzak mesafe ticaretine, koloni sömürüsüne, devlet borçlarına vs. bir geri dönüş olmuştur. Ve bir kez daha uzmanlaşma yoktur: Fransa’da Wendeller demirhane sahibi, bankacı, Vosgelarda kumaş imalatçısı ve 1830’daki Cezayir seferi sırasında askeri donanım teslimatçısıdır.⁵

Öte yandan, XIX. ve XX. yüzyılların liberal ve rekabetçi kapitalizmi hakkında tüm söylenmiş olanlara rağmen, tekel kendi haklarını kaybetmemiştir. Yalnızca başka biçimlere, tröstlerden ve holdinglerden, 60’lı yıllarda dış şubelerini üç katına çıkartan ünlü Amerikan çokuluslu şirketlerine varana kadar koskoca bir biçimler dizisine bürünmüştür. 1973’te bu çokuluslulardan beş yabancı ülkeye yerleşmiş olan 187 tanesi “yalnızca Amerika’nın dış yatırımlarının dörtte üçünü gerçekleştirmekle kalmıyor; aynı zamanda ABD ihracatının üçte ikisini ve Amerikan piyasasındaki mamul mallar satışının üçte birini” gerçekleştiriyorlardı. Dışarıda endüstriler kurarak kendi ülkelerinin emekçilerine iş kaybettirmekle, ödemeler dengesi açıklarına katkıda bulunmakla ve uluslararası para spekülasyonunda, dolara karşı olanları da dahil, yıkıcı bir rol oynamakla suçlanan

5 Théodor Zeldin, *Histoire des passions françaises*, I, 1848-1945, 1978, s. 103

bu şirketler, Amerikan senatosunun yıllarca süren soruşturmalarına konu olmuşlardır -ama bugün hiç de kötü durumda değillerdir-. Bunlar da kuşkusuz her endüstriyel alanda (düşük ücret düzeyindeki ülkelerde yatırım yaparak) oynamaktadırlar, ama kısa vadeli kullanılabilir fonlarının ağırlığından ötürü zorunlu olarak finansal alanda kalmaktadırlar: “merkez bankalarının ve uluslararası para kuruluşlarının rezervlerinin iki katından fazlası”. Aslında bunların likiditelerinin % 2’sinin hareketinin nerede olursa olsun keskin bir para bunalımı yaratabilmeye yetmesine rağmen (Amerikan senato komisyonunun kanısı böyledir), ama aynı zamanda ticari alanda da olmak üzere, herhangi bir tabloda oynamaktadırlar. Nitekim çokuluslu şirketleri savunmak üzere, 1971’de bunların ABD üretiminin % 34’ünü gerçekleştirmelerine karşılık, ihracatın % 62’sini sağladıkları ileri sürülmüştür.⁶

Kısacası, kapitalizmin başlıca ayrıcalığı, dün olduğu gibi bugün de seçme özgürlüğü olarak kalmaktadır. Bu ayrıcalık aynı anda onun hem egemen toplumsal konumuna, hem sermayelerinin ağırlığına, hem borçlanma yeteneğine, hem haber ağına, hem de bunlardan hiç de geri kalmamak üzere, güçlü bir azınlığın arasında rekabet yüzünden ne kadar bölünmüş olurlarsa olsunlar hiçbir zaman eksik olma ve bir dizi kural ve işbirliği yaratan şu bağlantılara bağlıdır. Kuşkusuz kapitalizmin eylem alanı çok genişlemiştir, çünkü ekonominin tüm sektörleri onun için iyidir ve özellikle de üretim alanına geniş ölçüde girmiştir. Fakat nihayetinde tıpkı dün ticari ekonominin tümünü ele geçiremediği gibi, bugün de önemli miktarda faaliyeti kendi müdahalesinin dışında bırakmakta, onları küçük işletmelerin girişimi, zenaatkar işçilerin inadıyla, küçük insanların başlarının çarelerine bakmalarıyla kendiliğinden işleyen bir pazar ekonomisine terketmektedir. Demir atmaktadır, tahsisli av sahaları vardır: büyük gayrimenkul ve borsa spekülasyonu, büyük bankacılık, ağırlığı ve örgütlenmesi sayesinde ciddi bir fiyat saptama serbestisi elde ettiği büyük endüstriyel üretim, uluslararası ticaret fırsat çıktığında, ama yalnızca özel durumlarda-, tarımsal üretim ve hatta ulaşım -örneğin naylon bandıralarla her tür vergiden kurtulan ve devasa servetler oluşturan denizcilik şirketleri-. Ve madem ki seçebilmektedir, o halde kapitalizm her an dümen kırma yeteneğine sahiptir: bu onun hayatiyetinin sırrıdır.

Uyum sağlama kolaylıkları, çevikliği, tekrarlanan gücü kapitalizmi tabii ki tüm tehlikelerden korunmuş hale getirmemektedir. Büyük bunalımlar sırasında birçok kapitalist düşmekte, ama bazıları da ayakta kalmaktadır, bir kısmı da ala-

na yerleşmektedir. Çoğu zaman onların dışından gelen yeni çözümler yaratılmaktadır, çünkü icatlar çoğu zaman tabandan gelmektedir. Ama bunlar adeta otomatik olarak sermaye sahiplerinin eline geçmektedir. Ve sonunda ortaya yenilenmiş, çoğu zaman güçlenmiş ve eskisi kadar çevik ve etkin bir kapitalizm çıkmaktadır. Avenel vikontu zenginliğin zaman aktıkça, elden ele geçerek, aynı gayrimenkul mülkiyetinin üzerinde farklı malik “soy”larının birbirlerini izlemelerine şaşırmakta ve içtenlikle sevinmektedir.⁷ Haklıdır, ama bu intikaller nihayetle ne bireysel zenginliği, ne de bireysel mülkiyeti ortadan kaldırmaktadırlar. Kapitalizm için de olan budur: tamamen değişirken, sürekli olarak kendinin yerine geçmektedir. Amsterdam’ın en önemli iş adamı Henry Hope’un 1748’te, dördüncü İngiliz-Hollanda savaşından sonra ticaret hakkında söylediklerini, kapitalizme ilişkin olarak tekrarlayalım: “sık sık hastalanır, ama asla ölmez”.⁸

Toplum her şeyi kapsar

Hataların en kötüsü, kapitalizmin yalnızca bir “ekonomik sistem” olduğunu savunmaktır, oysa kapitalizm toplumsal düzen sayesinde yaşamakta, devletin hasmı veya işbirlikçisi olarak, onunla birlikte işleri karıştıran bir kişidir; ve bu hep böyledir; kültürün toplumsal yapının sağlamlığına getirdiği tüm desteklerden de yararlanmaktadır, çünkü eşitsiz paylaşılan, çelişkili akımlara yuva olan kültür, sonuçta her şeye rağmen en iyi unsurlarını kurulu düzenin desteklenmesi yönünde kullanmakta; onu savunurken kendilerini savunan egemen sınıfları tutmaktadır.

Bazen aralarında sürtüşen, bazen de birbirlerini destekleyen bu çeşitli toplumsal hiyerarşilerden -para, devlet, kültür hiyerarşileri- hangisi baş rol oynamaktadır? Buna daha önce verdiğimiz cevap verilecektir: bazen biri, bazen diğeri.

İşadamları şu anda siyasetin bu başrolü oynadığını, devlet iktidarının, onun yanında ne bankanın, ne de büyük endüstriyel sermayenin esamisinin okunmayacağı kadar büyük olduğunu söylemektedirler ve azman devletten, her şeyi ezen ve özel sektörün girişim gücünü, “yenileştirici”nin yararlı özgürlüğünü elinden alan devletten söz eden ciddi toplumsal yorumcular da kuşkusuz eksik değildir. Bu azmanı kendi alanına geri dönmeye zorlamak gerekmektedir. Ama

7 *Découvertes d'histoire sociale*, 1920, s. 58

8 Marteng Buist, *At Spes non fracta*, 1974, s. 431

bunun tersini, yani iktisat ve sermayenin her şeyi istila ettikleri, bireysel özgürlükleri ezdiklerine dair yazılanlar da okunacaktır. Gerçekte bu konuda yanılmıyoruz. Devlet ve sermaye veya en azından belli bir sermaye, yani büyük firmaların ve tekellerin sermayesi, tıpkı dün olduğu gibi bugün de mutlu bir evlilik sürdürmekte ve kendilerini işten iyi sıyırmaktadırlar. Sermaye eskiden olduğu gibi bugün de devlete az gelir getiren ve zahmetli işleri bırakmıştır: yollar, haberleşme, ordu, eğitim ve araştırmanın devasa harcamaları. Ona aynı zamanda kamu sağlığını, toplumsal güvenlik harcamalarının bir kısmını da bırakmıştır. Özellikle de, kendine kadar ulaşan akımlardan muazzam miktarlar alan, sonra bunları dağıtan, topladığından fazlasını harcayan, yani borçlanan bir makine olan devletin lütufları, muafiyetleri, yardımları ve cömertlikleri sayesinde yaşamaktadır. Sermaye açığa çıkan bu yeraltı kaynağının asla uzağında kalmamaktadır. “Özel sektörü belirleyecek olan bir girişim niteliğinin hükümet eyleminden ötürü engellendiğine dair efsaneye rağmen, geç kapitalizm (bugünkü kapitalizm, buna “olgun” kapitalizm adı da verilmektedir) devlete özgü faaliyet yelpazesi içinde, sistemin bütünüünün devamının aracını bulmaktadır”, tabii ki kapitalist denilen sistemin. Bu düşüncüyü Federico Caffè adlı bir İtalyan iktisatçıdan alıyorum,⁹ bu iktisatçı G. Offe’nin bugünkü Almanya’ya¹⁰ ve J. O’Connor’ın¹¹ 1977 ABD’sine ilişkin olan, birbirleriyle oldukça uyum gösteren kitaplarını değerlendirmektedir. Sonuçta, “tekelci kapitalizm” (J. O’Connor tarafından “rekabetçi sektör”ün zıddına konulmaktadır) işte vergisel avantajlar dağıtıcısı (kutsal yatırımı canlandırmak için) olan devletle olan iyi ilişkileri, onunla olan ortak yaşam sayesinde başarıya ulaşmaktadır. O’Connor’ın ileri sürdüğüne göre “devlet sektörünün (insanlara yardımcı olan devlet de dahil) büyümesi özel sektörün, özellikle de tekelci endüstrilerin genişlemeleri için vazgeçilmez nitelikte olmaktadır”. “Bıçımsel olarak ayrılmış olan ekonomik iktidarla siyasal iktidar” arasında “sıkı bir bıçımsel olmayan ilişkiler ağı bulunmaktadır”.¹² Hiç kuşkusuz. Ama sermaye ile devletin ittifakları bugüne ait bir şey değildir. Bu anlaşma modernlik yüzyıllarının içinden geçmektedir. Öylesine ki, devletin ayağının sürçtüğü her seferinde -1557’de Kastilya devleti, 1558’de Fransa’da monarşik devlet- kapitalizmin bunun darbesini yediği görülmektedir.

9 “Appunti sull’economia contemporanea: il dibattito attorno all’azione dello Stato nel capitalismo maturo”, in: *Rassegna Economica*, 1978, s. 279-288

10 C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, 1977

11 J. O’Connor, *La Crisi fiscale dello Stato*, 1977

12 Age., s. 13

Kapitalizmin kültürle olan ilişkileri daha da ikirciklidir, çünkü çok büyük zıtlıklar içermektedir: kültür aynı anda hem destek ve çelişki, hem de gelenek ve itirazdır. İtirazların canlı patlamalarının geçmesinden sonra, çoğu zaman güçsüz düştükleri doğrudur. Luther Almanya'sında Fuggerlerin, Welserlerin ve diğerlerinin büyük firmalarına yönelik itirazlar uzun sürmüştür. Kültür hemen her seferinde yerleşik düzenin korunmasına geri dönmekte ve kapitalizmin güvenciliğinin bir kısmını bu olgudan sağlamaktadır.

Bugün bize hala kapitalizmin rejimlerin en iyisi değilse bile, en az kötüsü olduğu, özel mülkiyete dokunmadığı ve bireysel girişimi teşvik ettiği (Schumpeter'in mucidine iltifat!) söylenmektedir. Onun lehine getirilen kanıtlar, aslında hedeften uzak olsa bile, geniş bir alana yayılan bir top atışı gibi dağılmaktadır. Böylece paranın aşikar adaletsizlikte bir yapı olduğu için, toplumsal eşitsizliğin lehindeki her tez ona yardımcı olmaktadır. Keynes 1920'de kayıtsız şartsız "zenginliklerin paylaşımındaki eşitsizlik"ten yana tavır koymaktaydı,¹³ ona göre ekonomik hayatın canlılığını sürdürebilmesi için vazgeçilmez nitelikte olan sermaye birikimini artırmanın en iyi yolu buydu. 11 Ağustos 1979 tarihli Le Monde'da "her türden eşitsizlikler doğal olgulardır, bunların inkarı ne işe yarar?" diye yazılmıştır.¹⁴

Bu tartışmalarda hiç günahları olmayan Fustel de Coulanges veya Ge Dumézil'e başvurma kadar, Konrad Lorenz'e¹⁵ atıfta bulunmak veya liberallerin kampına atılmak üzere Michelet'ye yönelik bir saldırı da dahil, her şey silah olabilir. Değişmediği varsayılan insan doğasından yardım beklenmektedir; böylece toplum da değişmez olacaktır; toplum her zaman adaletsiz, hiyerarşik, eşitsiz olmuştur. Böylece tarih yardıma gelmektedir. Hatta eski "görünmeyen el" efsanesi, her şeyi hiçbir iradesinin yapamayacağı kadar iyi bir şekilde, kendiliğinden ayarlayan piyasa bile olmamıştır. Bu efsane "bireysel çıkara hizmet etmenin genel çıkara hizmet etmek" olduğunu öğretmektedir, öyleyse "bırakınız yapsınlar ve en iyi olan kazansın!" Amerika self made man sloganıyla; servetini, şansını ve tüm ulusun örnek alacağı tavrını tek başına kuran adama ilişkin sloganla sarhoş olmuştur. Amerika ve diğer yerlerde böylesine başarılar tabii ki eksik değildir, ama en güçlü yanlarının dürüstlük olmamasının ötesinde,

13 Zikr. Paul Mattick, *Marx et Keynes*, 1972, s. 11

14 François Richard, *Injustice et inégalité*

15 René Rémond, "Nouvelle droite" ou droite de toujours", in: *Le Monde*, 20 Temmuz 1979

bunlar söylendiğinden daha nadirdirler. Hatta Sigmund Diamond¹⁶ ABD'deki bu sözümona self made men'in tıpkı XV. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki "burjuva" servetleri gibi, birçok kuşak boyunca inşa edilen aile servetlerinin onlara sağladığı sıçrama tahtalarını açığa çıkartmakla vakit geçirmiştir.

Ancak bu arada, XIX. yüzyılın ilk yarısının kapitalist rahatlığı ve bir bakıma XVI. yüzyılda karşı reformun reformasyon hareketinin saldırılarına karşı verdiği cevaplar gibi olan, yükselen sosyalizmin ateşli saldırılarına yönelik cevaplar ortadan yok olmuştur. Mantıken darbeler ve bunlara verilen karşılıklar birbirlerini izlerler. Ve her şey birbirine bağlı olduğundan, bugünkü ekonomilerimiz ve toplumlarımız derin kültür bunalımlarını yansıtmaktadırlar. 1968'in deneyi öğreticidir. Bu devrimin istemeden papası haline gelen Herbert Marcuse'ün,¹⁷ "1968'den bir bozgunmuşçasına söz etmek aptallıktır" demek hakkına sahiptir (23 Mart 1979). Bu devrim toplumsal yapıyı sarsalamış; alışkanlıkları, zorlamaları, hatta tevekkülleri kırmış; toplumsal ve ailesel doku, toplumun tüm katmanlarında yeni hayat tarzlarının ortaya çıkmalarına olanak verecek ölçüde parçalanmıştır. Bu nedenle de gerçek bir kültür devrimi olmuştur. Artık kapitalizm kepaze edilen toplumun içinde, kendine eskisinden daha kötü bir yer bulabilmekte; yalnızca sosyalistlerin ve ortodoks marksistlerin değil, aynı zamanda iktidarı tüm biçimleriyle yere vuran -kahrolsun devlet!- yeni grupların da saldırısına uğramaktadır.

Ama zaman geçmektedir: on yıl, toplumların yavaş tarihi için hiçbir şey, bireylerin hayatı için çok şeydir. İşte 1968'in aktörleri, yavaşlığının muazzam bir direnme ve özümleme gücü verdiği sabırlı toplum tarafından yeniden ele geçirilmişlerdir. Toplumun sıkıntısını en az çektiği şey atalettir. Demek ki kesinlikle bir başarısızlık yoktur; açık bir başarı vardır, buna yakından bakmak gerekmektedir. Zaten kültürel alanda açık başarılar, açık kırılmalar var mıdır? Rönesans ve Reform muhteşem ve uzun soluklu kültür devrimi olduklarını, birbiri ardına patladıklarını iddia etmektedirler. Roma ve Yunan'ı Hristiyan uygarlığına yeniden dahil etmek ve Kilise'nin dikişsiz cübbesini yırtmak bile patlayıcı bir operasyondur ki, bu elbise konusu çok daha büyük bir patlamadır. Oysa sonunda her şey yatışmakta, varolan düzene katılmakta ve yaralar iyileşmek-

16 En önce: *The Reputation of the American Businessman*, 1955, ve *The Image of the American Entrepreneur: transformation of a Social Symbol*, 1963

17 *Match*, 23 Mart 1979

tedir. Rönesans Machiavelli'nin Hükümdar'ı ve Karşı Reform ile sona ermiştir. Reform hareketi egemen ve son derece kapitalist yeni bir Avrupa'yı özgürleştirmiş; Almanya'da merkezi hükümdarların katılığıyla sona ermiştir -bu hüznü bir sonuçtur-. Köylüler Savaşı (1525) sırasında Luther isyancıların davasına ihanet etmiş değil midir?

kapitalizm yaşayacak mı?

Boris Porchnev birkaç yıl kadar önce beni ve diğer "burjuva" tarihçilerini (bundan Batılı tarihçileri anlayınız) kapitalizmin kökenleri ve ilk gelişmelerine ilişkin olarak çok fazla konuşurken, sonuyla meşgul olmadığımızdan ötürü dostça eleştiriyordu.¹⁸ En azından benim birkaç mazeretim var. Ben kendimi ilk modernlikle sınırladığım için, eğer kapitalizm XVIII. yüzyılın sonunda tam bir atılım içinde olduysa, bu benim kabahatim değildir. Öte yandan kapitalizm bugün Batı'da bunalımlar ve beklenmedik talih değişikliklerinden geçiyorsa da, hemen yarından itibaren can çekişmeye başlayacak bir "hasta adam" olduğunu sanmıyorum. Kuşkusuz artık, Marx'ın bile ona karşı duyduğunu gizleyemediği hayranlığı uyandırmamaktadır; artık Max Weber veya Werner Sombart'ın gördükleri gibi, bir evrimi tamamlayan sonuncu safha olarak görülmemektedir. Ama bu, sürtüşmesiz bir evrimle onun yerine geçecek bir sistemin, ona bir kardeş gibi benzeyeceği anlamına gelmemektedir.

Nitekim ben, tamamen yanılma olasılığıyla birlikte, kapitalizmin "içsel" bir bozulmayla kendiliğinden çözülebileceğine inanmıyorum; böylesine bir çöküş için aşırı şiddette bir dış şok ve inanılır bir ikame çözümü gerekecektir. Bir toplumun devasa ağırlığı ve devamlı teyakkuz halindeki egemen bir azınlığın direnci -ki bu azınlık bugün dünya ölçeğinde bir dayanışma içindedir- söylevler ve ideolojik programlardan veya anlık seçim başarılarından ötürü kolayca yol alamamaktadır. Dünyadaki tüm sosyalist zaferler dış bir darbeden ve görülmemiş şiddet hareketlerinden yararlanmışlardır: 1917 Rus devrimi, 1945 Doğu Avrupa rejimleri, 1947 Çin devrimi, 1959 Küba gerillalarının zaferi, 1976 Vietnam'ın kurtuluşu. Üstelik bu hareketler sosyalizmin geleceğine tam bir güvene dayanmaktaydılar, oysa bu gelecek bugün daha belirsizdir.

1970'li yıllarda başlayan bugünkü bunalımın kapitalizmi tehdit ettiğini kimse inkar etmeyecektir. Bu bunalım 1929'dakinden daha farklı bir vahamet içermektedir ve en büyük firmalar muhtemelen içine yuvarlanacaklardır. Ama ka-

pitalizm sistem olarak bu bunalımı atlatacak tüm şanslara sahiptir. Ekonomik açıdan (ideolojik açıdan demiyorum), bu bunalımdan güçlenmiş olarak bile çıkabilir.

Nitekim örendüstriyel Avrupa'da bunalımların olağan rollerinin neler olduklarını gördük. Küçükleri (kapitalist ölçekte küçük), ekonominin keyifli olduğu zamanlarda ortaya çıkan narin işletmelerle, bunun tersine yaşlanmış olanlarını yoketmek, böylece rekabeti güçlendirmek değil de, hafifletmek ve ekonomik faaliyetlerin esas bölümünü birkaç elde yoğunlaştırmak. Bu bakış açısından, bugün de hiçbir şey değişmemiştir. Ulusal düzeyde olduğu gibi, uluslararası düzeyde de kağıtlar yeniden dağıtılmakta, "yeni kart"lar açılmaktadır, ama bu iş en güçlülerin yararına olmaktadır ve ben, Jacques Ellenstein'le geçenlerde yaptığı bir tartışmada, "bunalımlar kapitalizmin gelişmesi için elzemdir; enflasyon, işsizlik vb. (bugün) kapitalizmin merkezileşmesini ve yoğunlaşmasını teşvik etmektedir. Bu yeni bir gelişim safhasının başlangıcıdır, ama kapitalizmin nihai bunalımı değildir" diyen Herbert Marcuse'le¹⁹ aynı fikirdeyim. Nitekim merkezileşme ve yoğunlaşma, toplumsal ve ekonomik mimarilerin sessiz yapıcıları ve yıkıcılarıdır. Fiat yönetim kurulu başkanı Giovanni Angelli daha 1968'de kehanette bulunmaktaydı: "yirmi yıl içinde dünyada herhalde 17 otomobil markası kalacaktır". Ve bugün 9 grup tek başlarına, dünya üretiminin % 80'ini ellerinde tutmaktadırlar. Yüzyıllık bunalımlar (daha önce de söylediğim gibi, şu andaki bunalım bana bunlardan biriymiş gibi geliyor) üretim, talep, kar, istihdam vb. yapıları arasındaki büyüyen uyumsuzlukları cezalandırmaktadırlar. Arızalar meydana gelmekte ve zorunlu hale gelen yeni ayarlamalar esnasında bazı faaliyetler solmakta veya ortadan silinmektedir. Fakat aynı zamanda, ayakta kalanların çıkarına olmak üzere, yeni kar olanakları çıkmaktadır.

Büyük bunalımlar bir de üstelik uluslararası boyuttaki başka bir yeniden dağılımı teşvik etmektedirler. Burada da en güçsüzler daha da zayıflamakta; dünya egemenliği bazen el ve coğrafi alan değiştirse de, en güçlüler daha da güçlenmektedirler. Dünya son onyıllar esnasında derinlemesine değişmiştir ve bu birçok biçimde olmuştur: Amerikan ekonomisinin ABD'nin güneyine ve batısına doğru kayması söz konusudur (bu olgu birçok diğeri arasında, New York'un gerilemesine neden olmuştur). Öylesine ki, Jacques Attali²⁰ (1979) "dünyanın merkezinin Atlantik'ten Pasifiğe kayması"ndan, bir cins ABD-Japon-

19 Bkz. not 17

20 *L'Express*, 9-15 Haziran 1979

ya ekseniiyle birlikte sözedeabilmektedir. Petrol üreticisi ölkelerin yeni zenginlikleriyle birlikte üçüncü dünyada bir kırılma meydana gelmiştir; bunların zenginliğinin yanı sıra diğeer azgelişmiş ölkelerin sefalet ve güçlükleri artmıştır. Ama aynı zamanda, geniş ölçekte dışarıdan yürütölen bir hareketle (Batılı şirketler ve bunlardan daha çok çokuluslular tarafından) daha dün hammadde sağlayıcısı rolü verilmiş olan bu ölkelerin endüstrileşme yoluna girdikleri görölmüşür. Kısacası kapitalizm, Batı ekonomi-dünyasının uzun zamandan beri egemen olduğı dünyanın geniş bir kesimindeki siyasetini gözden geçirmek zorundadır. Bu sömürölebilir, düşük hayat düzeyinde olan bölgeler, muazzam Latin Amerika, sözümona özgür oldu denilen Afrika'dır, aynı zamanda Hindistan'dır... Hindistan kuşkusuz belirleyici bir aşamayı ardında bırakmıştır, çünkü kıtlığın tehditlerine alışkın olan bu ölkö (1943'teki kıtlık Bengal'de 3 veya 4 milyon kişinin ölümine yol açmıştır) öylesine tarımsal gelişmeler kaydetmiştir ki, iki veya üç iyi hasadın da yardımıyla, 1978'de ilk kez önemli bir fazla vererek, beklenmedik ve çözümsüz stoklama sorunlarından ötürü buğday ihraç etmek zorunda kalmıştır. Ancak henüz, Hindli köylü kitlesini made in India mamul malların alıcısı haline getirecek belirleyici dönemde değiliz: sefalet genelliğini sürdürmekte ve nüfus yıldı 13 milyon artmaktadır!²¹ Bunun sonucu olarak, kapitalizmin yeni üçüncü dünyaya egemen olması için gereken yolları örgötmeyi bir süre daha becerebileceğine veya yenilerini bulacağına bahse girelim. Ve bu kapitalizm geçmişin korkunç güçlerini, kazanılmış konumlardan gelen güçleri kullanmayı bir kez daha bilecektir.

Marx "gelenek ve eski kuşaklar yaşayanların beyni üzerine kabus gibi çökmektedirler" diye yazmaktaydı, biz ise bu canlıların varoluşlarının üzerine de çöktüklerini söyleyeceğiz. Jean-Paul Sartre eşitsizliğin yokolacağı, bir insanın başka bir insana egemen olamayacağı bir toplumun düşünö kurabilir. Ama bugünkü dünyanın hiçbir toplumu henüz gelenekten ve ayrıcalığın kullanımından vazgeçmiş değildir. Bu vazgeçmeyi elde edebilmek için tüm toplumsal hiyerarşileri yere çalmak gerekir; ve yalnızca para hiyerarşilerini değil, yalnızca devlet hiyerarşilerini değil, yalnızca toplumsal hiyerarşileri değil, aynı zamanda geçmişin ve kültürün dağınık ağırlıklarını da yerle bir etmek gerekir. Sosyalist ölkeler örneği, tek bir hiyerarşinin yok edilmesinin -ekonomik olanının- ortaya zorluk dağları çıkardığını ve eşitliği, özgürlüğü, hatta bolluğı sağlamaya yetmediğini kanıtlamaktadır. Berrak bir devrim -ama böyle bir devrim olabilir mi ve eğer mucizeyle olabilirse, her zaman çok ağır basan koşullar onun

böyle bir ayrıcalığı sürdürmesine olanak verirler mi?– yıkılması gereken her şeyi yıkmakta ve korunmaya değer her şeyi korumakta büyük güçlük çekecektir: tabanda özgürlük, bağımsız bir kültür, düzmece olmayan bir pazar ekonomisi, artı biraz kardeşlik. Bu çok şey istemek olacaktır. Üstelik kapitalizm ne zaman gündeme getirildiyse, bu ekonomik güçlük dönemi olmakta ve bu burada, her zaman güç ve bunalıcı geniş bir yapı reformu bolluğa, hatta aşırı bolluğa ihtiyaç duymaktadır. Bugünün üssel edalı nüfus artışı, artığın eşit dağılımını kolaylaştıracak yönde hareket etmemektedir.

gerçekten sonuca varmak için: kapitalizm pazar ekonomisine karşı

Çeşitli biçimleriyle kapitalizm ile “pazar ekonomisi” arasındaki, bana göre kuşku duyulması olanaksız olan ayırım, tam anlamını nihayetinde işte her şeyden önce bu siyasal düzlemde almaktadır.

Geçen yüzyılın büyük kapitalist yükselişi kuşkusuz, Marx tarafından bile, Lenin tarafından bile, esas olarak sağlıklı bir rekabetçilik olarak tasvir edilmiştir. Bu yanılışmaların, mirasların, eski yargı hatalarının etkisi midir? XVIII. yüzyılda “asalak” bir soyluluğun bedava ayrıcalıklarının karşısında, ticari ayrıcalıklar henüz emeğin adil ücreti olarak kabul edilmekteydiler; devlet tekeli büyük kumpanyalar (Hindler kumpanyaları tarzında) döneminden sonra XIX. yüzyılda basit ticari serbesti gerçek rekabetin eşanlamlısı olarak gözükebilirdi. Öte yandan, endüstriyel üretim (ki ancak kapitalizmin bir sektöründen ibarettir) çoğu zaman, geniş ölçekte rekabete dayalı küçük işletmelere ait bir işti; bu küçük işletmeler bugün de hala rekabetçidirler. Bunun sonucunda kamu yararına hizmet eden klasik girişimci imgesi tüm XIX. yüzyıla egemen olurken, onunla birlikte serbest mübadele ve bırakınız yapınlar’ın erdemleri de alkışlanmıştır.

Şaşırtıcı olan nokta, böylesine imgelerin siyaset ve gazetecilik dillerinde, ekonomi eğitimi ve halka indirilmesinde hala varlığını sürdürmesidir; oysa uzmanlararası tartışmalara, daha 1929’dan önce kuşku dahil olmuştur. Keynes kendi hesabına aksak rekabetten sözlemekteydi; günümüz iktisatçıları daha da öteye gitmektedirler: onlara göre pazar fiyatları ve tekel fiyatları vardır, yani tekelci bir sektör ile “rekabetçi bir sektör”, demek ki iki kat. Bu çifte görüntü J. O’Connor’da olduğu kadar Galbraith’de de açıkça görülmektedir.²² Öyleyse bugün

22 F. Café, *art. cit.*, pp. 285-286’dan O’Connor’a göre, J. K. Galbraith, *La Science économique et l’intérêt général*, 1973, *passim*. “L’univers du marché concurrentiel”, s. 12

bazı kişilerin rekabetçi sektör olarak adlandırdıklarına pazar ekonomisi demek hatalı mıdır? Zirvede tekeller, altta küçük ve vasat işletmelere ayrılmış rekabet bulunmaktadır.

Bu ayırım, tartışmalarımızda henüz yaygınlık kazanmamıştır, ama kapitalizm adı ile üst katları işaret etme adeti yavaş yavaş yerleşmektedir. Kapitalizm giderek en üst'ü bildiren bir ad haline gelmektedir. Örneğin Fransa'da halkın intikam duyguları kime karşı yükselmektedir? Tröslere, çokuluslulara karşı; bu yukarıyı ve doğru noktayı nişanlamaktır. Gazetemi aldığım dükkân kapitalizme ait değildir, sadece onun zinciri içinde yer almaktadır, mütevazî dükkânın bağımlı olduğu bir zincir olduğunda. Zenaatkar atelyeleri ve küçük bağımsız işletmeler de kapitalizm içinde yer almaktadırlar; Fransa'da bunlara bazen 49'lar denilmektedir, çünkü bunlar sendika ve vergi sorunlarından ötürü, eşik olan 50 çalışan sayısını geçmek istememektedirler. Bu küçük işletmeler, bu minik birimler çok kalabalıktır. Fakat bunlar onları ve bizi meşgul eden sorunu aydınlatan geniş ölçekli çatışmalarda, geniş kitleler olarak farkedilmektedirler.

Örneğin, New York'ta 1970 bunalımından önceki iki on yıl esnasında, o sıralarda dünyanın birinci endüstri kenti olan şehir, ticari ve sınai özünü oluşturan, çoğu zaman yirmiden az ortaklı küçük işletmelerin -devasa konfeksiyon sektörü, yüzlerce matbaa, çok sayıda gıda üreticisi ve oldukça çok sayıda yapı müteahhidi- birbiri ardına gerilemelerine tanık olmuştur. Yani sonuçta, birimlerin sürüttükleri ve aynı zamanda birbirlerine yaslandıkları gerçek bir "rekabetçi" dünya. New York'un örgütlenmesinin bozulması, eskiden orada imal edilen, orada stoklanan, tüketicinin talep edebileceği her şeyin kentte bulunmasına olanak veren bu binlerce işletmenin ortadan silinmelerinden kaynaklanmıştır. Bunların yerine geçen ve kent dışında yer alan büyük fırınlar, bu evreni büyük üretim birimlerinin lehine olmak üzere tahrip etmiştir. Eski bir firmanın New York okullan için kentte imal ettiği ekmek, şimdi New Jersey'den gelmektedir...²³

İşte dünyanın en "ileri" ülkesinin kalbinde, minik mevcutlarıyla ve kişiselleşmiş bir iş yönetimiyle, açıkçası kullanımdan düşmüş rekabetçi bir ekonominin ne olabileceğine dair iyi bir örnek. Bu rekabetçi kesim New York'u çölleştirerek, telafisi olanaksız bir boşluk içinde bırakarak ortadan silinmiştir. Ama bugün bu evrenlerden, hala yaşamlarını sürdürenleri vardır. Floransa yakınlarındaki büyük dokumacılık merkezi Prato, bildiğim en iyi örnektir; burası çok küçük, her işi yapabilen ve gerekli her değişime uyum sağlayabilen, moda ve

konjonktür akımlarını bazen bir cins verlagsystem'i andıran eski uygulamalarla hemen izleyebilen işçileriyle, gerçek bir canlı küçük işletmeler polip öbeğidir. İtalya'da büyük dokuma firmaları bugünkü regresyondan sıkıntıya düşmüşlerken, Prato'dakiler hala tam istihdamdadırlar.

Ama benim amacım örnekleri çoğaltmak değildir. Amacım yalnızca, ekonominin az çok kalın bir alt marjının bulunduğunu işaret etmektir -ona ne ad vererseniz veriniz, ama o vardır ve bağımsız birimlerden oluşmaktadır-. Bu durumda aceleyle, kapitalizmin toplumsalın tümü olduğunu, toplumlarımızın tümünü kapsamına aldığını söylemeyiniz. Prato'daki küçük bir atelye, tıpkı bugün New York'ta iflas halindeki bir matbaa gibi, gerçek kapitalizm kategorisine konulmaması gereken bir unsurdur. Bunu yapmak ne toplumsal düzlemde, ne de ekonomik yönetim düzleminde haklıdır.

Nihayet, rekabetçi sektör de kendi hesabına, yukarlardaki kapitalizmin bir yana bıraktığı, hatta terkettiği her şeyi ele geçirememektedir. Bugün hala tıpkı XVIII. yüzyılda olduğu gibi, iktisatçıların dediğine göre, bugünkü dünyanın endüstrileşmiş ülkelerindeki faaliyetlerin % 30-40'ına kadar olan bölümünü temsil eden geniş bir zemin kat bulunmaktadır. Yakınlarda hesaplanan ve genişliği itibariyle şaşırtıcı olan bu hacim pazar dışının, devlet denetiminin dışında kalanın, kitlenin, hizmet ve mal takasının, "korsan çalışma"nın, ev kadınlarının faaliyetinin- Aquinolu Aziz Tommaso'ya göre *economia pura* olan bu ev ekonomisi günümüzde hala sürmektedir- toplamıdır. Eski önemini kabul ettiğim, katlar halindeki ekonominin "üç bölümlülüğü" bugün için bir model, bir gözlem tablosu olmaya devam etmektedir. Ve rakamları içinde, toplumlarımızın bu zemin katını hesaba katmayan istatistiklerimiz, eksik bir çözümleme olmaktadır.

İşte toplumlarımızı tepeden tırnağa kapitalist bir "sistem" olarak gören bakış açısında gözden geçirilmesi gereken birçok nokta. Bunun tamamen tersine, kısaca konuşmak üzere söylemeliyim ki, kendi altındakiyle çelişki içinde olan kapitalizmle, gerçek-kapitalizm-olmayan arasında canlı bir diyaletik vardır. Büyük firmaların küçük firmalara hoşgörü gösterdikleri, isterlerse onları bir lokmada yutacakları söylenmektedir. Ne de iyi kalpliymişler! Stendhal de tamamen aynı düşünce yapısı içinde, Rönesans döneminin çok gaddar İtalya'sında, büyük kentlerin iyi huylu olduklarından ötürü daha küçüklere hoşgörü gösterdiklerini düşünmekteydi. Ben büyük kentlerin, onlara hizmet eden küçük kentler olmadan yaşayamayacaklarını söyledim (ve muhtemelen haklıyım). Devasa firmalara gelince, bunlar Galbraith'e göre cüce firmalara saygı göstereceklerdir, çünkü bunlar küçük ölçeklerinden ötürü daha yüksek üretim maliyetlerine sahiptirler ve böylece piyasa fiyatlarının, büyük firmaların kar marjı-

nı artıracak bir şekilde saptanmasına olanak vermektedirler. Sanki bu büyük firmalar fiyatlarını istedikleri gibi belirleyemez ve karlarını şişiremezlermiş gibi! Fiili durumda bunlar kendilerinden daha küçük birimlere bir yandan ve her şeyden önce, her toplumun yaşamak için vazgeçilmez nitelikte olan ve kapitalizmin de deva olamadığı az çok vasat binlerce işten kurtulmak; öte yandan da XVIII. yüzyıl manüfaktürlerinin kendi etraflarına yayılmış zenaatkar atelyelerine sürekli olarak başvurdukları gibi, büyük firmalar da bazı işleri onlara bitmiş veya yarı bitmiş mamuller teslim eden alt yükleniciler gerektiğinden ihtiyaç duymaktadırlar. Bugün Savua'daki zenaatkar fabrikaları çok uzaktaki fabrikalar için çalışmaktadırlar. Al satıcılar ve araçlar için de yer vardır... Tüm bu alt yükleniciler zincirleri, tabii ki kapitalizme doğrudan bağımlıdırlar, ama bunlar yalnızca özel bir küçük girişim sektörü oluşturmaktadırlar.

Zaten eğer kapitalizm ile alt marjı arasındaki çatışma tamamen ekonomik düzlemde olsaydı -ki durum böyle değildir- birarada yaşama onu kendiliğinden çözerdi. Bu, yakınlarda yapılan bir iktisatçılar kollokyumunun vardığı sonuçtur.²⁴ Ama hükümetin siyaseti işe karışmaktadır. Birçok Avrupa ülkesi sonuncu savaştan beri, ekonomik gecikmişliğin bir işareti ve kalıntısı sayılan küçük girişimi, tıpkı New York'ta olduğu gibi elemeyi hedefleyen bilinçli bir siyaset uygulamıştır. Devlet tekeller yaratmıştır; bir örnek vermek gerekirse, Fransa Elektrik Kurumu bugün devlet içinde devlet sayılmakta ve bazı yeni enerji biçimlerinin atılımını engellediği söylenmektedir. Ve devlet kredileriyle öncelikli yardımlarından yararlananlar özel sektörün büyük firmaları olurken, bankalar aldıkları emirler üzerine, küçük işletmelere kredileri kısımtadırlar -bu onları bitkisel hayata ve yokolmaya mahkûm etmek demektir-.

Bundan daha tehlikeli bir siyaset olamaz. Bu, sosyalist ülkelerin hatasının başka bir biçim altında tekrarlanması demektir. Lenin "küçük ticari üretim hergün, her an kapitalizme ve burjuvaziye kendiliğinden can vermektedir... Küçük işletmenin ve mübadele serbestisinin sürdüğü yerde kapitalizm ortaya çıkmaktadır" demiyor muydu?²⁵ Hatta şu söz ona ait sayılmaktadır: "kapitalizm köy pazarında başlar".²⁶ Sonuç: kapitalizmden kurtulmak için, bireysel üretimi

24 İnsan Bilimleri Evi ve Milano Poconci Üniversitesi tarafından 22-23 Şubat 1979'da düzenlenen Paris kollokyumu: Avrupa ekonomik sistemi içinde küçük ve orta işletmeler. Buradaki gösterim Prof. Francesco Brambilla'ya aittir.

25 Zikr. Basile Kerhlay, *Le Marchés paysans* en U.R.S.S., 1968, s. 113-114. Lénine, *Œuvres*, t. XXXI, s. 7-8 ve t. XXXII, s. 196, 268, 273

26 *Temps Modernes*, Ekim 1957, s. 681

ve mübadele serbestisini kökünden sökmek gerekir. Lenin'in bu işaretleri aslında, pazarın muazzam yaratıcı gücüne; mübadelelerin, zenaatların ve bana göre başının çaresine bakmanın oluşturduğu alt kesimine sunulan bir saygı değil midir? Ekonomi için yalnızca temel bir zenginlik olmakla kalmayıp, aynı zamanda bunalım, savaş, ekonominin yapısal değişiklik gerektiren ciddi arızaları esnasında geri çekilinecek bir konum olan, yaratıcı bir güç. Donanımı ve örgütünden ötürü felcolmayan zemin kat, her zaman yol almaya hazırdır; kaynakların, doğaçlama çözümlerin, aynı zamanda icatların da alanıdır, ama bu luşlarının en iyileri çoğu zaman sermaye sahiplerinin eline geçmektedir. İlk pamuk devrimini yapanlar kapitalistler değildir, her şey minik ve dinamik işletmelerden itibaren yola çıkmıştır. Bugün durum çok mu farklıdır? Fransız kapitalizminin büyük temsilcilerinden biri bana, geçenlerde şöyle demişti: "mucitler hiçbir zaman servet edinemezler".²⁷ Devretmek zorundadırlar. Ama gene de icat edenler onlardır! Ve M.I.T'nin bir raporu, son onbeş yıl esnasında ABD'de yaratılan istihdamın yarısından fazlasının, 50'den daha az işçi çalıştıran küçük işletmeler sayesinde olduğunu açıklamakta değil midir?

Nihayetle pazar ekonomisi ile kapitalizm arasındaki ayırımı açıkça kabul etmek, bizi, siyaset adamlarının sanki tekellere tam serbesti bırakınca pazar ekonomisi korunmazmış veya ulusallaştırmadan bu tekellerden kurtulamazmışız gibi, bize ya hep, ya hiç biçiminde sundukları tercihten kurtulmak demek değil midir? Prag baharının programı -tepede sosyalizm, tabanda özgürlük, "kendiliğindenlik"-, insanları işgal eden çifte bir gerçekliğe karşılık çifte bir çözüm olarak ortaya çıkmıştı. Ama hangi sosyalizm işletme serbestisini ve hareketliliğini koruyabilir? Önerilen çözüm Sermaye'nin tekelinin yerine, Devlet'in tekeli geçirmekten ibaret olarak kaldıkça yani sonuçta birincinin hatalarını ikincisine eklemek oldukça, solun klasik çözümlerinin seçmenlerde heyecan uyandırmayışına kim şaşabilir ki? Eğer ciddi ve dürüst bir şekilde aranacak olursa, pazar sektörünü genişletecek ve egemen gruba tahsis edilmiş olan avantajları onun hizmetine verecek ekonomik çözümler hiç de eksik olmayacaktır. Ama zorluk esas olarak burada değildir, zorluk toplumsal düzlemde. Aynı şekilde, bir ekonomi-dünyanın merkezindeki ülkelerden, ulusal ve uluslararası düzlemdeki ayrıcalıklarından vazgeçmeleri beklenemeyeceği için, Devlet ile Sermaye'yi birbirlerine ortak eden ve uluslararası bir destek sağlamış olan egemen grupların oyun oynamayı ve el değiştirmeyi kabul edecekleri umulabilir mi?

30 Ekim 1979

kürt modernleşmesinde ekonomi boyutu

ehmed pelda

mekansal yapı ve ekonomi

İktisadi faaliyetlerin tek zemininin görülebilir ve tüketilebilir doğal kaynaklar olduğu, üretim ilişkilerinin bu kaynaklara bağlı insan ve canlı hayvan gücüne dayandığı bir ekonomik yapıda coğrafya faktörü nerdeyse tek belirleyicidir. Burada insan unsuru veya bireyin iradi belirleyiciliği çok sınırlıdır. Yapabileceği tek şey bulunduğu coğrafyayı gözleme, kaynaklarını tanıma, deneme ve kullanmaktan ibarettir. Bu coğrafi yapının iklim, bitki örtüsü, yüzeyi, barındırdığı hayvan ve türleri yani genel anlamda populasyonun niteliği insanın fonksiyonunu biçimlendirmektedir. Sadece beslenme değil, barınma, korunma ve güç kullanma konularında bir bireyin hem kendini geliştirmesi, hem içinde bulunduğu topluluğun potansiyel enerjisini organize ederek dinamik ve üretilebilir kılması hem de araçlar yapması kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Çeşitlilik arz eden ve bunu dayatan bir doğal popülasyonda uygarlığın zeminin şekil bulması da şaşırtıcı değildir. Gerçekten Kürtlerin atalarının yaşadığı coğrafya farklılık arz eden yer şekilleri ve bulunduğu bölgenin eski dünya yüzeyindeki konumu nedeniyle uygarlığın doğuşunda adeta bir düğüm noktası olmuştur. Şöyle ki, yüksek dağlar, platolar ve bunların eteklerinde yer alan ovalar; iklimin şekillenmesinde, bitki örtüsünün çeşitlilik kazanmasında ve değişik hayvan türlerinin bir arada yaşamasında belirleyici olmuştur.

Mikroklima iklimin yaygın olduğu coğrafyada iktisadi faaliyetler ve toplumsal şekillenme eş zamanlı gelişmiş, bununla birlikte türdeş bir yapının oluşmasına da kaynaklık etmiştir. Tarihin hemen her döneminde yüksek dağlarda ormancılık, plato ve yaylalarda hayvancılık ve ovalarda tarımsal faaliyetler eşzamanlı olarak süregelmiştir. Bu farklı bölgelerin üreticilerinin birbirleriyle ilişki ve etkileşimleri toplumsal şekillenmenin yapılanmasında ve dinamizm kazanmasında rol oynadığı gibi farklı üretim alanlarında kazandıkları deneyimlerin birbi-

rine aktarılması ve bunun da alet üretimi, düşüncenin gelişimi, toplumsal işbölümü ve örgütlenmenin ilerlemesinde etkili olduğu belirtilebilir.

Daha somuta indirgendiğinde, üç büyük kıtanın kesişim noktası olan Kafkasya'dan, Anadolu ve Akdeniz'e, Mezopotamya'dan, Hindistan ve Arap Çöllerine uzanan yolların düğüm noktası Zağroslardır. Farklı anlamlar ve isimlendirmeler yapılsa da Yunan, Kafkas, Mısır, Mezopotamya uygarlıklarının mitolojik tanrılarının benzerlikleri ve farklılıklarının ortaya çıkarılması, bunların birbiriyle kıyaslanması ve felsefi temellere oturtulması, dinlerin şekillenmesi ve ortaya çıkması üç kıtanın kesişim noktasında uygarlığın filizlenmesini kaçınılmaz kıldı. Tabii bu filizlenmede iktisadi faaliyetlerin rolü de oldukça büyüktür. Doğu-batı, kuzey-güney eksenli ticari yolların geçiş bölgesi olması, farklı toplumların üretim güçlerinin etkileşimine zemin hazırladığı gibi, üretim hacminin artması ve ticarete konu edilmesi ve metanın oluşması için de büyük fırsatlar sunmuştur.

Nitekim ilk kez malların ticari amaçla stoklandığı, mal alışverişinde ölçülerin kullanıldığı ve standartlaştığı, girdi-çıktı hesaplarıyla muhasebe işlemlerinin yapıldığı ve daha da önemlisi paranın kullanılmaya başlandığı uygarlık sürecinin temel noktalarından biri buradan başlar. Hatta kadın eksenli toplumsal şekillenmenin hızlı çöküşü ve erkeğin iktidarının kurumlaşmasında paranın büyük rol oynadığı söylenebilir. Örneğin daha önce tapınaklarda bulunan ve kutsal bir rol atfedilen fahişeler; hünerleri, bilgelikleri, güçlü manevi karakterleri ve estetik özellikleriyle bireylerin psikolojik, bedensel ve toplumsal sorunlarına çözüm üretirlerken, paranın icadıyla sadece erkeklerin cinsel arzularını tatmin eden, alınıp satılan birer meta halini almışlardır.

Ticaretin artması, üretim talebindeki artış emek gücünün daha sistematize kullanılmasını gerektirdiği için, daha önce öldürülen savaş esirleri artık işgücünden bedava yararlanılan kölelere dönüştürülmeye başlandılar. Yine aynı topluma mensup insanların kendi işlerinden arta kalan zamanda veya mesleğinin gereği olarak farklı yerlerde ücretli çalışmaya başladığı mekanlar oluştu.

Haliyle pazar alanları, mesleki bilgiye dayalı, yerleşik üretim mekanları; korunma, barınma, giyinme gereksinimlerini karşılayacak mekanlar; bu mekanlara yerleşenler arasında oluşan hukuk, yapılan alışverişi düzenleyen kurallar, alışverişin düzenli olabilmesi, ölçülerin belirlenmesi, stokların tutulması, anlaşmaların belgelenmesi için kayıtların tutulması ve haliyle yazının etkili kullanılmaya başlanması; mekanın belli bir düzene kavuşturulması, bunun için iskan alanı ve mimari yapının düzenlenmesi; kamu hizmetlerinin oluşturulması, tabii bütün bunlar için de bir idari erkin yani yönetim organizasyonunun oluşturulma-

şı; bu organizasyonun iktidarını koruması için ona meşruiyet sağlayacak ve otoritesini sürdürmesine imkan sağlayacak mitsel ve ideolojik inançların oluşması söz konusu olmuştur. Bu oluşum süreçleriyle bir uygarlık yapısının ortaya çıktığı görülmektedir ki şu ana kadar yapılan arkeolojik kazılar, filolojik çalışmalar ve antropolojik tespitler Kürtlerin de yaşadığı Ortadoğu'yu işaret etmektedir.

kürtlerin devletli olduğu dönemde ekonomi

Böylesi bir coğrafyanın merkez ve çevre bölgelerinde bulunan Kürtlerin gelişmelerden etkilenmesi kaçınılmazdır. İddiadan öte veriler de göstermektedir ki, doğrudan veya dolaylı olarak coğrafyada yaşanan uygarlıksal gelişmenin içinde etkin olarak yer almışlardır. Nihayetinde Kürt çirok ve cefenlerinde (öykü ve fıkra) halen mitolojik kahramanların canlı olması, Sümer, Hatti¹ (Hitit), Asur, Babil, Akad belgelerinde yer almaları, bunların toplumsal ilişkilerinde; yönetim, yürütme, ticaret, askerlik faaliyetlerinde bulunmaları; dinsel, dilsel, kültürel benzerlikler taşımaları ne kadar etkilendiklerini veya etkilediklerini göstermektedir. Hatta yapılan kazılarda Kürtlerin bölgede devletler kurdukları bildirildiği gibi bu devletlerin içindeki konumu veya bu devletlerin kurulmasındaki yeri ve niteliği de Kürt arkeologlarının, filologlarının önünde duran bir sorudur. Öte yandan bir düşünce sisteminin oluşmasında rol oynayan mitler ve inançlar bağlamında Zerdüştlük ve Ezidilik gibi bir dinin takipçisi olmaları; Kafkasya'ya Hicaz'a, Hindistan'a, Anadolu'ya giden ticaret Kervanların sahipleri, çalışanları veya konak sahipleri oldukları bilinmektedir. Kısacası dönemin birçok sözlü ve yazılı belgelerinde bölgenin sakinlerinden biri olan Kürtlerden ve atalarından sürekli bahsedilmektedir.

Tabii ki bunun ayrıştırılması, berraklaştırılarak hakkının teslim edilmesi ayrı bir çalışmanın, farklı bilim disiplinlerinin çalışma konusudur. Birkaç örneklem bunun aciliyetini ortaya koymaktadır. Örneğin, yazının icadından önceki toplumsal yapı yanı sıra yazılmamış ama günümüze gelen eserler üzerine derin bilgiler veren arkeolojik kazılar ve gelişen antropolojik çalışmalar bölgedeki insanların iç içe geçen, etnik, dinsel, kültürel yapıları ve üretim biçimleri hakkında detaylı bilgiler verdiği gibi Kürtlerin de bunun içindeki konumunu belirleyerek bize bilgiler vermektedir. Mesela Kürtlerin Hurriler döneminde dağların

1 Yazıtlarda Hatti ismi geçmektedir. Hitit ismini reform hareketlerinin öncüsü Luther kullanmıştır. Bkz. Muazzez İlmiye Çığ, *Ortadoğu Uygarlık Mirası*, Kaynak Yayınları, 2002, s 116-134.

eteklerine taraçalar yaparak tarımsal üretim yaptıkları, ovalarda sulamayı yaygın hale getirmek için seki ve havadan su taşıyan kanal ve kanaletler inşa ettikleri tespit edilebilmektedir. Nehirlerin önünde bentler oluşturularak göl ve göletler inşa edilmiş, derinlik kazanan suyun kışın donması önlenmiş ve hayvanların daha rahat sulanması sağlanmıştır. Yine yazın bu göletlerin suyunun yarattığı basınçla açılan harklar (herq) veya inşa edilen kanallarla tarımsal alanlara su taşırılmıştır.

Hint-Avrupa dil gurubunda yer alan Hattilerin kurulmasından önce aynı bölgede Sümerce, Akadça, Proto-Hattice, Hurrice, Luvice, Palaca ve Mittanice'nin kullanıldığı yazıtlarla kesin bir şekilde kanıtlanmaktadır. Kullanılan bu dillerin bazıları günümüze kadar varlığını sürdürdü ki, bunlardan biri de Kürtçe'dir. Bu veriler Kürtlerin ilgili uygarlıklarla ne kadar iç içe olduklarını açığa çıkardığı gibi günümüze değin bir sürekliliğin de varlığına işaret etmektedir. Özellikle Hattilerin, Mittanilerle süreklilik arz eden ilişkinin varlığına yazıtlarda yer verilmesi daha sonra kurulan Medlerin hayvan sürülerinin Anadolu'nun içlerine kadar rahat yayılması ve Hattilerle aynı özellikleri taşıyan beslenme ve yetiştiricilik biçimi ortak özellik taşıyan ya da aynı süreçten geçen insanlığın uygarlık mirasındaki paylarını ve alışverişlerini bize göstermektedir.

Kürtlerin hala günümüzde de olduğu gibi ilk uygarlıklar döneminde de yoğun faaliyet gösterdikleri sektör hayvancılıktır. Bugün nasıl bilgi ve teknoloji merkezli ekonomik faaliyetler baskın ve egemen ekonomik güç ise ilk uygarlıklar için de hayvancılık egemen ekonomik güç ve faaliyettir. Çünkü hayvan ve hayvansal ürünler beslenme, giyinme, barınma ve korunma ihtiyacı için birebirdir. Ayrıca tarımla kıyaslandığında bir tarlada üretim için bir çok insanın çalışmasına gereksinim duyulurken, birkaç çoban koca bir hayvan sürüsünü yönlendirebilir. Yani daha az maliyetli ve daha az işgücüne gereksinim duyar. Yine bir tarlanın sel baskınları, kuraklık, otçul hayvanlar tarafından tüketilmesi, çatışmalarda yakılması gibi risklerine karşılık, hayvanların göçebelilik yoluyla iklim ve coğrafi gereksinimlerine göre yönlendirilmesi mümkündür. Yukarıda da değinildiği gibi Medlerin iktidar döneminde Kralın koyunları ve sığırları Ekbatan'dan Zağrosların tepelerine, Ermeni yaylasına ve Anadolu'nun içlerine kadar geniş otlaklara giderek otlardı. Kışın ise nispeten sıcak olan ve otlakların stok olarak tutulduğu kışlaklarda otlamaktaydı. Böylece barınaklara, ot, saman, yem ve arpa gibi besinlere gereksinim duyulmadan az emek ve maliyetle bütün yıl geçirilirdi. Gerek dış saldırılar, gerekse iç çatışmalar nedeniyle sürü sahipleri hayvanları çatışma bölgesinden uzak tutabildiği gibi, doğal mağaralara da yerleştirerek, koruyabilmekteydiler. Özellikle doğal mağaralar kar, fırtına,

soğuk gibi doğal şartların yanı sıra yırtıcı hayvanlar, hırsızlar, soyguncular ve yabancı işgalciler tarafından yapılabilecek saldırılar karşısında insan ve hayvanların korunmaları için büyük bir olanak sağlamıştır.

Kürdistan'daki üretim faaliyetleri aynı zamanda üretim ilişkilerini ve toplumsal işbölümünü de yönlendirmiştir. Êl (xêl, eşir, aşiret) temel örgütlenme biçimi olmuştur. Hurri veya Mittanilerin iktidarı birer êl iktidarıydı. Med devleti êl beylerinin oluşturduğu bir federasyon veya konfederasyondur. Her êl ve alt kolları ekonomik faaliyetlerine göre ortak üretim biçimleri geliştirdikleri gibi hiyerarşiye dayalı faaliyetler de geliştirmişlerdir. Pigari (palute), Coli, Zibareti, Şikati, Novane (notırvane), Şirigahi, Qıbaleti vb gibi faaliyetler ortak üretim biçimlerini ifade ederken, xulam, odax, noker, şıvan, gavan konumları ve kavramları üst sınıfa evde, tarlada, ve hayvansal faaliyetlerde hizmeti ifade etmektedir. Bu üretim ilişkilerinin devamını görmek halen mümkündür.

demografik yapının niteliği ve kürt modernleşmesine etkisi

Ortak ve sınıflı üretim ilişkileri olmasına rağmen Kürtlerin uluslaşma sürecinin gecikmesi nedeniyle üretim êl sınırlarından ulusal sınırlara ulaşamadı. Bir başka deyimle kırsal toplum yapısından modern toplum yapısına ve onun gereklerini teşkil eden toplumsal, siyasal, sosyal örgütlenmeler benzer toplumlarla eş zamanlı olarak nüvelerini ortaya çıkarsa da sonuca ulaşmada denk gelen süreci tamamlayamadı.

Özellikle incelenmesi gereken bir kaç konu öne çıkıyor. Özellikle de daha önce Kürtlerin varlığını korumasında, kendini savunmasında avantaj sağlayan faktörlerin moderniteye geçişte engelleyici rol oynamaları dikkat çekicidir. Her êlin kendine yeterli olması farklı ilişkilendirmeler üzerinden meydana gelecek değişimi sınırlandırmıştır. Coğrafi faktörler itibarıyla kendini koruyabilen küçük toplumsal birimler, aşiretler uluslaşmayı gerektiren merkezi otorite eğilimlerine karşı direnç göstermiş ve bu süreci zora sokmuşlardır. Farklı etnik gurupların bulunması bunların benzer üretim ilişkileri, dinsel, mezhepsel ortaklıklara dayalı birlik duygusu etnik ayrışmayı imkansız kılmıştır. Dış saldırılar karşısında birlik olup merkezi bir yönetim etrafında savunma yerine daha ziyade her aşiretin, topluluğun saldırı bölgesinden geçici olarak uzaklaşıp güvenli yüksek bölgelere, doğal mağaralara çekilmesi, tehlikenin ortadan kalkmasıyla tekrar yaşam alanına dönmesi tarih boyu hep mümkün olmuştur. Zaten bölgede kurulan tüm devletler, imparatorluklar bu toplumsal gerçekliği kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ta ki, merkezi devletlerin kurulmaya başladığı dönem-

lerde örneğin İran'ın aşiret ve göçebe yapıları köylere yerleştirmeye çalışması, Kemalistlerin Dersime müdahalesi, ya da 1980'lerden sonra gerek savaş gerekse barajlar ve ekonomik faktörler nedeniyle Saddam'ın başlattığı Enfal ve göçertilen 5 bin civarındaki köy, Türkiye yönetimi eliyle 4 bin köy ve mezranın boşaltılarak halkın kente göçe zorlanmasına kadar mevcut şartlar hep aynı olmuştur. Toplumsal yapı pek değişmeden sürmüştür.

Entellektüel yaşamın, değişim ve dönüşümü enjekte edecek aydın sınıfının oluşmaması da önemli bir başka handikaptır. Oysa Kürdistan'da her dönemde eğitim kurumlarının varlığı ve niteliği hep görülmektedir. Büyük dinlerin ibadethaneleri, etrafındaki eğitim kurumları, daha öncesi devletlerin yönetim birimleri ya da ibadethanelerinin yaygın bir biçimde Kürdistan coğrafyasında olduğunu biliyoruz. Ama bunlar Kürt toplumsal yapısını çok da etkilemiş değil. Çünkü bu kurumların olduğu yerlerde yönetim mekanizmaları genelde yabancıların elinde olmuştur. Dağdaki aşiretlere müdahale edemeyen devlet yönetimleri veya İmparatorlukların ovadaki toplum birimlerine, eğitim, din, yasal şekillenmelere yön verdiklerini, otoritelerini hakim kıldıklarını biliyoruz.

Sadece dengbejler ve çirokbejlerin etkisinde olan, ovadaki yönetim biriminden zarar görmeyen bir yöneticinin çok ciddi bir ülküsünün olması beklenemez. Tam tersine çıkarlarına dokunulmaması karşılığında işbirliği, birlikte çalışma imkanları olmuştur.

Nüfus artışı ve demografik yapı değişimi zorlayacak, içsel dinamikleri merkezi bir yapıya dönüştürecek boyutta güçlü olmadı. Dünyanın çeşitli bölgelerinde görüldüğü gibi hızla artan nüfusun beslenmesi, barınması iktidar mücadelesini ve yapıların farklılaşmasını getirmiştir. Aşırı nüfus artışı nedeniyle otorite kurulması, yönetim mekanizmaları geliştirilmesi ihtiyacı çok güçlü değildi. Bunun haricinde toplumların kader birliğini etmesinde rol oynayan hastalıklar ve toplu ölümler, kırımlar da dünyadaki benzerleriyle kıyaslandığında çok ve belirleyici değildi. Coğrafyanın doyurucu olması, toplumun kendine yeterliliği göstermektedir ki, nüfus artışı doğal şartlara uygun bir seyir izlemiştir. Haliyle yakın tarihte ve günümüzdeki artışın merkezi devletlerin müdahil olması, kır-kent geçiş sürecine paralel olarak artış ve azalış biçiminde bir seyir gösterdiği tespitini yapmak önemlidir. Merkezi ve ulusal devletlerin tümünün benzeri süreçleri yaşadığını göz ardı etmemek gerekir.

Kürdistan'da merkezi yapı, toplumsal dönüşüm sürçlerini etkileyen faktörleri Macid R. Cafer'de dikkat çekici bir biçimde ele almıştır. Cafer'e göre Kürdistan'da birliğin oluşmasını engelleyen faktörlerin başlıcaları şöyle sıralanabilir:

Kürdistan arazisinin engebeli oluşu ve iletişimi engellemesi

Toplumun aşiret yapısı ve aşiretlerin bir birlik sağlayamayacak kadar küçük olması ve yine bunları bir güç altında tutacak bir gücün olmayışı.

Dinsel temellere dayanan mezhep farklılaşması.

Kürdistan'ın iç kara parçası olması ve Kürtleri egemenliğinde bulunduran devletlerin içlerinde Kürt azınlığın bulunması.

Komşu devletlerin birbirleriyle anlaşmaları veya Kürtleri birbirine kırdırmaları ulusal bütünleşme ve devletleşme sürecini olumsuz etkiliyor.

Yukarıda gerek tarafımızdan gerekse Cafer tarafından ileri sürülen gerekçeleri somut örneklerle isimlendirmek ve doğrulamak daha anlamlı olacaktır.

Êla Şêxbızini (şehbızın aşireti) tipik bir örnektir. Kürdistan'ın Soran bölgesinden dış saldırılar ve aşiretsel çatışmalar yüzünden göç eden Şêxbıziniler, önce Serhat bölgesi, ardından Anadolu'nun içlerine yerleşmişlerdir. Bu êl gittiği her bölgede diğer êlin ekonomik ve siyasi iktidar alanına girmiştir. Ancak hiç bir aşiret tarafından boyun eğdirilmesi, malına mülküne el konulması, insanların köleleştirilerek çalıştırılması yönünde bir yaklaşım, eğilim olmamıştır. Ne coğrafya, ne mantalite ne de otoritenin gücü bunu gerektirmiştir. Daha çok kendi bölgesinden dışlama uzaklaştırma kendilerini rahatsız etmemesi biçiminde bir sertlik söz konusu olmuştur. Bundan dolayı sürekli gerginlikler yaşamış bölgeden bölgeye göç etmiş, kabul görmemiş, nihayetinde Kürdistan'ın batı sınırında bir bölgeye yerleşmiştir. Gerçekten de hemen her êlin yazın göç ettiği kırsın tekrar döndüğü bir alan hakimiyeti söz konusudur ve êl bu alan içinde kendi kendine yeten bir ekonomik faaliyet göstermektedir. Aynı özellikleri taşıyan êllerle iktisadi ilişkisi sınırlı olmakla birlikte alan paylaşımı konusunda bir gerginlik taşımaktadır. Hatta bu bir karakter özelliği kazanmış ve Kürdistan sürekli êl kavgalarına sahne olmuştur. Aileler arası kavgalarda da bu karakteristik özelliği görmek mümkündür.

Bu durum bazen aşiretlerin birliklerini koruyamamalarına ayrışıp, farklılaşmalarına da neden olmuştur. Örneğin Şavaklar, İzollar, Sinemilliler benzer süreçleri yaşamışlardır. Bunların sürekli göçü, alan değiştirmeleri, bölünerek başka mekanlara yerleşmeleri ve bulundukları bölgelerdeki aşiretler, inançlarla etkileşimi söz konusu olmuştur. Bundan dolayıdır ki bugün aynı aşiretin mensupları içinde alevi, şafi ve hatta Hristiyan olanlarını görmek mümkün. Dinsel olarak tamamen asimile bulunduğu devletin dilini kullananlar olduğu gibi hem Kurmanci hem Zazaki konuşanları ya da Soraniyi kullanan kollarına hata rastlamak mümkün.

Coğrafi faktörlere bakıldığında günümüzde sahip oldukları güç ve teknolojiye rağmen devletler bölgeye tam hakim olmayı başaramadığı gibi bir êlin diğerine müdahale etmesi ve tamamen hakimiyetini kurması da tarihsel seyir içinde pek mümkün olmamıştır. Dağların saldırıya uğrayanlar için korunmaya elverişli olması, otorite sahiplerinin kurum ve mekanizmalarının saldırılar karşısında korunmasının güçlüğü, ulaşım, iletişim, lojistik ve destek noktasında yaşanan zorluklar ulusal otorite oluşmasını engellemektedir. Bunu trajik bir biçimde Şeyh İdrisi Bitlis'i dile getirmektedir. Bitlisi Çaldıran Savaşından sonra Yavuz Sultan Selim'den Osmanlının hükümrانlığını istemekte bunun nedeni olarak da hiçbir Kürt êlinin diğerinin hükümrانlığını kabul etmeyeceğini ileri sürmektedir. İdrisi'yi bu söyleme iten kültürel ve siyasal yaklaşımının oluşması salt o günle anlatılacak bir gaflet veya hıyanetin sonucu değildir. Salt Kürtleri değil, bölgede yaşayan diğer halkların ve dışarıdan gelen güçlerin yerleşme ve barınma pozisyonuna uzun süreli bir tarihsel sürecin sonucunda bakıldığında anlaşılır. Hatta günümüzde bile fethedilemeyen bu bölgenin ekonomik, coğrafi şartlarının ve insan unsurunun iyi kavranması gerekir. O günden bu yana bütün Kürdistan'ı kapsayacak düzeyde tam hakimiyet sürdüren bir devletin gerçekleşmesi de henüz mümkün olmamıştır.

Kürtlerin, tarihin uzun evreleri boyu Ermeniler, Süryaniyer, Keldaniler, Araplar, Farslar, Türklerle iç içe olmaları nedeniyle egemen bir kütle haline gelmeleri söz konusu olmadığı gibi, iktisadi ve siyasi otoritenin dayandırılacağı bir güç de oluşmamıştır. Aslında bu diğer etnik guruplar için de geçerlidir. Örneğin Selçuklular döneminde Şahlık veya Sultanlık Türklerde olsa da Vezir Nizamül Mülk ve onun bürokrasisi Farsların ve Kürtlerin elindeydi. Tebaa ise Farslardan, Ermenilerden, Asurilerden, Araplardan, Kürtlerden ve Türklerden oluşmaktaydı. Kürt Selahattin Eyubi'nin Sultanlığındaki düzen için de benzer şeyleri söylemek mümkün. Bundan dolayıdır ki günümüzde hala Gürcistan, Ermenistan, Azerbaycan, İran, Türkiye, Irak ve Suriye'de ulus devlet yapısı sorunludur. Zorlamadır. Bundan dolayı da büyük acılara ve kıyamlara zemin olmuştur.

Ama Kürtlerin diğer etnik guruplardan ayrılan bir yanı var. Kürtler dışındaki diğer etnik gurupların Kürdistan dışında etnik ve dinsel bağlantıları ve otorite güçleri vardı ve bu otoriteleriyle Kürdistan'ın iç işleyişine müdahale edebilmekteydiler. Yani Farsların, Arapların, Ermenilerin, Türklerin Kürdistan dışındaki otoriteleri, merkezi yapıları ve Kürdistan'daki etnik ve yönetsel varlıkları Kürtlerin ayrışması kendi otoritesini kurmasını imkansız kılmıştır.

Hele hele buna öncülük edecek Kürt entellektüel yaşamının da Kürdistan dışında şekillenmesi, hatta aşiretlerinden kopan ve Kürdistan dışındaki coğrafya-

lara göç ederek yerleşen gurupların yaşadığı entegrasyondan dolayı Kürdistan'a dönmeyişlerinin de derin bir etkisini görmek mümkün. Kürtlerin vakti zamanında Mısır'a, Fransa'ya, Amerika'ya göç ettikleri bir vakiadır. Ama bunlar gördükleri gelişmeleri dönüp Kürt toplumuna düşünsel olarak aktarmadılar, ekonomik ve siyasal olarak yansıtmadılar. Aksine varlıklarını kaybederek sisteme entegre oldular.

Dikkat edilirse yukarıda ilk çağ dönemi Kürtlerin durumu anlatılırken daha olumlu bir pozisyonda bulundukları ve içinde yaşadıkları uygarlıklar arasında etkili bir konumda oldukları vurgulandı. Ancak Samilerin güneyden gelmesiyle başlayan sürecin ardından özellikle Roma-Bizans'ın batıdan gelen saldırılarının ardından Kürtlerin geniş kapsamlı etkinliklerini yitirdikleri belirtilebilir. "Roma reş bê bext e-kararoma bahtsızdır" "Roma reşe bêyum û zulımkar- hayırsız zulümkar kararoma" Ya da "Bextê Roma reş tune ye- Kara Roma'nın bahtı yoktur" gibi nitelendirmeler o dönemden Kürtçeye girmiş deyimlerdir. Ki daha sonra batıdan gelen her saldırı için özdeşleşmiştir. Bu anlamıyla Osmanlı'dan ya da günümüzde batıdan gelen saldırılar da "Roma bêbext" deyişiyle özdeş tutulmuştur.

Kürdistan'a yapılan dış saldırıların etkisi oldukça derindir. Batıdan Bizanslılar'dan önce Büyük İskender'in, sonrasında, Haçlıların, Osmanlıların ve Günümüz emperyalist devletlerin Kürdistan'a giriş biçimi bir nevi Roma Reş deyişini doğrularcasına sürmüştür. Güneyden İslamiyet öncesinde Arapların ataları Samilerin ve İslamiyet döneminde Arapların; Doğudan Türklerin, Moğolların ve Farsların, Kuzeyden Rusların saldırıları da Roma Reşten pek farklı değildi. Bütün bu saldırılar Kürtlerin artık otorite olma şansını neredeyse tamamen ortadan kaldırmış ve savunma pozisyonuna çekilerek ancak kendilerini korumalarına yol açmıştır.

Yine ister dışarıdan olsun ister içeriden gelişsin hiçbir din ve mezhep tek başına Kürtler üzerinde tamamen egemen olmamıştır. Bu yüzden Kürtler arasında dinsel ve mezhepsel farklılıklar çeşitli ve derindir. Hatta bu yüzden soyu, dili, kültürü, coğrafyası aynı olan insanlar birbirleriyle çatışmış ve aynı inançtan olan başka halkların Kürdistan'a yerleşmelerine ve iktidar olmalarına yardımcı olmuşlardır. Büyük Selçukluların Kürdistan üzerinden Anadolu'ya girmelerinin, Türkmenlerin hiçbir direnişle karşılaşmadan Kürdistan'a ve Anadolu'ya yerleşmelerinin temelinde dinsel birlikteliğin rolü büyüktür. Aynı dinden olanların Roma Reş olan Bizans'a karşı ittifak yapmaları kaçınılmazdı. Ya da Osmanlı-İran Savaşında Sünni Kürtlerin Osmanlıyla ittifak yapmaları, Alevi ve Şii mezhebine mensup Kürtlerin İran'a yakın durmaları ve ittifak yapmaları her

Kürt êlinin bir diğetine karşı etkinlik kurma, çıkar sağlama ve güç olmanın ötesinde bir şey değildi.

Bu anlayış günümüze değin süren ideolojik çatışmalar için de geçerlidir. Aynı zamanda toplumsal dönüşüm sürecinin yönünü ve niteliğini de derinden etkilemiştir. Yakın dönemden bir örnekle izah edilirse egemen olan devletlerin muhalefetteki sol güçleri, İran'da Türkiye'de, Irak ve Suriye'de Kürt taraftarları sayesinde Kürdistan'da konumlanmışlardır. Bunlar Kürdistan'da dillerini, kültürlerini, ideolojik fikirlerini yaymış, Kürtlerin temel sorunlarının çözümüne de kendi yöntemleriyle yaklaşmışlardır. Bu yüzden Kürtlerin sorunlarının yerine kendi devletleriyle olan sorunlarını başa koymuşlardır. Haliyle Kürtler egemen otoritenin ezilmişliğinden kaçarken, muhalifler aracılığıyla yeni bir bağımlı sürece girmişlerdir. İşin ilginç tarafı günümüzde ise dinsel örgütlenmeler yoluyla aynı benzer bir mekanizma işlemektedir. Bütün bunlar eliyle Arapça, Farsça ve Türkçe Kürdistan'da daha rahat yayılmıştır. Çünkü egemenlere karşı direnç kültürü dile de yansımış ve Kürtler ulusal konularda olduğu gibi dil konusunda da reaksiyon göstermişlerdir. Ama dost güçlere gösterilen şefkat karşısında dirençte kırılmış ve onların dili öğrenilmiştir. Onlar ise Kürtleri temel almadıkları için Kürtçe öğrenme gereksiniminde bulunmadıkları gibi temel sorunlarda hep avutmuşlardır.

Dış saldırı kaynaklı etkilerle oluşan sosyal ve siyasi merkezli gelişmenin ekonomiye etkisi irdelendiğinde ulusal pazarın oluşmasını engellediği ve bunun da devletleşme yönünde atılan adımların cılız kalmasına neden olduğu sonucuna varmak kaçınılmaz olur. Bu durum Kürdistan'da ekonomik yapıyı derinden etkilemiş, özellikle 16. Yüzyıldan sonra dış güçlerin kalıcı egemenliğinin söz konusu olduğu kentlerde üretim faaliyetlerine katılma payı Kürtler açısından azalmıştır. Eş zamanlı olarak toplumsal, ekonomik ve teknikteki değişimler, gelenekselden moderniteye geçiş süreci de egemen güçlerin süreçlerine uygun bir bağımlı değişken halini almıştır.

Rönesans reform süreçleriyle nüveleri oluşan daha sonra da kurumsal bir yapıya kavuşan örgütlenme, merkezileşme, modernleşme süreçlerine zıt ve muhalif olacak bir dönemsel süreç geçirdi Kürt toplumu. Dış güçlerin kalıcı egemenliği karşısında dağlara çekilen Kürtler saldırılar karşısında avantajlı olan hayvancılığa sıkı sıkıya sarılırken, êl yapısının daha da güçlenmesine, siyasi, askeri, iktisadi ve sosyal otorite olarak varlığını katmerleştirerek sürdürmesine yol açtı. Buna karşılık kentlerde kalanlar aşiretsizleşirken, politik etkinliklerini yitirdiler. Kentte iktidar olan devlet idaresinin denetiminde çeşitli işlerde faaliyetler gösterdiler. Kürtler arasında dış saldırılar karşısında kentte kalan, ya

da aşiretlerden kopup kente yerleşenler aşiretler tarafından Kurmanci olarak nitelendirilmişlerdir. Ki bunun açılımı Celadet Bedirxan'a göre "Kurd-man-cih" olarak geçer, yani yerleşik kalan Kürtler anlamında kullanmışlardır. Bu yüzyıldan itibaren genel olarak yerleşik yaşama ve uzun vadeye dayalı ekonomik faaliyetler olan tarım ve zanaatla yeterince uğraşamamışlardır. Celali êlinin bir dönem etkili olduğu Musul ve çevresinde tarımsal üretimin artması, ürünlerinin Bağdat, Halep ve diğer Arap kent pazarlarında alıcı bulması vb benzeri örneklerle karşılaşmak mümkündür ama tüm tarihsel süreç bağlamında belirleyici değildir. Genel olarak imar ve inşaat işlerinde Ermenilerin, ticaretle Arap ve Yahudilerin varlığı söz konusuyken, marangozluk, dericilik, nalbantlık, debbağlık, keçecilik, halı işleme, boya imali, bakır işleme, demircilik gibi küçük esnafların faaliyetlerinde bir etnik yapının hakimiyetini görmek pek mümkün değildir. Yerine ve yöresine göre Kürtler, Türkmenler, Araplar veya Ermeniler etkili olabilmişlerdir. Yine egemen devletin memuriyetinde bulunan, medreselerde eğitim yapan, askeri birimlerde yer alan ve ticaret kervanlarında bulunan Kürtlerin varlığı da az değildir.

Modern toplum öğelerine uygun zemini teşkil eden bu yapının Kürt etnisitesine dayalı bir siyasal, sosyal ve iktisadi örgütlenmesinin olamayışı kendi dinamikleriyle dönüşümü ve yapılanmayı ilgili mekanda geciktirmiş gibi görülebilir. Ancak kaderinin diğer topluluklardan farklı olmasının beklenmesi doğru değildir. Çünkü mevcut siyasal yapıların modernleşme süreçleri de nihayetinde benzer dinamiklere sahipti. Kaldı ki, Kürtlerin kendilerini yönetebildiği, belirleyici olduğu mekansal yapılar ve siyasal süreçler de az değildi.

Ova ve ova kentlerinin biraz ilerisindeki dağlık bölgelerde bulunan köy, kent ve kasabalarda, bir başka söylemle Kürtlerin güç olduğu coğrafi zeminde Êl'e dayalı bir toplumsal yapı, onlardan bir veya birkaçının bileşkesi olan miranlık yapısı, yani ekonomik ve siyasal birlik söz konusuydu. Bu coğrafyada dikkat çekilmesi gereken başka nokta da köylerle kentler arasında üretim bağlamında büyük farklılıkların olmamasıdır.

Kürt köylerinin büyük bir bölümünde tarımsal ürünlerin işlenmesi, değirmenlerin işletilmesi, halı ve kilim dokumacılığı, dericilik, nalbantlık, marangozluk, meyvelerin kışlık olarak kurutulması ve sarnıçlarda depolanması, üretim fazlasının kent pazarlarına gönderilerek satılması gibi işler yapılmıştır. Yine yaylalarda hayvanlardan yün elde edilmekte bir bölümü satış için stoklanırken, kalanı eğrilerek kilim dokumak için kullanılmakta, giyecekler yapılmaktadır. Ayrıca hayvan derileri tuzlanarak kurutulmakta ya pazara sunulmakta ya da elbise ve çarık yapılarak kullanılmaktadır. Hayvan etinin fazlası da kurutularak kış-

lık olarak saklanmaktadır. Bunun gibi süt ürünlerinden peynir ve yağ üretilmekte bir bölümü kış tüketimi için sarnıçlarda stoklanırken arta kalanı pazarlara gönderilmektedir.

Kürt miranlıklarının hakim olduğu bölgelerde siyasi otoritenin niteliği ne olursa olsun sosyal ve ekonomik güç Kürtlerdi. Yukarıda örneği verilen Celali Âli, Musul'a hakim olduğu dönemde her ne kadar Osmanlı güçleri mevcutsa da otoriteleri sıradan bir memuriyetin ötesine taşmamaktaydı. Asıl iktisadi ve siyasi otorite Kürtlere aitti. Hele hele Behdınan, Botan, Xerzan (Harzan), Serhat, Dersim, Soran, Kermanshah, Senendec, Urmiye bölgelerinde büyük imparatorlukların güçlerinin varlığına rağmen siyasi, iktisadi ve toplumsal güç Kürtlerdi. Kürt nüfusunun yoğunluklu kesimi kırsal alanda olsa dahi kentlerde de önemli bir sayıyı barındırmaktaydı. Üstelik siyasi ve iktisadi olarak kır kente hakimdi. Kürt mirleri, beyleri, ağaları kırsal alanda inşa ettikleri qesrlerinde (kale) yaşasalar da kentsel alanın siyasi kaderinin tayin edilmesine, iktisadi faaliyetlerinin yönlendirilmesine ve kontrolüne hakimdiler.

Siyasi haritalara bakıldığında Osmanlı ve Safevinin hakim olduğu dönemlerde dahi ticaretin denetimi Kürtlerin elindeydi. Örneğin Rusya-Kafkasya hattı ve Hindistan-İran hattından gelen mallar Kürdistan sınırlarına girdiği ilk anda Erzurum veya Erzincan'da Osmanlı yönetimi tarafından kontrol edilir ve vergilendirilirdi. Bu mallar İstanbul, Bursa ve İzmir'e giderse Tokat ve Amasya'da üzerinden geçerdi. Buna karşılık Osmanlı merkezlerinden gelen malları taşıyan kervanlar ilkin Malatya'da vergi vererek Kürdistan sınırları içine girerlerdi. Üstelik bir mal Kürdistan'a girdiğinde iki katı vergi alınırdı. Bir bölümü Osmanlı topraklarına girme bedeli olarak alınırken diğeri bölümü koruma vergisiydi. Çünkü bir ticari kervanın Kürdistan'dan rahat geçiş yapabilmesi veya ticari faaliyet gösterebilmesi için Kürt saldırılarından korunması gerekirdi. Bunlar ya onayı olmayan mirlerin, ya Kürt eşkıyalarının ya da belli bir alana hakim olan êlin saldırılarıydı. Eğer geçiş hakkı olarak bunlara bir ödeme yapılmazsa ya haraç alınır ya da kervanların tüm mallarına el konulur, kervan sahipleri soyulur ve küçük düşürülecek bir şekilde geldikleri yere gönderilirlerdi.

Bu yüzden otoritesi etkisiz kalan Osmanlı, Kürtlerin yaptıklarını usulsüzlük olarak değerlendirmekte ve eylemi yapanların ele geçirilmesi ve cezalandırılması için çaba göstermekteydi. Bu aslında bir iktidar savaşı olarak görülüyordu. Ancak kentin Osmanlı denetiminde tutulması direkt bir bağımlılığa da yol açıyordu. Kürt köylerinde üretilen ticari ürünlerin kent tüccarlarına satılmasıyla merkezi devletin denetimine girmesi söz konusu oluyordu. Kente gelen ürünlerden gişte vergi alınarak merkezi devlete gelir kaynağı yaratıldı. Yine kentteki ticari

ürünler vergi kapsamına alınarak merkezi devlete gelir kaynağı oluşturuldu. Alınan ürünler imparatorluğun ticari politikalarına uyumlu bir biçimde kullanıldı.

Kürdistan'da soygunculuğa karşı oluşturulan güvenlik ağının getirdiği zorunluktan kaynaklı olarak yol ve koruma vergilerinin alınmasının yanı sıra hem iç ticaretten hem de dış ticaretten vergi tahsil edilmesi ticaret merkezlerinin sıkı bir biçimde denetime alındığını ve ağır vergi yükü yüzünden göçlerin yaşandığı ortaya çıkmaktadır.

Örneğin; tarımsal vergilerde olduğu gibi boyalı tekstil ürünlerinden yüksek vergiler alınmakta ve vergi oranlarının Rum ve Karaman vilayetlerindekiinden daha yüksek olabildiği ortaya çıkmakta.² Kentlerdeki boyahane vergileri bölgedeki tekstil zanaatlarının önemli boyutlara vardığını gösterecek kadar yüksek iken, vergi hacmi büzülmeye yol açmıştır. Çünkü boyahane vergileri Riha ve Harran'da 100.000 akçeyi, Harput ve çevre köylerinde 80.000 akçeyi, Sive- rek ve yöresindeki yerleşimlerde ise 72.000 akçeyi bulmaktadır.³

16. ve 17. Yüzyıllarda dağlık bölgelerde aşiretlerin egemen olması, imparatorluğun mali ve ekonomik sıkıntılar yaşaması, siyasal iktidarsızlık gibi nedenlerle Kürdistan'da süreklilik arz eden isyanlar vardı. Haliyle Kürt kentlerinden Kayseri, Kırşehir, İstanbul gibi bölgelere göç görülebilmekteydi. Bu göçler özellikle kentliler tarafından yapılmaktaydı. Ancak bunlar arasında Kürtlerin sayısal yoğunluğu az idi. Çünkü yerleşik Kürtlerin köy ve dağlarda yaşayanlarla ilişkileri yoğundu. Bunlar çerçicilik, zanaatkarlık yaparken ürünlerini yine el mensuplarıyla ekonomik ilişkilerde değerlendirirlerdi. Ama dış bölgelerden kent merkezlerine gelmiş tüccar, bürokrat ve askeri yetkililerin göç edenler arasında olması muhtemeldir. Yine yoğunluklu olarak Türkmenlerin batıya göçü görülen olağan bir durumdur. Jennings'in bildirdiğine göre Erzurum yaklaşık bir yüzyıl içinde göç hareketinden kaynaklı olarak boşalıp yeniden dolmuştur.⁴

El iktidarından ulusal iktidara geçiş mücadelesi veya modern ekonominin yansımaları

Yukarıda da vurgulandığı gibi el sınırından ulusal sınırlara sıçrayamayan ve otorite oluşturamayan Kürtler, ulusal bir ekonomi oluşturamadılar, modern

2 Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İkinci Baskı 1994, s. 187

3 A.g.e., s. 189

4 A.g.e., s. 90'dan akt.

teknik ve araçları kendi çıkarları doğrultusunda temin edemediler ve modern toplumun nüvelerini oluşturan dinamikleri yakalayamadılar. Bu yüzden günümüzde şekillendiği biçimiyle bölgede yapay da olsa ulusal devletler oluştuğça Kürdistan'daki ekonomik faaliyetlerde de gerileme yaşandı ve tek tek egemen olan devletlere bağımlı hale geldi.

Oysa Kürtler arasında ulusal devlet-ulusal ekonomi düşüncesi aslında oldukça uzun bir geçmişe sahiptir. Şöyle ki, daha Ehmedê Xani'nin ideallerinde ulusal birliğin gereğinden bahsedilmektedir. Xani'nin yaşadığı dönemde ticaretin yeni bir biçimde gelişmeye başladığı görülmekteydi. Coğrafi keşiflerle önemini yitiren ipek ve baharat yolları yerine batıdan gelen ticari mallara dayalı yeni bir ekonomik dönüşüm süreci söz konusuydu. Bu dönemde Hollanda florini oldukça kıymetli olup, Ehmedê Xani'nin eserlerinde geçmektedir. Çünkü Hollanda aynı zamanda ticarete de etkiyordu. Ardından İngilizler, Fransızlar, Almanlar ve Rusların önce ticaret yoluyla daha sonra bizatihi askeri ve siyasi güçleriyle bölgede konumlandıklarına tarih tanıklık etmektedir.

Ticaretin karakterinin değişmesi, ipek ve baharat yollarının etkisini kaybetmesi, ağır vergiler ve iktidar kavgası 18 ve 19. yüzyıllar boyu yerel zanaatların önemini yitirmesine geleneksel üretim biçimlerinin giderek cılızlaşmasına ve neredeyse ortadan kalkmasına neden oldu. Örneğin, yünlü dokuma batıdan gelen endüstriyel malların daha ucuz ve yaygın olması karşısında etkisini yitirdi. Bu sektörde faaliyet gösteren küçük ve orta boy işletmelerin çoğu kendi imalatları ile rekabet edemedikleri için ya kapandılar ya da batılı firmalara eklenilerek onların ürünlerini satmaya yönelik faaliyetler geliştirdiler. Bakır, demir, krom gibi madenlerin işlenmesinde yaşanan benzeri durum geleneksel imalat sektörünün biçim değiştirmesine ve yeni imalat sektörüne dönüşme sürecine işaret etmektedir.

Musul, Kerkük, Kermanshah, Diyarbakır, Elazığ, Bitlis, Urfa, Antep, Erzurum, Van yörelerinde imalat sektörü dönüşüm sürecine girdi. Buna paralel olarak siyasi, askeri ve toplumsal dengelerde de farklılaşmalar ve yeni şekillenmeler yaşanmaya başlandı. Bu şekillenmenin oluşmasında emperyalist güçler, Osmanlı ve Kürtlerin rolünü iktisadi ve siyasi temelde ayrı ayrı ele almak gerekir.

Önce ticari yollarla bölgeye giren emperyalist güçlerden İngilizler 19. Yüzyıl başlarında Fırat-Dicle nehrinin avantajlarından yararlanarak, tarım projeleri geliştirdiler. Pamuk, tahıl üretimi ve endüstriyel bitkilerin yetiştirilmesi ve hammadde olarak kullanılması için faaliyet gösterdiler. Bölgedeki hammaddelerin küçük teknelerle nehirler üzerinden körfeze taşınması için çalıştılar. Yine Sü-

veyş kanalı açılmadan önce Akdeniz'in Fırat Dicle'ye kanaletler açılarak Körfeze bağlanması için fizibilite çalışmaları yaptılar.

Fransızlar benzeri biçimde, tarım projeleri geliştirdikleri gibi İngilizlerle ciddi bir rekabete giriştiler. Özellikle Suriye eksenli cepheden Kürdistan'ın içlerine doğru akan ve Çukurova'ya uzanan bölgelerde ciddi tahkikatlar yaptılar. Ekonomik potansiyelin yanı sıra, kültürel öğeleri üzerine çalışmalar yürüttüler. Toplumsal özellikleri içeren araştırmalar yapıp raporlar hazırladılar. Ancak diğer güçlerle kıyaslandığında Kürdistan'da daha etkisiz bir pozisyonda kaldılar.

Ruslar ise Kars ve Erzurum yöresinden Erzincan'a kadar uzanan bölgelerde etkili olmaya çalıştı. İklim ve bitki örtüsüne uygun verimliliğe sahip malakan ineğinin yaygınlaştırılması, meyvecilik, patates ekimi konusunda atılan adımlar günümüzde dahi yöre ekonomisinin temel direğidir. Ayrıca Transkafkasya yolları üzerinden sağlanan ticaretin kontrolü için gayret gösterdi. Bu anlamda destekleyici yolların inşası gerçekleşti. Hanlar, haralar, depolar ve pazarlar kuruldu. Asayiş sağlamak, istikrar ve sürekliliği gerçekleştirmek için tüm tedbirler alındı.

Emperyalist bölüşüm sürecine sonradan katılan Almanya özellikle Berlin-Bağdat demiryolu projesiyle hem Mezopotamya hem Anadolu hem de İran üzerinden Hindistan'a uzanan yollarda etkili olmak istiyordu. Ayrıca kutsal kitaplarda cennet olarak gösterilen Mezopotamya Almanların yerleşmeyi hayal ettikleri bir topraktı. Bu yolun inşası için bölgede çok kapsamlı çalışmalar yapıldı. Arkeologlar, toplumbilimciler, casuslar, askerler bölgeyi kolaçan ettiler. İşgücü potansiyeli, etnik guruplar, kültürler, dinler, inançlar, eğilimler tespit edilerek rapor edildi.

Nihayetinde yolun inşasıyla Hindistan'dan İran'dan, Arap topraklarından ve Kürdistan'dan getirilen insanlar bir arada demir yollarının inşası için çalıştırıldı. Birbirinden haberleri olmayan toplumsal guruplar, etnisiteler karşılaştılar. Bazen çatıştılar, bazen işbirliği yaptılar ki, daha çok isyanlarda ve ortak çıkarlarda birleştiler, isyan ettiler veya işten kaçtılar. Ya da ilk kez emeklerinin karşılığı olarak yaygın bir biçimde para yani mübadeleden başka bir değişim aracıyla karşı karşıya kaldılar ki bu zihinde, toplumsal şekillenmede yeni bir süreçti. Çünkü belki de ilk kez tüccarlar ve imalatçılar dışında bu kadar yaygın biçimde köylüler, emekçiler paranın döndüğü bir mekanizma içine giriyorlardı.

Bunun haricinde Elazığ'da, Diyarbakır'da, Malatya'da maden ocakları işletmeye açıldı. İnsan hareketliliğinin, farklı ticari ürünlerin ve insanların bölgeye gel-

mesi, farklı sektörleri de canlandırdı. Depolar, hanlar, çarşılarda inşa edilen bakkallar, kahvehaneler, tamirathaneler, nalbantlar, vb sayesinde kalıcı ve süreklilik arz eden pazarlar oluştu. Meta olgusu toplumda giderek yer etmeye başladı. Uzaktan kervanlar eliyle gelen tüccarların yanı sıra artık yörede lokal anlamda bir ticaret dinamiği de gelişmeye başladı.

Hem bu işletmelerde, hem maden ve hem de yol işletmelerinde çalışan işçilerin kır ile olan bağlantısı sınırlandı. Böylece hazır tüketime ihtiyaç duyan buna karşılık mübadele ürünü değil değişim ürünü olarak para sunabilen hatırı sayılır bir tüketici gurubu da oluştu.

Ne var ki, bölge sakin değildi. Siyasi bir istikrarın zemini söz konusu değildi. Bu yüzden gelişmeler süreklilik arz eden bir özelliğe sahip değildi. Kesik kesik diye tanımlanabilecek bir nitelikten bahsedilebilir. Örneğin İngiltere, Fransa, Almanya, Rusya gibi dönemin emperyalist güçleri bölgenin zengin tarım ürünleri, maden cevherleri ve stratejik konumu nedeniyle alana yerleşmek için bütün olanaklarını seferber ettiler. Bir de buna batıda gerileyen ve elindeki yerleri tutmaya çalışan Osmanlı eklenirse Kürdistan'ın devlerin çatışma alanına dönüştüğü sonucuna varılabilir

Osmanlı'da henüz 1800'lerin başlarında başlayan ve devam eden; merkezi devlet, valilik sistemi, yeni ordu düzeni, vergi sistemi, arazi yasası, Tanzimat ve İslahat fermanları gibi reformlar Kürdistan'ı da etkiledi. Örneğin, İkinci Mahmut döneminde Kürdistan'ı merkeze bağlama girişimleri büyük çatışmalara neden oldu. Yine Abdülhamid döneminde Hamidiye alaylarının oluşturulması, Harran ve Mezopotamya'daki verimli birçok toprakların Abdülhamid'in kişisel mülkiyeti haline getirilmesi, bir bölümünün emperyalist ülkelere şahıs ve firmalarına satılması Kürdistan'ı yabancıların müdahalesine açık hale getirdi.

Kürtler de boş durmadılar. Miranlıkların sınırlarını genişleterek kendi krallıklarında Kürdistanı bir oluşuma gitme eğilimleri gelişti. Birbirleriyle içte iktidar mücadelesi veren miranlıklar dışa karşı da bağımsızlık savaşına girmeye başladılar. Bu süreç faaliyet biçimlerini, örgütlenme tarzlarını, siyasi anlayışlarını da etkiledi. Bu anlamda oldukça ileri bir düzeye varan Bedirhanlar, askeri yapılanma biçimini değiştirerek modern tarzda örgütlenmeye başladılar. İki tane silah fabrikası kuruldu. Yurt dışına öğrenci gönderilerek modern eğitim almaları sağlandı. İçte muhalefet olabilecek Süryaniler denetim altına alındı. Bölgedeki birçok Kürt miri ve êl reisiyle ittifaka gidildi. İngiliz ve Fransızlarla ticari ilişkilerin yanı sıra diplomatik ilişkiler geliştirildi. Hatta Mısır Valisi Ka-

valalı Mehmet Ali Paşa ile ortak düşman görülen Osmanlıya karşı ittifak yapıldı. Kavalalı'ya bağlı birliklerin Kürdistan sınırlarından rahatlıkla geçip Anadolu'nun içlerine kadar girmesine destek verildi. Çukurova'da başlatılan tarımsal faaliyetlere ilk kez bu dönemde Kürdistan'dan mevsimlik tarım işçileri gitmeye başladı.

Fakat, 1847'de Osmanlının Kürdistan'dan tamamen çıkarılması için başlatılan savaşta Bedirhan Bey'in yeğeni Yezdanşer'in iktidar olmak için Osmanlıdan destek alması ve ondan yana tavır koyması büyük bir yenilgiyi getirdi. Bir yıl sonra kendisinin tekrar isyanı da sonuç alıcı olmadı. Bu tarihten itibaren Kürtler siyasi ve ekonomik faaliyetlerinde iç dinamiklerini kaybedip kendilerini egemen güçlere dayanarak var etmeye başladılar. Hamidiye Alayları bu yönüyle tipik bir örnektir. Osmanlı eliyle oluşturulan ve Kürtleri merkeze bağlı hale getirmeyi hedefleyen anlayıştan yararlanan Kürt êlleri birliklere katıldıktan sonra çoğunlukla Ermenilere ve kent merkezlerine saldırıp iktidar alanlarını büyütmeye çalıştılar. Bir taraftan Ermenileri kovup hakimiyet alanlarını genişletmeleri, bir taraftan da Kürt olmayan üretici güçlerin ekonomilerini denetimlerine alıp kendi yakınlarını konumlandırmaları reel anlamda bölgede Kürt unsurunun güçlü hale gelmesini sağlamıştır. Nihayetinde Bitlis, Erzurum, Van yörelerinde Hamidiye alaylarına karşı yapılan birçok isyana ve Abdülhamid'e gönderilen elçiler aracılığıyla iletilen şikayetlere rağmen Osmanlı yönetimi bu alayların uygulamalarına ses çıkaramamıştır. Çünkü bunların bertaraf edilmesi veya denetim altına alınması Kürt merkezli yeni bir isyanın çıkışı olabilirdi. Bu yüzden gevşek bağlarla da olsa merkeze bağlı kalmaları yeterli görüldü.

Hem 1850'lerden sonra üretimin niteliği değişmiş emperyalist güçlerin büyük ölçekli faaliyetleri gelişmiş ve bölgede nüfusun demografik yapısını ve üretim ilişkilerini derinden etkilemiştir. Yukarıda da değinildiği gibi Berlin-Bağdat demiryolunun yapımında, Çukurova ve Mezopotamya'daki tarımsal alanlarda, Divriği, Hekimhan, Elazığ, Ergani bölgelerinde çıkarılan maden ocaklarında, Ermenilerin çekildiği bölgelerdeki inşaa ve zanaat dallarında çalışanların büyük bölümü Kürtlerdendi. Proleterleşmeye başlayan ve yerleşik yaşama geçen Kürtlerin çalışmalarına karşılık iyi ücret alamamaları hoşnutsuzluk yaratmış, birçok kez tepki ve isyanlara neden olmuştur. Ancak bu egemen devletlerin denetiminde olduğu için ulusal taleplerle bütünleşerek yaygınlık kazanmamış ve sınırlı kalmıştır.

1850'lere kadar Kürt miranları önderliğinde süren ulusal talepler güçlerini kırsal kesimden ve êl ittifakından alıyordu. Ama 1850'lerden sonra kırsal kesimlerin yanı sıra kentsel alanda, emek cephesinde, ticaret alanında, egemen dev-

letlerin memuriyetlerinde çalışanlarda ve medreselerde yetişen şeyh ve melleler noktasında da ulusal talepler dile getiriliyordu.

Fakat bunların merkezi güç oluşturmaları Şeyh Ubeydullah İsyanına kadar pek mümkün olmadı. Çünkü daha geniş ölçekte düşünüldüğünde belirleyici dinamikler büyük güçler arasındaki iktidar savaşında yatıyordu. Bedirhanların yenilgisinden itibaren hızlanan Kürdistan'ı yeniden fetih süreci büyük güçleri de karşı karşıya getirdi. Özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı, ardından emperyalistlerin bir çatışma alanı olan birinci dünya savaşı, Kürdistan'da büyük bir yıkıma neden oldu. Yetmezmiş gibi açlık, yoksulluk, hastalık, sefalet, sürgün, kıtlık, kuraklık, sel baskınları da savaşla eş zamanlı devam eden felaketlerdi.

Uzun süren savaşların yarattığı felaketlerin ardından elde edilen siyasi, iktisadi ve askeri sonuçlar Kürtler ve Kürdistan için tamamen bir yıkım oldu. Kürdistan dört parçaya bölündü. Daha önce Kürdistan'da güç barındıran bölge imparatorlukları ve emperyalist devletlerin yerine yerel ve ulusal devletler kuruldu. Türkiye, İran ve ardından Suriye Kürdistan topraklarını emperyalist devletlerin öncülük ettiği siyasi sınırlar ve anlaşmalarla hakimiyetlerinde tuttular. Şeyh Sait, Şeyh Mahmut Berzenci, Sımko ayaklanmaları oluşan statüye karşı büyük isyanlar olarak gerçekleşse de gereken sonucu almaktan uzak kaldı. Her bir parçada egemen devletler Kürtleri denetimlerinde tutmak sisteme bağlamak ve ulusal devletleri içinde eritmek için büyük gayret sarfettiler. Her parçada belli dönemler için hakimiyetlerini tahsis etseler de süreklilik isteyen bir istikrar tutturdukları da söylenemez.

Öte yandan Mehabad Kürt Cumhuriyetinin kurulması, Kürtlerin Irak devletinden özerkliği koparması ve Irak anayasasında Kürtlerin ve Arapların devletin ortak sahipleri olmalarının kabulü 1980 yılına kadar olan direnişlerin zirvesiydi.

1920-50' yılları siyasi ve ekonomik gücün kırılması

1920'li yıllardan İkinci Dünya Savaşına kadar egemen devletlerle Kürtler arasında yaşanan yoğun çatışmalar iktisadi faaliyetlerin gelişmesinde büyük engel teşkil etti. Halk daha çok geçimlik düzeyde ekonomik faaliyet gösterirken, devletin el attığı alanlar üretim maliyeti düşük, yoğun çaba gerektirmeyen, kolay taşınabilir ve tüketilebilir ürünlere ulaşmak ve kullanmaktı. Bundan hareketle ilkin hayvan ve hayvansal ürünlere el atıldı. Kürt bölgelerinde bulunan askeri birliklerin, kamu görevlilerinin ve kent sakinlerinin beslenme ihtiyacının karşılanmasının yanı sıra bir bölümü merkezi bölgelere aktarıldı. Örneğin, Er-

zurum, Kars, Van, Erzincan yöresinden hayvan sürüleri devlete ait işletmeler tarafından satın alınarak tüketilirken büyük bölümü de İstanbul, Ankara gibi kent merkezlerine aktarılmaktaydı. Bunun gibi, Kürt hayvan ve hayvan ürünleri Bağdat, Basra, Tebriz, İsfahan, Tahran, Halep, Şam, Riyad, Mekke, Beyrut gibi Ortadoğu kent pazarlarına kadar ulaşabilmekteydi.

Tahıl, tütün, pirinç ve meyve türleri de yoğun bir çaba gerektirmeden üretilen mallar olduğundan bunların alım satımı da canlıydı. Ancak daha çok yerel pazarlarda tüketildiğinden dış pazarlara ulaşabilecek yoğunlukta değildi.

Bu dönem de egemen devletlerin en çok önemsedikleri Kürdistan'daki madenlerdi. İmparatorluklar döneminde işletmeye açılan maden ocakları tekrar aktif hale getirilirken, yenileri de eklendi. Askeri tedbirlerin alındığı ve işletmenin devletin tekelinde tutulduğu Kürt maden bölgelerinde büyük petrol rezervleri, demir, krom, bakır cevherleri iştah kabartıyordu. Ancak bu maden cevherlerinin etrafında beklenen endüstriyel kalkınma gerçekleşmedi. Çünkü temel mantalite Madenlerin çıkarılması ve merkezi bölgelere aktarılması ya da işlenmeden ham halde satılması biçiminde oldu. Örneğin, Irak Kerkük ve Musul'daki petrol hammaddesini aynı yerde petro-kimya sanayini geliştirecek biçimde işleme gereği duymadan ham biçimde dış piyasalara pazarlarken, Türkiye petrol, demir, bakır ve kromu demiryolları eliyle Kürdistan dışına taşıyarak işlemiştir.

Aslında bunun maliyeti hem egemen ülkelere hem de Kürdistan'a ağır olmuştur. Mekansal eşitsizlik ve onun yarattığı toplumsal, siyasal etkilerinin yanı sıra ekonomik olarak da maliyetli oldu. Eğer aynı hammaddeler üretildikleri merkezlerde işlense idi entegre sosyo-ekonomik kalkınma gerçekleşecek, ekonomi ciddi bir dinamizm kazanacaktı. Ancak bunun ekonomik, kültürel ve siyasal sonuçlarının Kürtlerin lehine olacağı kaygısı ilgili devlet yönetimlerini bu fikirden caydırdı. Aksine, vazgeçilmez olan kaynakları kendi merkezlerine taşımayı ve orada işlemeyi esas aldılar. Ancak bu hem ulaşım maliyetlerini artırdı, hem ürün verimliliğini düşürdü hem de entegre bir sanayinin gelişmesi imkanını ortadan kaldırdı.

1950-80 yılları egemen devletlerin ekonomik kurumlaşması

Bu dönem'de Suriye, İran ve Türkiye'nin hakim olduğu Kürdistan bölgelerinde isyanlar büyük oranda güç kaybetmiştir. Böylece egemen devletler Kürdistan da ekonomik hedeflerini daha yaygın ve ciddi yatırım projeleriyle destekleyerek kaynak ihtiyaçlarını gidermeye çalışmışlardır.

İkinci Dünya Savaşından sonra Türkiye ve İran'ın Marshall yardımlarını alması, batı ekonomisine entegre olma eğilimine girmesi, tarım ve maden kaynaklarının kullanımına yönelmesi beraberinde daha sistematik projelerin uygulanmasını getirdi. Yine Irak ve Suriye SSCB etkisiyle merkezi ekonomi politikaları geliştirdiler. İran'da toprak reformu ve Kürtlerin göçebelikten yerleşik yaşama zorlanması, Türkiye'nin Kürdistan'da et kombinaları, süt, yem, şeker, tütün ve un fabrikaları inşa etmesi; birincisi merkezi bölgelere daha önce ham biçimde aktarılan malların kısmen işlenmesini, ikincisi Kürt üreticilerinin mallarının alımı ve tüketiminin belli bir sistem dahilinde ele alınarak merkeze aktarılmasının sağlanması, üçüncüsü kaçakçılığın önlenerek egemen devletin sınırları içinde merkeze tabii bir iktisadi, sosyal ve siyasal sistemin inşa edilmesi biçiminde açığa çıktı. Gerçekten de bu tarihlerde İran ve Türk siyasal yaşamında Kürtler yer almaya başladıkları gibi devletten kredi ve teşvikler de aldılar. Yine üretimlerini devlete ait işletmelere satarak sisteme entegre olmaya başladılar.

Bir başka önemli adım da enerji kaynaklarına yönelik yatırımlardadır. Türkiye Kürdistan'da Hidroelektrik barajları inşa ederek batı bölgelerinde gelişen sanayi için enerji temin ederken, İran ve Irak petrol, hidroelektrik ve doğalgaz yatırımlarıyla ihtiyacının fazlasını karşılamıştır.

Ayrıca Kürdistan'dan egemen devletlerin merkezi yerleşim bölgelerine ekonomik nedenlerle göçün yaşandığı bir dönem oldu. Yani Kürt egemen sınıfları gibi emekçileri de sisteme entegre olmaya başladılar. Bir nevi Kürtlerin egemen devletlere entegre olma süreci başladı.

Ama muhalefetin bittiği anlamına gelmez. Örneğin, emekçiler Türkiye ve İran sol hareketleri içerisinde sınıfsal sorunlarla tanıştıktan sonra mücadelelerini ulusal zemine çekmeye başladılar. İran'da TUDEH'ten ayrıışan Kürtler, Jiyanaaway Kurd ve Komala'da örgütlenirken, 1980'lerde PKK'nin yükselişi de Türkiye solumdan bir ayrıışmanın göstergesidir. Buna karşılık Adalet Partisi, CHP, MSP gibi partilerin içinde Kürt egemenlerinin aktif bir biçimde yer almaları siyasal tercinin sisteme entegrasyon ve ekonomik kaynaklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Irak ve Suriye'de ise merkezi devletin ekonomi ve siyasetteki ağırlığı Kürtlerin kendi bölgelerinde kalmalarına neden olduğu gibi iktisadi faaliyetlerinin farklılaşmasına ve sınıflaşmanın oluşmasına fırsat vermedi. Bu yüzden geleceksel önderlikli Kürt direnişisi uzun bir dalga yakaladı ve halen aynı çizgiyi sürdürmektedir.

1980'lerden günümüze kürtlerin ekonomide de yeniden var olması

1979'da Türkiye'de sıkıyönetim, 1980'de askeri darbe, İran Devrimi, Saddam Hüseyin'in yönetimi ele geçirmesi ve İran-Irak savaşı Ortadoğu'da olduğu gibi Kürdistan'da da büyük alt-üst oluşlara neden oldu. Bir devletten kaçan Kürt diğlerine sığındı. Her devlet kendi Kürdünü bombalarken diğ devletin Kürdünü destekledi.

Türkiye liberal politikalarla dünya ekonomisine entegre olma sürecine girerken, Kürdistan'da GAP gibi sulama, enerji ve tarımsal üretim artışını hedefleyen projeler geliştirdi. Suyu kontrol etmenin politik avantajını da kullandı. Bunun paralelinde Kürt köylerine kadar elektrik, yol, okul inşasıyla kırsal alanı kentsel yaşama entegre etmeye başladı. Böylece büyük bir asimilasyon sürecine de girilmiş oldu. Ancak PKK'nin aynı dönemde silahlı mücadeleye başlaması Kürtlerin dönüşüm sürecini Türkiye'nin amaçladığının ötesinde tersine çevirdi. Kürtlerin dönüşümü beraberinde siyasal talepleri de getirdi.

Artan direniş savaş ekonomisi uygulanmasına ve salt askeri harcamalar açısından en az 200 milyar dolara mal olurken, Kürt köyleri boşaltıldı. Yaylalar yasaklandı. Bu yüzden tarım ve hayvancılık felç oldu. Bunun ekonomik maliyeti henüz tespit edilebilmiş değil. Yine Kürdistan'dan göçle beraber sermaye ve emek kaışı yaşandı. Kişi başına gelir savaşın yoğun yaşandığı 90'lı yıllar Türkiye'sinde 3000 dolar civarındaki iken Kürdistan'da 600 dolar seviyesine kadar indi. Yine Cumhuriyetin kuruluşu döneminde Türkiye egemenliğindeki Kürt bölgelerinin Türkiye sanayiindeki payı yüzde 20 iken, 1960'larda yüzde 12, 1980'lerde yüzde 8'lere ve 1990'larda yüzde 4'lere kadar düştü.

Kürt köylerini boşaltan, halkı Teccema kamplarında toplayan ve Halepçe örneğinde kitlesel katliamlar yapan Irak'taki Baas rejimi verimli tarımsal alanları yandaşlarına verirken, hayvancılıkta Arapları teşvik etti. Ancak körfez savaşı sonrasında Kürtlerin bölgelerinde iktidar olmaları belli bir ölçüde yeni bir yapılanmaya fırsat verdi. Behdinan ve Soran bölgesinde yeniden imar, tarımsal üretim, kentsel altyapı, sulama, enerji temini ve ticaret alanında kaydadeğer gelişmeleri görmek mümkün. Ancak kaynakların bölüşümü, üretimin karakteri ve gelişme stratejisi içsel ve dışsal ilişkilerle dünyadaki siyasi konjonktürün durumu belirsizliklerin oluşmasına neden olmaktadır.

Kürdistan eyaletinin varlığı ve Kürt kimliğinin tanınması İran'daki İslami rejimin ileriye atılan bir adımı gibi görünse de sonrası gelişmeler pek tatmin edici olmadı. Önce İ-KDP Lideri Abdurrahman Kasımlo, ardından yerine geçen Şerefkendi'nin suikastle öldürülmesinin neden olduğu siyasal kaosun devamı

olarak Kürt siyasal hareketleri baskıyla karşılaştı. Kermanshah, Senendec, Urmiye kentlerinde küçük ölçekli, atölye düzeyinde imalatın ötesine geçilemedi. Geleneksel tarım modern teşviklere kaydırılamadı. Pazar için üretim yerine tüketim için üretim anlayışı halen devam etmektedir. Bu işleyiş toplumun günübirlik ihtiyaçlarını ancak karşılarken, kalkınma hamlesini başlatacak entegre bir sanayileşmenin altyapısından çok uzaktır.

Kürtleri yabancı statüsünde gören ve kimlik vermeyen Suriye ise verimli tarım alanlarına Arapları yerleştirirken, Kürtleri dışladı. Burada Kürtler emek yoğun hamaliye işlerde çalışmaktadır.

Bütün bunlara rağmen 19.yüzyılda başlayan Kürdistan'ın sömürgeleşme sürecinden bu yana Kürt direnişinin meyve verdiği bir dönemle karşı karşıyayız. Güneyde fiili iktidar Kuzeyde Kürtlerin örgütlenebilme ve siyaset yapabilme kabiliyetleri, doğuda kendi dinamiklerini açığa çıkarma sürecinin pekişmesi bütün Kürtleri birbirine yakınlaştırdığı gibi geri adım atmayacaklarını ve mücahedelelerinin özneleri olduklarını ortaya koymaktadır. Bunun iktisada yansımaları ise ilkin bir bilinç biçiminde ortaya çıkarken giderek örgütlenmeye dönüşmekte emek, sermaye ve doğal kaynakların yarattığı değerin kendi ellerinde kalmasını sağlayacaktır.

sonuç

Modernleşme olgusu, uluslaşma, devletleşme ve endüstrileşme ile ilişkili bir süreçtir. Batı toplumunun gelişme sürecine denk gelen bu şekillenmenin aynıasını doğu toplumlarında hele hele Ortadoğu'da bulmak mümkün değil.

Kürtlerin de modernleşme süreci oldukça farklıdır. Hatta içerisinde bulunduğu Ortadoğu toplumlarından daha farklıdır. Çünkü modernleşme sürecinin en önemli aracı olan merkezi devlet ve ulus olgusu, ulusal Pazar imkanını hiç bir zaman yakalayamadılar. Daha çok dış güçlerin müdahalelerinin yarattığı konjontürel etkiye maruz kaldılar. Bazen sıçrama yapacak düzeyde canlanan ekonomi ve ortaya çıkan yeni sektörler söz konusu iken, bazen de uzun dönem sınırlı, kapalı ve dar bir ekonomik yapı ile yetinmek durumunda kaldı.

Coğrafi yapı, demografik şartlar ve farklı siyasal aktörlerin varlığına paralel olarak aynı mekanda ve zaman diliminde farklı ekonomik yapıların iç içe olduğu bir sürece tanıklık edildi. Aşiretsel yapı ve kırsal ekonominin hakim olduğu dağın hemen kıyısındaki ovada ticaret, imalat ve metanın yaygın olduğu bir ekonomi iç içe oldu.

Bunların birleşmesi, kendi dinamizmini oluşturmaya, kültürel sosyal ve siyasal yaşama ricat etmesi ancak ulusal bir birlik ile mümkündür. Ancak bunun gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi yaşanan süreç Kürtler içinde farklılaşmayı, ayırmayı ve farklı süreçlerde bir yaşam tarzı seyrine tabii olmayı getirdi.

Kürtlerin ekonomik anlayışları, buna bağlı olarak kültürel, hukuksal ve sosyal şekillenişleri de Araplardan, Farslardan ve Türklerden etkilenir oldu.

Ancak yukarıda belirtilen, coğrafi, toplumsal ve siyasal süreçlerdeki farklılıkları kıran, atlatan ve Kürtleri birbirine yaklaştıran yeni bir süreç söz konusu. Teknoloji... Bu olgu çok önemli bir avantaj getirmiştir. İnternet, Televizyonlar, gazeteler, ulaşım kolaylığı, entellektüel birikim, mesleki yetkinlik, iktisadi anlamda güç sahibi olma fırsatı Kürtler için hem Kürdistan'da hem de dünyanın herhangi bir yerinde mümkün hale gelmiştir. Bundan hareketle sürekli bir ilişkilendirme ve bunun siyasal sonuçlarındaki artı değeri şimdiden ekonomideki niteliğinin işaretlerini vermektedir.

Böylece toplumsal modernleşme yüzlerce yıldır ihtiyaç duyulan devlet olgusunun ötesinde kendini oluşturma imkanını ilk kez teknoloji sayesinde özgün engelleri aşarak yakalamıştır.

kaynakça

- Bulloch, J. and Morris, H. No Friends But the Mountains: The Tragic History of the Kurds, Oxford University Press, 1992.
- Cafer, Macid R. Azgelişmişlik İçinde Geribırakılmışlık, İstanbul, Yöntem, 1979.
- Chaliand, G. (ed.). People Without a Country: The Kurds and Kurdistan, London, Zed Press, 1980.
- Faroqhi, Suraiya. Osmanlı'da Kentler ve Kentliler, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İkinci Baskı 1994.
- Özer, Ahmet. Modernleşme ve Güneydoğu, Ankara, İmge Yayınları, 1998.
- Pamuk, Şevket. Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme (1820-1913), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, 1994.
- Pelda, Ahmet. Üç Damar; Statüsüz Ülkenin Ekonomi Güncesi, İstanbul, Çıma Yayınları, 2000.
- Çiğ, Muazzez İlmiye. Ortadoğu Uygarlık Mirası, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2002.

Modernite ve kesinlik Başarısız Bir Aşk Öyküsü*

Zygmunt Bauman

Müphemlik, belirsizlik, çift anlamlılık... Bu sözcükler gizem ve muamma duygusu verirler; aynı zamanda, belirsizlik adı verilen hoşnutsuzluğa ve kararsızlık ya da duraksama denilen kasvetli bir zihin durumuna işaret ederler. Şeylerin ya da durumların müphem olduğunu söylediğimiz zaman, neler olacağından emin olamadığımızı kastederiz ve bu durumda, ne nasıl davranacağımızı biliriz, ne de eylemlerimizin sonucunun ne olacağını kestirebiliriz. İçgüdüsel olarak ya da öğrenilmiş alışkanlıkla, güvenliğin ve özgüvenin düşmanı olan müphemlikten hoşlanmayız ve ondan korkarız. Durumlar belirsiz değilse, ne yapılacağı açıksa ve onu yaptığımız zaman olacaklar kesinse, kendimizi daha güvende ve daha rahat hissedeceğimize inanma eğilimi gösteririz. Aklın kuşkuları ve iradenin kararsızlığı, yani insan zihninin iki ayrılmaz malzemesinin ayrı ayrı yaşadığı bu hastalıklar, müphemlik fenomeninde karşılaşır ve kaynaşır. Dünya -aklın nüfuz alanı- irade neyi seçeceğinden emin olmadığı zaman belirsiz görünür (yakaranlık, hatta çelişkin sinyaller yayar); akılla açıklanan haliyle dünyanın belirsizliği ve iradenin çektiği acı olarak belirsizlik birlikte büyür ve birlikte geri çekilir. Dünya kaya gibi sağlamdır ve alışkanlık, rutin eylemler sürdükçe hiçbir kuşku uyandırmaz. Duraksamaya başladığımız zaman, rutin eylemler başarısızlığa uğradığı ve artık alışkanlıkların rehberliğine güven duymadığımız zaman dünyayı belirsiz olarak algılarız. O zaman iradenin kararsızlığı “orada mayan” dünyaya projekte edilir ve bir belirsizlik algısı olarak geri teper. “Eksik belirlenir” ya da dünyanın kuşkulu doğası mesajını taşıırken aklın nihai olarak bize söylediği şey, insan iradesinin özgüven eksikliğidir.

Bütün bunları söylemenin bir diğer yolu, dünyanın sarsak ve sorgulanabilir

* Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 1.basım, İstanbul, 2005, ss. 76-91.

olarak algılanması ile insan özgürlüğünün alanı arasındaki yakın bir bağlantıyı işaret etmektir. Ne kadar az yapabilir, ne kadar az isteyebilirsem (yani seçimlerim ne kadar sınırlanırsa) “hayatın olguları” o kadar apaçık olur. Seçeneklerimin alamı gelecekteki imkanların hayali dünyası genişledikçe gerçek dünyadan şu anda gelen sinyaller daha az belirgin ve zorlayıcı görünür.

Ama bu sadece ilk tahmindir. Daha yakından bir bakış özgürlük deneyiminin tek parçalı olmadığını ortaya koyar; (bizatihi iradeyle tarzda, pratik ile imgelem arasında bölünür) “ne yapabilirim”in önsezisi ile “ne yapmak istiyorum”un anlamı arasında parçalanır. Yetenek ve istek çakışabilir, sağlam bir eylem kararı içinde dikişsiz olarak harmanlanabilir. Ama bunlar çoğunlukla örtüşmezler; müphemlik, onların birbirine uymamasının ilk sezgisidir. Eğer olanakların miktarı iradenin kapasitesini aşarsa, müphemlik huzursuzluk ve kaygı biçiminde yüzeye çıkar; eğer tam tersi olur ve kişinin katılmak isteyebileceği durumlar onlara ulaşmak için gereken yetenekle eşleşmezse, müphemlik kendisini kabul etmeme, geri çekilme ya da umutsuz bir kaçma dürtüsü halinde dışa vurur. Katı olan her şey buharlaştıkça ve kutsal olan her şeyin kutsiyeti bozuldukça, modernite istekler ve yetenekler arasında sürekli uyumsuzluk çağına girdi. Aynı sebeple, bu onun her iki dışavurumunda da müphemlik ve kuşkusuz özgürlük çağı oldu. Ve şeylerin oldukları gibi görünmedikleri ve bizim olan dünyanın onu zorun ve kaçınılmaz kılacak kadar sağlam zeminlere sahip olmadığına dair kemirici bir kuşkuda köklenen, özgül olarak *modernin*, kuşku eleştiri türünün çağı oldu. Müphemlik, özgürlük ve kuşkuculuğun eşzamanlı görünüşü “sadece bir çakışma” değildi. Bu modern üçlünün herhangi bir unsurunun diğer ikisi olmaksızın var olmasını düşünülebilir olup olmadığı merak konusudur. Aslına bakılırsa böyle bir kuşkuculuk elbette modern bir icat değildi. O, ortaçağın Hristiyanlık uygarlığının eski kesinliklerinin aşınmasıyla birlikte bütün Avrupa’da patlak verip XVII. yüzyılda, modern çağın eşliğinde zirveye ulaştığında, çok daha evvel Aenesidemus ya da Sextus Empiricus tarafından geliştirilen kadim tezlerin yeniden okunan, altüst edilen ve baştan sona gözden geçirilen biçimini aldı; ona, sürekli kullanılan kuşkucu tezin Helenik kurucusunun şerefine, “Pyrrhoncu kriz” adı verildi. Ne var ki, antikitenin kuşkucu düşüncesi ile onun modern dirilişi arasında derin ve oldukça önemli bir fark vardı. Sextus Empiricus’a göre, evrensel kuşkunun zihinsel sağlıkla sonuçlanması gerekir ve sonuçlanır; Montaigne ve onu izleyenlere göre, kuşkuculuk deliliğe yol açar. Kadim Pyrrhonistler, der, onların üstün tarihçisi ve çözümlemecisi Richard H. Popkin, “sadece *ataraxia*, zihin huzuru ve soğukkanlılık kazandılar.”¹ Ne var ki, XVI. ve XVII. yüzyılların, çağdaşlarıyla birlikte *törelerin* ve *adetlerin* “kozmik önemi”ne alışkın erken modern dönem kuşkucularına so-

rarsanız, “kuşkulanmak, zihin huzuruna değil, kabuslara yol açıyordu; hiçbir gerçeklik yoktur, daima aldatılırız, Tanrı bir hilekârdır, herhangi bir doğruya ya da kesinliğe sahip değiliz gibi kabuslara.”² Kadim kuşkuculuk aristokratik bir jesttir. Klasik Yunan’ın gönüllü kuşkucuları, bir kez bilindiğinde hiçbir şeyin tek başına iyi ya da kötü olmadığını; şeylerin kişinin onların taşıdığına inandığı değere sahip olduklarını, arzusunun yarattığı eziyetlerin gerçekleşmeyen umudun ıstırapı ve kaybetmenin dehşetiyle birlikte buharlaşacağını kanıtlayabilecek hiçbir yolun olmadığını umuyorlar ve bu yüzden sükûnetin doğduğu anda çökecek olan hazlarını hoşnutlukla karşılıyorlardı. “Pyrrhoncu kriz”e dair gönüllü ya da aristokratik olan hiçbir şey yoktu. O temellerinden sarsılmakta olan *hoi polloi* [ayaktakımı dünyası] idi. Erken modern çağın kuşkucuları geleneksel düzenin daima yıpranmış dokusu aracılığıyla görünür hale gelen kaos yüzünden dehşete düşüyorlardı; keşfettikleri karşısında ürküyor ve korkuyorlar, dünyaya ilişkin açık ve belirsiz olmayan bilginin kaya gibi sağlam temelleri atılana ya da kurulana kadar asla huzur bulmamaya ant içiyorlardı. Örnek vermek gerekirse, Leibniz, “yargının (*epoché*) ertelenmesini ‘kuşku’ olarak ve kuşkuyu bizi tutkulara köklenen dürtülerin merhametine bırakan istemsiz bir cehalet durumu olarak” yorumladı. Elbette, bir tutkuya av olan insan endişelenir ve endişelerle soğukkanlılık kazanmaya çalışması saçma olur.”³

Dünyanın nihai bilinemezliğiyle yüz yüze gelen ve geçip gitmeyi (temelsiz, alışılmış biçimde) reddeden kadim kuşkucular için günlük rutinler, bir ayırt etme rozeti, filozofların kendilerini zihinsel çaba aracılığıyla ayaktakımının sıradan tartışmalarından Platoncu bir derin düşünme ve fikir yürütme dünyasına çıkarak yükselme ve huzur bulma işaretiydi. Ama erken modern çağın filozofları kendi rollerini ve görevlerini farklı biçimde gördüler (ya da görmek zorunda kaldılar). Onlar kadim rejimin harabeleri arasında acı çeken bir dünyada düzeni inşa etmek için harcanan büyük modern çabayı andıran şeyler taşıyorlardı. Yeni düzen aklın eseri, onun insan yapıcılarının yegâne güvenilir silahı olacaktı ve aklın “emri”nin insan eyleminin “yapmalısın”ına çevrilmesi filozofların işiydi. Modern filozoflar, başından itibaren, sıradan hayata giden köprüleri yakma değil, onları inşa etme dürtüsüyle uğraştılar. Bu nedenle kuşkucu

1 Bkz. *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, der. Richard H. Popkin ve Charkles B. Schmitt Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1987, s. 9. .

2 M. F. Burneyot, “The Sceptic in his place and time”, *a. g. y.*, s. 26.

3 Esequiel de Olasa, “Leibniz and scepticism”, *a. g. y.*, s. 26.

sezgiler bir felaket, kuşkucu tezler bir baş belası, dünyanın belirsizliği asap bozucu, duraksama ise bilgiyi temel alan kesinliğin yerini almak için feryat eden bir cehalet belirtisiydi.

Sonsuzluğun yıkıntısının orta yerinde yapay bir düzen yükselten, kendi kendini üreten ve kendi kendini besleyen, ama artık geçerli, “doğal” bir şey olmayan bir Wahlverwandschaft -modern filozofların varsayılan kutsal görevi ile dehşet verici bir “yeni başlangıç” göreviyle yüz yüze gelen modern güçlerin kaygıları arasında bir tür seçmeli akrabalık- vardı. İki görev arasındaki bağlantı akılla sağlandı; çelişmezlik yasasıyla ve oradakilerin dışlanması, yönetilen akıl, müphemlik ve duraksamanın yeminli ve yenilmeyeceği umut edilen düşmanıydı. Ve filozoflar, becerilerinin ve uğraşlarının doğası gereği, aklın sözcüleriydiler.

1795'te doğru tipte insan-yurttaşlar oluşturma ve onların arzularını düzenlemenin yöntem ve araçlarını keşfetme amacıyla kurulan L'Institut National'ın [Ulusal Enstitü] bilgili üyeleri olan “ideologlar,” “matematiksel bilimlere kadar kesinlik” taşıyacak ahlâki ve siyasal bilimlere geliştirmeye çalıştılar (enstitünün kurucusu Destutt de Tracy, *Mémoire*'nda, “irademizin iyi ve kötü eğilimi,” diyordu, “her zaman bilgimizin boyutu ve kusursuzluğuyla doğru orantılıdır”; “İdeologun görevi bilinçli, akılcı ve ideolojik bir düzen yaratmaktır”).⁴ Enstitünün en ünlü üyelerinden biri olan Concorcet, insan toplumlarının, hepsi “sabit ve değişmez sebepler” tarafından belirlenen büyük geometrik yapılar olarak temsil edildiğini öne sürdü; “O halde, bir toplumsal matematik yaratmak, insan toplumlarının gelecekteki bütün hareketlerini... güneş tutulmalarını ya da kuyruklu yıldızların dönüşünü hesaplama yöntemiyle... geometrik olarak hesaplamak mümkündür.”⁵

Aydınlanma seçici bir programdı ve aklın hâkimiyetinin yolunu açmak, iki katına çıkarılmış ölçüler ve iki uçlu bir strateji gerektiriyordu. Doğru bilginin sahipleri ve bekçileri için geliştirilmiş stratejiydi. Örnek vermek gerekirse, Popkin, Spinoza için şöyle der:

Hiçbir kuşkucu problem olası değildir, çünkü kişi ya bilir ve birinin bildiğini bilir ya da kişi cehalet içindedir. Spinoza'yla tartışmak isteyen kuşkucu, bir şeyi mükemmel biçimde (açık ve kesin bilgi anlamına gelir) bilip bilmediğini ya da anlayıp anlamadığını derinlemesine düşün-

4 Emmet Kennedy, *Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978, s. 48.

5 F. J. Picavet, *Les Idéologues*, New York, Burt Franklin, 1971, s. 110.

meye gönderilecektir. Eğer kuşkucu bu türden bilgiye sahip olup olmadığından kuşkulanırsa, tartışma için neyin esas olduğunu bilmeyen bir cahil olduğu için kovulur.⁶

Spinoza'nın karşı çıkışının sadece felsefi bir ayrıma değil, toplumsal bir bölünmeye de işaret ettiğini ekleyelim. "Mükemmel bilgi" elde olan ya da herhangi birine sunulan bir seçenek değildi; aslında onu sadece seçilmiş birkaç kişi elde edebiliyordu. Mercenne, Gassendi ve hatta Descartes, bir filozofun zihninde kuşkulara yol açan şeyin sıradan ölümlüler için kesin olabileceğini tekrar tekrar belirttiler. Sıradan ölümlüler günlük kesinliklerle gayet iyi, üzerinde düşünülmediği için çok daha güvenilir ve sarsılmaz biçimde silahlanmışlardır. Bu örnekte akılcı strateji, ayaktakımını eleştirel düşünmeye, kendi deneyimlerinin görünüşte belirsiz bulguları üzerinde düşünmeye ikna etmeyi pek gerektirmez. Deneyimin biçimlenme tarzı o deneyimi kuşkuya yer bırakmayacak hale getirir, böylece her türlü düşünceyi gereksizleştirir. Örnek vermek gerekirse, Helvetius'a göre, sıradan (cahil) erkekler ve kadınlar eleştiri yeteneğinden yoksun oldukları için, iyiyi kötünden ayırma görevi bütünüyle, aklın emrine uyabilen ve insani ortama iyiyi teşvik eden ve kötüyü caydıran bir form verebilen yasa koyucunun elindedir. Eric Voegelin'in özetlemesiyle, Yeniden doğuşun işlevi örgütleyici yasa koyucunun rolünde çözümlemeciye dönüştürülür. Yasa koyucu dışsal olarak toplumsal durumu yaratacak, bu durum da hasta adamın psikolojik mekanizmasının bir oyunuyla davranışın dışsal uyumculuğuna ahlaki standartlar getirecektir... Özetle, olan, çözümlemeci-yasa koyucunun toplumdaki iynin özüne sahip olma hakkını kendisinde görürken, insanlığın geri kalanı için onu reddetmesidir. İnsanlığın haz-acı mekanizmaları kitlesi içinde bölünmesi ile bu mekanizmaları toplumun iyiliği için manipüle eden Tek İnsan'ın doğası, bir tür iş bölümüyle, kitleler ve liderler arasında dağıtılır, öyle ki, bu durumda bütüncü insan sadece bir bütün olarak toplumdur.⁷

Bizzat Helvetius'un özetlediği gibi, "kişi insanların kötü oluşundan değil, yasa koyucuların cehaletinden şikayet etmelidir." Bu arada Cabanis, "aynı bilimin, insan biliminin dalları olan tıp ve ahlak aynı temele dayanır," diyordu. Ortamın yapısı "fiziksel duyarlılığı" ve onun aracılığıyla "fikirleri, duyguları, tutkuları, erdemleri ve ahlaksızlıkları" belirler ve değiştirir. "Fiziksel ve ahlâki du-

6 Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, s. 244.

7 Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, çev. John H. Hallowell, Durham, N. C., Duke University Press, 1975, s. 51, 61.

rumlar arasında, mutluluğa giden yolda insanlara rehberlik edebilen sabit ilişkilerin araştırılması sayesinde akıllı olmaya ve ahlâkın zorunluluğuna ilişkin bir anlayış geliştirilir.”⁸ Destutt de Tracy, “delileri tedavi etme sanatının tutkuları yönetme ve sıradan insanların fikirlerini yönetme sanatından farklı olmadığını; her ikisinin de alışkanlıkların oluşmasından ibaret olduğunu kanıtladığı”; ve aynı şekilde kitlelerin ahlaki eğitiminin, vahşilerin, uzak köylerde yaşayan köylülerin, çocukların ve hayvanların yakından gözlemlenmesine dayandırılması gerektiğini gösterdiği için, hem modern psikiyatrinin hem de modern eğitimin öncülerinden biri olan Pinel’i övdü.⁹ Kant bile insanlığın ahlaki bir reformdan geçirilmesi için beslediği umutlar sıradan insanın akılcı yeteneklerine dayandırırken, yöneticilerin “öğreticiler” konusunda aldıkları güvensiz tutuma hayıflanıyor “öğreticiler”in “kendilerini halka (bizzat onları ve yazdıklarını pek az umursuyor ya da hiç umursamıyordu) aşına terimlerle değil Devlet’e saygılı terimlerle ifade ettiklerini” belirtiyordu. Kant, aklın rehberlik ettiği ahlâki yargının büyük gelişme kaydedebileceği ve en yüksek makamlarda olanları bile yönetebileceği koşullar yaratmanın devletin görevi olduğunu ısrarla belirtiyordu; ilerleme ancak “yukarıdan aşağıya doğru” bir yol izleyebilirdi.¹⁰

Modern filozoflar ile modern yöneticiler arasındaki uyum asla tam değildi; zaman zaman açık bir çatışma halinde patlak veren uyumsuzluk, tartışma götürmeyen doğruya ilişkin felsefi uğraş ile belirsizlik taşımayan düzene ilişkin siyasal uğraş arasındaki görünür mutabakat kadar dikkati çekiyordu. Öğreticiler arasında sezgileri belki de en güçlü ve insana ilişkin “özgür fail” anlayışının en kararlı savunucusu olan Kant, pek çok şeyi zihninde canlandırırken, ileride “biz” (filozoflar) insanlara ne yapmaları *gerektiğini* dikte edebiliriz, ancak onların ne yapacakları kestirilemez, uyarısında bulunuyordu. Yöneticiler doğal olarak daha çoğunu istediler; onlara göre önemli olan sonuçlardı, onların gerçekleştirilmesini sağlayan ilkeler değil. Dolayısıyla, entelektüel “aylak hayalperestler”e karşı, kendi siyasal sempati ve üsluplarından bağımsız olarak, soyutlama, uygulanamazlık, hayal aleminde yaşama suçlaması yöneltildi. Bununla birlikte, bütün karşılıklı kin ve sürtüşmelere rağmen kanun koyucu aklın modern sözcülerini ve yasamanın siyasal uygulayıcılarını karşılıklı olarak birbirini yankılayıcı ve bütünleyici kılan bir amaç birliği vardı. Bu, düşüncenin belirsiz-

8 Bkz. Picavet, *Les Idéologues*, s. 203-II.

9 Destutt de Tracy, *Eléments d’idéologie*, c. 1, Paris, J. Vrin, 1970, s. 299-300.

10 Bkz. *Kant’s Political Writings*, der. Hans Reiss, çev. H. Nisber, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, s. 186, 188.

liği ve eylemin olumsuzluğundan oluşan ikiz tehlikelere karşı ilan edilen savaştı. Özetle bu, müphemliğe karşı savaştı.

Belirsiz, nüfuz edilemez ve beklenmedik olanla yüz yüze gelmek asla modern bir yenilik değildi. Ama yeni olan bir şey vardı: insan kaderinin ve umutlarının belirsizliğinden kaynaklanan korkunç psikolojik ve pragmatik sonuçlarla yüz yüze gelecek yerde, onlardan kaçınmayı sağlayan kadim ve ortaçağa ait sınıanmış araçların mevcut olmayışı. Modernite, kadim çözümü, hem onun radikal, kuşkucu/ kinik/stoacı yüksek feragat versiyonuyla, hem de Aristotelesçi *phronesis* temelinde uzlaşma versiyonuyla reddetti; tanrıya mutlak güvenin Hristiyan çözümünü ve İlahi Takdir'in yüce gizemine sığınmayı da reddetti. İlk çözüm kabul edilemezdi, çünkü klasik antikitenin aksine modernitenin yapması gereken bir iş vardı: aksi halde gerçekleşmeyecek bir düzen *yaratmak*, aksi hale kabul edilemeyecek bir forma bürünecek olan geleceği biçimlendirmek. Bu amaçla, sebeplerin ve sonuçların bağlantılarına ve ardışıklıklarına ilişkin, mimarın ya da tıp adamınıninkine benzer bir kesinlik derecesine sahip doğru bilgiye ihtiyaç vardı. İkincisi, yani Hristiyan çözüm, her şeyin insanların yetkisi dahilinde olmadığı ama sadece insani denetime tabi olan ve olabilecek türden şeylerin düşünce ve kaygıya değer ilan edildiği bir modern dünyada, her ikisini de yapamazdı. Modernite, fazla sözünü etmese de, varoluşun yüce gizemini inkar etmedi; sadece onu akılcı gündemden düşürdü ve onun çözümü için zaman harcamaya değmediğini ilan ederek ve bunun yerine kendi erişim alanı içinde ve kendi denetleyici hırslarının kapsamında olan durumlara ilişkin karışık ve çarpık bulguların açıklığa kavuşturulması ve yeni bir düzene sokulması üzerinde yoğunlaşarak, onu beceriksiz oldukları kabul edilen insanların, şairlerin eline bıraktı.

Ama premodern kendini yeniden üretme rutininin çöküşünden sonra, düzenin tesis edilmesi ve muhafaza edilmesi -insanlık durumunun *yapılandırılması*- artık insani denetim gerektiren o girişimlerden biri olmuştu. "Yapı" fikri ihtimallerin manipüle edilmesini anlatır; belirli olayların diğerlerinden daha muhtemel olması, bazılarının ise kesinlikle muhtemel olmaması ve ihtimaller hiyerarşisinin göreliliği olarak sabit kalması halinde, bir ortam "yapılanmış"tır. İnsani işlerde düzenin korunması, sonunda bir davranış türünün gerçekleşme ihtimalini güçlendirmeye ve diğer davranış türlerini gerçekleşme ihtimalini azaltmaya ya da tamamen ortadan kaldırmaya varır. Eğer bu çaba başarılı olursa, olayların

** Aristoteles'in ahlak felsefesinin temel kavramlarından olan phronesis basitçe; atik akıl ve sağduyu, iyiye ve kötüyü ayırt edebilme yeteneği olarak açıklanabilir (h.n.).

akışı önceden kestirilebilir ve eylemlerin sonuçları hesaplanabilir; başka deyişle geleceği biçimlendirmek mümkün olabilir.

Erken modernite, yayımlanan, okunan ve tartışılan ütopyacı literatürün bolluğuy-la ünlüdür. Modern ütopyalar fantazilerden ya da taşkın hayal gücünün atık ürünlerinden başka şey değildi. Onlar insan denetimindeki gelecek dünyanın ta-sanları, gelecek dünya' zorlama niyetinin deklarasyonu ve bunu gerçekleştirmek için gerekli araçlara ilişkin ciddi bir hesaplamaydı. Modern düşüncenin temel malzemelerinin karıldığı, modern hırsların çöktüğü ve biçimlendiği test tüple-ri olarak da hizmet ettiler. Modern ütopyalar dikkate değer bir özelliği, gelecek dünyaların sakinlerinin hepsinin değilse de çoğunun yaşayacağı umulan kent ala-nını planlayarak tasarlayarak, gündelik hayat ortamının çok dikkatli biçimde planlanmasına gösterilen ilgiydi. Dışsal ortamın açıklığının ve bir örnekliğinin, duraksamaya, belirsizliğe ya da değişkenliğe hiç yer bırakmayarak insan davra-nışında da benzer bir açıklık ve bir örnekliği güvence altına alacağı umuluyordu.

Erken modern ütopyaların yazarlarının ve okurlarının takıntıları Bronislaw Baczko tarafından yakınlarda derinlikle incelenmiş ve baştan sona belgelen-miştir.¹¹ Zamanın popüler ütopyacı tezlerinden düzinelercesini karşılaştıran Baczko, "yüzyıl boyunca bütün yaptıkları ayırım kenti sürekli biçimde yeniden icat etmektir" sonucuna ardı. Ütopyacı icatlar, hepsinde görülen ortak saplan-tıya canlı bir tanıklık sunarak, çarpıcı biçimde birbirine benzemektedir. Bu sap-lantı, riskli seçimin acısını iyileştirme ya da azaltma yeteneğine sahip ortamın şeffaflığına ve açıklığına ilişkindir. "Bu kentlerde kaotik olan hiçbir şey yoktur: Her yerde mükemmel ve çarpıcı bir düzen hüküm sürer..." "Oralarda yaşayan insanlar çevrelerinde olup biteni kolayca anlarlar," "Kentte her şey işlevsel-dir..." "Her yerde mükemmel bir düzen vardır. Caddeler geniştir ve öylesine düzdür ki, cetvelle çizilmiş izlenimi uyandırır." "Kentin neredeyse bütün un-surları birbiriyle değiş tokuş edilebilir." Kentler "öylesine birbirine benzer ki, onlardan birini ziyaret eden kişi, her şeyi daha önce görmüş gibi bir duyguya kapılır." "Bir yabancı'nın bilgi istemesine gerek yoktur... mimari onunla evren-sel bir dilde konuşur." Bir diğer önemli mesele de şuydu ki, ütopyacı tasarımlar modern eylemin rutin öncülü haline gelecek olan bir *mutlak başlangıç* fikrini aktardılar. Tarihsel rastlantıların, yapısı gereği belirsiz ve kaotik kıvrımlarından çıkabilecek hiçbir mükemmel düzen yoktur. Dolayısıyla, "kent planlaması bü-

11 Bronislaw Baczko, *Lumières de l'Utopie*, Paris, Payot, 1978; burada kitabın İngilizce çevirisinden alıntı yapılmaktadır: Bkz. *Utopian Lights: The Evolution of the Idea of Social Progress*, çev. Judith L. Greenberg, New York, Paragon, 1989, özellikle s.219-35.

tün tarihin bir reddi olarak hayal edilir ve düşünülür.” Modern ruhun ütopyacı öncülerinin inşa etmeyi arzuladıkları ve zorladıkları kentler “kendi geçmişlerinden hiçbir iz taşımıyorlardı”; onlar, “tarihin her türlü izine karşı şiddetli bir yasaklama”yı ifade ettiler.

İnsan uygarlıklarının en tarihsel zihniyetlisi tarihe savaş açtı; bu, son değerlendirmede, müphemliğe karşı savaş demek oluyordu. İnsan hayatının bağlamı artık, onun uyumsuz ve eşgüdümsüz güçlerin oynadığı bir oyunun sonucu olmasına izin veren rastlantıya terk edilemez. İnsanların kendi kararlarını oluşturdukları ortamın dikkatli biçimde tasarlanması ve okunaklı, kuşkuya yer bırakmayan göstergeleri gerektirir. Anlamların hem kıtlığı hem de aşırılığı olası Auslegung’ın [yorumlama] hem azlığı hem de bolluğu akılcı bir insani dünya örgütlenmenin uzun vadede hoş göremeyeceği ve ancak *geçici* rahatsızlıklar olarak ele alabileceği karşılıklardır. Modernite, isimlerin ve şeylerin, sözcüklerin ve anlamların mükemmel ve birebir uyumuna; boş noktaların ve durumların olmadığı öğrenimle aşırı yüklenmiş bir kurallar setine; her fenomenin bir dosyasının olduğu, ancak her biri için birden çok dosyanın olmadığı bir sınıflandırma bilimine; eylemin her parçası için bir failin olduğu, ancak her bir eylem için birden çok failin olmadığı bir göre bölümüne; özetle, her durum için belirsiz olmayan (bulgusaldan ziyade algoritmik olan) bir reçetenin olduğu ve bir reçetesi olmayan hiçbir durumun olmadığı bir dünyaya uygundu. Ne var ki böylesine çaba gerektiren standartları karşılayan bir dünya yaratmak için, önce inşaat alanını ideali anımsızın durduran geçmiş eylemlerin saçılmış tortularından temizlemek gerekiyordu. Bu nedenle modernite bir *yaratıcı yıkım*, sürekli bir sökme ve yıkma çağıydı; “mutlak başlangıç” art arda gelen durumların anında eskimesinin ve böylece dünyanın tarihinden sonu gelmeyen kurtulma girişimlerinin öteki yüzüydü.

Başka deyişle, modern zihin tarihin yerine *yasamayı*, denetlenmeyen ve belki de denetlenemeyen “tarihin yasaları”nın yerine mantıksal olarak tutarlı yasal normları koyma projesiyle meşguldür (modern zihin, tarihi sadece kendi edim-bilgisinin bir ayna imgesi olarak kavrayabilirdi: bir *yasa oluşturan fail* olarak—zıt tutku önyargı dalgalarıyla hırpalanmış, belki kusurlu bir fail olsa da). Modern zihin yasamacı akıldır ve modern pratik yasama pratiğidir.

İnsan iradesinin doğuştan gelen çatışmasına gelirsek,¹² modern yasamacı çabaların (ya da tartışma götürmeyen yasal kurallarla müphemliğe karşı savaşma

12 İradenin karmaşıklığını Hannah Arendt’ten daha iyi irdeleyen yoktur. Bkz. *Life of the Mind*, c. 2: Willing, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

çabalarının) özünün, iradenin potansiyel olarak uyumsuz “yapabilirim”i ile “istiyorum”u arasındaki uyumu güvence altına alma niyeti olduğunu öne sürmek makul görünecektir. Freud’un eski ama aşılmamış ifadesiyle, “düzen, bir kez kurulduktan sonra insanın bir şeyi ne zaman, nerede, nasıl yapması gerektiğini belirleyen ve böylece benzer durumlarda tereddüt ve kararsızlığı engelleyen bir tür tekrarlama takıntısıdır,”¹³ ve modern uygarlığın bu türden bir düzeni amaçlama tarzı “haz ilkesi”ni, “dışsal dünyanın etkisi altında” “daha ılımlı gerçeklik ilkesine” dönüştürmekti. “Gerçeklik ilkesi”, basitçe ifade etmek gerekirse, “istiyorum”u “yapabilirim” boyutuna getirmek anlamına gelir.

Modernite, Hegel’in vardığı kararı izlermişçesine, özgürlüğü bilinen ve anlaşılan zorunluluk olarak tanımladı. Durkheim, toplumsal kısıtlamaların, bir *kolektif vicdanın* sürekli baskısının, ayrıksı, normlara karşı gelen davranışı tehdit eden cezalandırıcı yaptırımların “gerçek özgürlük”ün zorunlu koşulları olduğunu belirtti; alternatif, diyordu Durkheim ısrarla, daha fazla özgürlük değil, köleliktir. Buna göre, toplumsal olarak baskı altında tutulmayan birey ancak istikrarsız içgüdülerin ve arzuların talihsiz bir kurbanı olabilirdi. Bireysel özgürleşmenin sırrı toplumsal olarak tesis edilmiş Yasa’nın zorlayıcı gücünde yatar. Özgür olmak kişinin yapabileceğini istemesi, yapmak zorunda olduğunu yapmak istemesi ve başaramayacağını asla arzulamaması anlamına geliyordu. Uygun biçimde “toplumsallaşmış” birey (“mutlu birey” ve “gerçekten özgür birey” olarak da betimlenen birey) istekler ile yetenekler arasında hiçbir uyumsuzluk ya da çatışma deneyimi yaşamayan, yapamayacağı şeyi yapmak istemeyen, sadece yapması gereken şeyi yapmak isteyen kişidir; yalnızca böyle bir birey, gerçekliği, engelleyici ve asap bozucu bir kısıtlamalar ağı olarak yaşamayacak, böylelikle kendisini gerçekten Özgür ve mutlu hissedecektir.

Kendini yeniden üreten premodern ortamın yok oluşuyla birlikte serbestçe yüzmeye başlayan “yersizleşmiş” ya da “yükünden kurtulmuş” kimliğin yapısı gereği oluşan müphemlikle başa çıkmanın modern yönteminin, bireysel istekleri, tasarlanan, yasal olarak çerçevelenen toplumsal ortamı “gerçekçi” hale getiren şeye uydurmak olduğunu söyleyebiliriz. Bu stratejide modernitenin gizli ancak kötü şöhretli totaliter eğiliminin izlerini de sürebiliriz: Bu stratejinin çerçevesi içinde isteklerle yetenekler arasındaki uyum, gerçekleşmesi halinde, ancak yoğunlaşmış yasama gücü, ayın anda yerde bulunan ve kapsayıcı normatif düzenleme koşulları altında karşı koyan bütün yetkililerin (tam olarak evcil-

13 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, çev., Joan Riviere, Londra, Hogarth Press, 1973, s. 30, 14.

leştirilmemiş bireyselliğin kara cahil derinliklerinde kökleşmiş olanların yanı sıra kolektif olanlar) yasadışı hale getirilmesi ve yetkisizleştirilmesi (ve sonunda tasfiye edilmesi) ile kazanılabilir.

Yaşadığımız çağda iki şey giderek açık bale gelmektedir: bu stratejinin amacına ulaşmakta başarısızlığa uğraması ve genellikle terk edilmiş -belki de tersine çevrilmiş- olması. Terk edilmesinin başarısızlığından ötürü olmadığını eklememe izin veriniz; terk etme önce geldi ve ancak daha sonra, geriye doğru baktığında, başarısızlığın kaçınılmaz olduğu tam olarak ve açık biçimde görülebildi. Müphemlikle savaşmanın modern stratejisi, genellikle onun modernitenin yapısı gereği dinamik olan diğer yönleriyle -hayat tarzı olarak sürekli “yeni başlangıç” ve “yaratıcı yıkım”- çatışan tutucu, kısıtlayıcı etkisi nedeniyle başarısızlığa uğradı. “Değişmeyen durum”, “dengeli durum”, “denge durumu”, değişmez olduğu farz edilen insani ihtiyaçların tamamının tam olarak tatmin edilmesi durumu, yani erken modern iktisatçıların piyasanın “görünmez el”inin önderlik etmekte olduğu nihai insanlık durumu olarak saptadıkları durumun, ihtiyaçların amansız gücünün onları karşılama yeteneğinden daha hızlı yükselmesiyle daha da ileri itilen ve sürekli olarak uzaklaşan bir ufuk olduğu görüldü. Müphemlikle savaşmanın modern stratejisi, ancak ihtiyaçlar/istekler/arzulara, onların tatmin edilmesinin “nesnel imkânı”na nazaran hep ikinci derecede bir rol verilirse, düşük bir başarı şansıyla hayata geçirilebilirdi.

Bu strateji günümüzde hala, ortak rızayla kendi istekleri ve yetenekleri arasında her zaman görülen çatışmanın üstesinden gelemeyen insanlara, ama yalnızca “alt sınıflar”a, “yeni yoksullar”a, “refah alıcıları”na uygulanmaktadır; “üstesinden gelemeyiz” görüşü ancak onların durumunda ahenkli bir ses verir. Geri kalana, çoğunluğa, ana kütleye, toplumun örüntü oluşturan bölümüne gelince; toplumun potansiyelleri söz konusu olduğu ölçüde mutlak öncelik tanıyan, başlatıcı ve yönlendirici güç rolü verilen, isteklerdir. “İktisadi büyüme”yi ve bir bütün olarak ekonominin “sağlığı”nı metalara olan talebin artışıyla ve iktisadi başarıyı “harcama gücü”ndeki artışla ölçeriz. Ekonomik durgunluk zamanlarında ve verim düştüğünde, “tüketici önderliğinde iyileşme”den söz edildiğini iştiriz. Pierre Bourdieu’nün çağdaş kültüre ilişkin aydınlatıcı incelemesi *Distinction*’da gösterdiği gibi, günümüzde normatif düzenlemenin yerini yaratılan ihtiyaçlar, ideolojik aşılamanın yerini reklamcılık almakta, yönlendirme ve baskının yerine ise ayartma kullanılmaktadır. Nüfusun çoğunluğu çağdaş topluma üretici değil tüketici rolüyle eklemlenir; bu tarz bir eklemlenme ancak istekler halihazırdaki tatmin edilme düzeylerini aşığı sürece hızlanabilir.

Müphemlikle savaşmanın modern stratejisinin neredeyse terk edilmesinin sebebi budur (bunun toplumun uç noktalarındakiler için geçerli olmadığını tekrarlayalım; onların marjinalliği, istekler/yetenekler açısından kaynaklanan müphemlikle başa çıkma konusundaki pratik, ama organik olduğu farz edilen güçsüzlüğü içerir). “İstiyorum” ile “yapabilirim” arasındaki sürekli uyumsuzluk, daha doğrusu, isteklerin onları karşılamak için var olan yetenekleri aşması, toplumsal ortamın “çözümsel düzeyleri”nin her üçünde -kimlik oluşumu, toplumsal eklemlenme ve sistemsel yeniden üretim- o ortamın yol gösterici ilkesine dönüşmektedir. Ne var ki, bu türden uyumsuzluk, müphemlik ve her zamankinden daha fazla müphemlik ifade eder; postmodern/tüketici/kuralsızlaşmış toplum bireysel hayatta yüksek bir müphemlik düzeyinin muhafazasında üçlü bir paya sahiptir. Hayat bağlamının müphemliği, açıkça modernist bir nosyonu kullanmama izin verilirse, postmodern durum için “işlevsel”dir.

Modern stratejinin başarısızlığa mahkûm olmasının bir sebebi daha vardır. Doğuştan gelen totaliter eğilimlerini sonuna kadar izlemekten başka (modernitenin tarihinde bereket az sayıda ve nadir vakalardır bunlar) modern toplumlar bu stratejiyi sadece yerel olarak, kapsayıcı, ayrıntılı bir plandan çok kriz yönetimi tarzında, “her defasında tek soruna odaklanarak”, “sorunlar çıktıkça” uygulayabildiler. Bu nedenle, özellikle can sıkıcı bir karışıklığa biçim vermek ve onu açıklığa kavuşturmak için gösterilen her çaba, güvenilmez ve bir kural olarak eşgüdüksüz yerel düzenlerin arayüzey oluşturduğu ya da daha kötüsü örtüştüğü yerlerde, kuşkuya yer bırakmayan bir tanımlama olmaksızın, yeni “gri alanlar”, sahil bölgeler ve durumlar yaratmak zorunda kalmıştır. Ulrich Beck’in Risk Toplumu’ndaki betimlemesinde takdire değer biçimde gösterdiği gibi, modern toplumsal düzen(ler)in “takimada” niteliği ve her tekil düzen adasının göreceli özerkliği insan yapımı karışıklık yaratmıştır; bu karışıklık, modernitenin, yerine baştan başa yasalarla donatılmış düzenin açıklığı ve şeffaflığıyla ikame etmeye koyulduğu “doğal karışıklık”ın yerini büyük oranda almıştır. Girişmeye niyetlendiğimiz eylemlerin sonucunu tam olarak kestirmenin imkansız olduğu ve bu nedenle her kararın belirsiz ve her eyleme arzusunun değişken olduğu her zaman “riskler”den söz ederiz; başka deyişle “risk”, durumun onulmaz belirsizliğini ifade eder. Günümüzün belirsizliği bizatihi açıklığa kavuşturma dürtüsünün bir ürünüdür; keskin biçimde hissedilen müphemlik büyük oranda, seçilmiş, ayrı ve daima kapalı yerelliklerden belirsizliği elemek için günümüzde gösterilen farklı ve dağınık çabalardan kaynaklanır. Ancak, Beck’in ikna edici biçimde öne sürdüğü bize ait olan bu *Risk Toplumu*’na hâkim olan sürekli, genişleyen ve başa çıkılmaz müphemliğin faydaları da vardır. O, çağdaş gelişmenin iki büyük aracının, bilim ve teknolojinin çarklarını yağlar. Bir başka itibarsız modernist kavramı kul-

lanırsak, müphemlik bizzat *ilerlemenin* güçlü bir faili haline gelmiştir.

Müphemlik toplumsal/sistemsal yakıcılığını şimdi hızla kaybetmekte, bir “halk düşmanı” olmaktan çıkmaktadır. Ne var ki bu, onun bir “özel düşman”, durdurulamaz kimlik oluşturma çabası içindeki insan, bireyin pek çok hasmının belki de en ürkütücüsü olmaktan çıktığı ya da çıkmasının muhtemel olduğu anlamına gelmez. Çağdaş toplumun diğer pek çok yönü gibi müphemliğin tehlikeleri de bir kuralsızlaştırma işleminden geçmiştir ve sonuçlarla (görevin gerektirdiği zorunlu olanaklarla değilse de) başa çıkma görevi özelleştirilmiştir. Müphemlik, daha önce olduğu gibi, toplumsal bir fenomen olabilir; fakat her birimiz onunla tek başımıza, bir *kişisel sorun* olarak (“psikolojik danışma patlaması” çağımızda, pek çok psikolojik danışmanın şiddetle önereceği gibi, kişisel hayatımız ya da hastalığımız olarak) yüzleşiriz. Bizler -çoğumuz- özgürlüğümüzden zevk almakta özgürüz, ancak bu zevkin sonuçlarından kaçınmakta özgür değiliz. Sonuçlarla başa çıkmak için, başlıca müphemlik üretimi fabrikası ve onun gayretli ve becerikli tedarikçisi olan aynı metalaşmış mallar, hizmetler ve fikirler (dolayısıyla muhtemelen tavsiyeler ve terapiler) piyasasına başvurmak zorunda kalırız. Piyasa müphemliği, müphemlik de piyasayı canlı tutar. Bu kapalı çemberden belli bir çıkış yoktur. Ne var ki, Gordiyüs düğümü zamanlarından beri her kapalı çember, kesme ayartısını ve keskin kılıçlara olan talebi üretir...

Neo-kabilesele ve köktenci duyguların kaçınılmaz biçimde müphemliğin haliha-zırdaki özelleştirilmesine eşlik etmesi bu yüzdendir. Onların cazibesi, bizatihi seçimi ortadan kaldırarak bireysel seçimin yarattığı ıstırabın karşılığını ödeme; kişiyi kendi kararlarının isabetinden kuşkuya düşüren seslerin kakofonisine son vererek bireysel belirsizliğin ve tereddüdün acısını iyileştirme vaadidir. Onların olta yemi, uzun süredir kayıp *Eindeutigkeit* [açıklık], gene anlaşılır işaretler gönderen anlamı açık bir dünya; yani, artık çok katmanlı, çok boyutlu olmayan ve “ikinci bir uyarıya kadar” geçerli olan bir kimliktir. Yalnız tüketicinin kuralsızlaştırılmış dünyasında yer alan diğer her şey gibi bu duygular da (büyük Rus felsefecisi Iuri Lutman’ın yerinde metaforunu kullanmak gerekirse) bir ırmağın tek bir yöne akın eden, yoluna çıkan her engeli çözen ve sürükleyen güçlü akışı içinde birleşmez, ama geniş bir mayın tarlasındaki mayınlar gibi, dağınık ve kestirilmesi zor yerlerde ansızın patlarlar.

Modernin kesinlikle aşkı sona ermemiş, sadece biçim değiştirmiştir. Müphemliğe karşı verilen üç yüz yıllık o büyük savaş artık nizami ordular tarafından değil, özgür tüketicilerin postmodern disneylandlarının parlak ışıklarla aydınlatılmış bulvarlarının arasına serpiştirilmiş karanlık çıkmaz sokaklarda bir araya gelen ve sonra dağılan gerilla birlikleri tarafından yürütülmektedir.

EV HANIMLIĞI ve EĞİTMENLİK

Rewşen Bedirhan*

Bu sütun üzerinde göz gezdirenler öncelikle diyecekler ki, acaba bu sütunda bize dikiş nakış öğretmekten ve yemek yapmaktan mı bahsedecekler? Çünkü genellikle bu tür sütunlarda bu tür şeylerden bahsedilir. Ancak buna rağmen yine de hayretler içinde kalıp kendi kendilerine sorabilirler: “ev hanımlığı ve öğretmenlik” aynı anda nasıl bir araya gelebilir ve niçin-nasıl olabilir? Eğer sabırlı olup bu yazımı okuyabilirlerse onlar da bana hak verecekler ki, “ev hanımlığı ve öğretmenlik” aynı anda olunabilir. Ve görecekler ki, her Kürt kadının içinde bir öğretmenlik ruhu vardır.

Hiç şüphesiz, kadınların birinci vazifesi annelik ve ev hanımlığıdır. Kadınlar için bunlardan evvel hiçbir vazife yoktur. Bu türden vazifeleri ancak kadınlar

-
- * Rewşen Bedirhan 1909 yılında Kayseri’de doğmuş, 1992 yılında Suriye’de vefat etmiştir. Celadet Bedirhan’la evlenmiş, birlikte Kürt mücadelesini sürdürmüşlerdir. Öğrenimini Suriye’de Öğretmen Okulunda tamamlayıp burada Öğretmenlik yapmıştır. Hem Kadın hakları hem de Kürt hakları konusunda aktif bir yaşam sürmüştür. 1934’de Suriye Kadınlar Birliğine üye olmuş, 1944 yılında bu birlik adına Kahire’de düzenlenen Dünya Kadınlar Kongresine katılmıştır. 1956 yılında Halep’te Kürt Bilim ve Yardım Derneğinin kurucuları arasında yer almıştır. Ayrıca 1957’de Atina’da yapılan I. Akdeniz ve Ortadoğu Ülkeleri Anti-Kolonyalist Kongresine Kürtler adına katılan tek delegedir. 1971’de Güney Kürdistan’da yapılan Kürdistan Kadınlar Birliğine katılmıştır. Ayrıca Hawar dergisine yazar, çevirmen ve gazeteci olarak katkıda bulunur. Hawar dergisinde yazıları yayınlanan Rewşen Bedirhan, Latin harflere dayalı Kürt alfabesiyle yazan ilk Kürt Kadındır. Kürt Edebiyatından Sayfalar isimli Arapça yazmış olduğu bir kitabı da bulunmaktadır. Ayrıca Türkçe, Arapça, Fransızca, İngilizce, Almanca bilmektedir. Bu dillerden çeşitli çevirileri de bulunmaktadır. Rewşen Bedirhan yaşamını bir cümle ile özetlemiştir. “*Bütün yaşamım yazmak ve güçsüzlere yardım etmekle geçmiştir.*”

Rewşen Bedirhan’ın bu makalesi 15 Nisan 1941 tarihinde *Hawar Dergisi*’nin 27. sayısında yayımlanmıştır. Bu makale Kürtçe’den Türkçe’ye Fırat Aydınkaya tarafından çevrilmiştir. *Hawar Dergisi* (2.Cilt 1934-1943) Nudem Yayınları.

Çevirenin Notu: Hawar dergisinde yayımlanan makalenin orijinal başlığı “Kebani u Mamoste”dir. Mamoste sözcüğünün modern Kürtçe’deki kelime anlamı “Hoca-Öğretmen”dir. Ne var ki Rewşen Bedirhan bu makalede “Mamoste” kelimesini makalenin muhtevasından da anlaşılacağı üzere “okul öncesi çocukların eğitimi” manasında kullanmıştır. Makale Hawar dergisinde “Stuna Kebaniyan – Ev hanımları Sütununda” yayımlanmıştır.

yapabilir. Diğer vazifeler de ancak ondan sonra gelebilir. Ancak yine de insan, milletlerin toplumsal yaşamı üzerinde kadınların tesirlerine dikkat kesilince fark eder ki; kadınlar aslında milletlerin yaşantısındaki doğruluğu ve/ya yanlışlığı tayin edecek bir güce sahiptir. Elbette kadınların kendi asli vazifeleri dışında diğer mühim vazifeleri de söz konusudur.

Milletlerin kaderlerini tayin eden erkeklerin hemen tümü kadınların bizzat eliyle yetiştirilmiştir. Öncelikli terbiyelerini kadınlardan almıştır. Bu kişiler kadınlar eliyle çocuklukta öğrendiği her şeyi toprağa götürünceye kadar yanlarında taşırlar. Aldıkları bu bilgiler hemen her zaman onlar üzerinde hüküm kurar. Zaten bir atasözü gayet veciz dille bunu anlatır. “Kurme şiri heta piri.”

Biz Kürt kadınların, anlattığım şeylerin dışında başka vazifeleri de vardır. Bu vazife de milletimizin bağımsız-özgün karakterinden doğar. Özellikle Kürt kadınları ve Kürt analarına dönüp onlara söylemek istiyorum. Yalnızca onlara söylemek istiyorum:

Sevgili kız kardeşlerim, sizin de bildiğiniz gibi milletimizin asıl büyük derdi eğitimsizliktir/bilgisizliktir. Bilgisizlik çok kötü bir hastalıktır. Ancak yine de bunun çaresi bulunmaktadır. Çaresi bilgidir/bilgilendirmedir, öğrenmedir. Günümüzde hükümet ve teşkilat sahibi milletler, bu hastalığı kendi hususi hastanelerinde çözmeye çabalamaktadırlar. Ki bu hastanelere okul denmektedir.

Öğretmenler bu hastanelerin doktorlarıdır. Maalesef milletimiz bu hastanelere sahip değildir. Milletimiz teşkilatsız, sahipsiz ve başsız bir millettir. Ve başka milletlerin hükümranlılığı altındadır; hem de düşman milletlerin hükümranlılığı altında. Ancak bizim en büyük düşmanımız bunların da ötesinde bilgisizliktir. Bu gaddar düşmanımızla savaşmamız gerekmektedir.

Yapacağımız bu savaşta Kürt kadınları olarak kocalarımıza yardımcı olmalıyız. Bu manada çocuklarımızı eğitelim, onlara okuma yazma öğretilim. Onları bilgisizlik hastalığından kurtaralım. Böylesi bir çalışma biz Kürt kadınları açısından diğer dünya kadınlarına nazaran daha önemli ve elzemdir. Diğer milletlerin çocukları okula gittiğinde ilkin kendi dilini öğrenmektedir. Ancak bizim çocuklarımız okulla gittiğinde ne yazık ki öncelikle başkalarının dilini öğrenmektedirler. Ve bu şekilde kendi anadillerini unutmaktadırlar. Bunun en önemli sebebi de bizim diğer milletler gibi okullara sahip olmamamız, başkalarının ise okullara sahip olmasıdır.

Bu nedenlerle biz Kürt Anaları, diğer tüm dünya milletlerinin analarından daha fazla çocuklarımızın eğitimleriyle meşgul olmalıyız. Çocuklarımız kendi ellerimizden kurtulup başka halkların okullarına gitmeden evvel kendi dilimiz-

de onlara okuma yazma öğretmeliyiz. Bu çok önemli nedenlerden dolayı her şeyden önce Kürt Anaları kendi dillerinde okuma yazma öğrenmeliler ki, kendi çocuklarına da bunu öğretebilsin.

İşte Hawar yeniden çıktı; az veya çok Kürt alfabesini tanıyan dergiyi okuyarak kendisini daha da ilerletebilir. Bilmeyenler de Hawar sayesinde kendi dilini öğrenebilir.

Kız kardeşlerim; ben sizin için burada duruyorum. Bana yazın, öğrenmek istediğiniz şeyler varsa bana ulaştırın. Gönül rahatlığıyla ben bu konularda size yardımcı olacağım. İstek ve taleplerinizi yerine getireceğimden dolayı sakın minnet altına gireceğinizi düşünmeyin. Asıl ben bir mihnet altına gireceğim ki, sizin sayenizde ülkemizin/milletimizin hizmetinde olacağım.

Kız kardeşlerim, bir kez daha söylüyorum. Bugün biz Kürt kadınları milletin büyük bir kesimini yetiştiriyoruz. Bizim iki önemli vazifemiz var: "öğrenme ve öğretme." Bugünden itibaren en önemli işimiz ilkin öğrenci olmak sonra da öğretmen. Çocuklarımızın öğretmenini.

ulus devlet ve modernleşme kısıcında kürt kadınının uyanış serüveni

mehtap filiz

Modernleşme projesinin en büyük iddialarından biri, yönünün hep ileriye hep iyiye doğru olduğu, olacağı iddiasıdır. Neye göre daha iyi ve daha ileri olduğuyla ilgili standart, objektif olmamakla beraber, geleneksel ve geleneksel olmayan arasındaki mesafedir. Bu mesafe de modernleşmenin temel ideolojisini oluşturur. Ancak 18. yy' da akli merkeze alan aydınlanma düşüncesi ile birlikte sistemaktikleşen modernleşme süreci bir proje olarak, ne kendi dinamikleriyle ortaya çıktığı Batıda ne de Batılı olmayan toplumlarda her zaman iyi çocuk olmayı başarabildi. Bir proje olarak modernleşme ilk belirgin ayırımını modern ve geleneksel, batılı ve batılı olmayan arasında yaparak kendini tanımlamaya çalışır. Buradan hareketle insan-insan, insan-doğa ilişkisinin ana hatlarını belirler. Modern insanın ideal tipini ortaya koyar, nitelik bu ideal tipi hayata geçirecek her türlü siyasi ve iktisadi koşul mevcuttur. Modern toplum, insan-insan ilişkisinde bireyden yana tavır alır; insan-doğa ilişkisinde ise yine insanın doğa üzerindeki mutlak hakimiyetinden yana. Levent Köker modern toplum soyutlamasında iktisadi ve siyasi ilişkileri şöyle ifade eder:

...modern toplum, iktisadi ilişkiler düzeyinde insanın kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebileceği bir durumu ifade etmektedir. İnsanın kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebilmesi düşüncesi ise, doğrudan kapitalizm adı verilen iktisadi yapının ayırtedici özelliğidir... Modern toplum soyutlamasının siyasal boyutu... bireyselleşme kavramına bağlı olarak, çoğulculuk, katılımcılık ve otoritenin rasyonelleşmesi gibi öğeleri içermektedir.¹

1 Levent Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, s.42.

Dolayısıyla modern toplum soyutlamasının iktisadi boyutu kapitalizmi, siyasal boyutu liberal demokrasiyi, kültürel boyutu ise bireyselleşmeyi işaret ediyordu. Tüm bu belirlemeler geleneksel ve modern toplum ayırımında geleneksel toplumun kaçınılmaz olarak evrileceği yönü gösteriyordu. Modernleşme projesine göre, yönü ilerlemeye doğru olan modernleşme nihai olarak geleneksel toplumların ulaşacağı noktadır. Bütün toplumlar benzer koşullardan, benzer sorunlarla karşılaşır ve sonunda birbirine benzer. Tam da bu noktada modernleşme projesi hayata geçer. Yani modern olmayan geleneksel toplumlarda, kendi dinamikleriyle hayata geçmekte güçlük çekecek modernleşme, bu güçlüğü batı müdahalesiyle aşmış olacaktır. Bunun en önemli örneklerinden biri de şüphesiz Türkiye'dir. Türkiye'de modernleşme, burjuva sınıfının dinamiğiyle ortaya çıkan bir süreç değil, devlet tarafından bir ihtiyaç olarak görülmüş ve Batı'yı modernleştiren kurumlar yine devlet eliyle oluşturulmaya çalışılmıştır. Türkiye'de bürokratik bir süreç olarak modernleşme, köklü değişimi devletin yönetim biçiminde yaparak, modern toplumun Batı'nın demokratik ulus devlet modeliyle güçleneceği fikrinden hareketle bir proje olarak hayata geçirildi. Modern ve geleneksel ayırımında, geleneksel Türkiye ulus devlet modeliyle yeni bir üst kimlik oluşturmaya çalışmış ve Cumhuriyetin ilk yılları genellikle farklı kimliklerin bu üst kimliğe entegrasyonuna harcanmıştır. Zorla ya da kendiliğinden asimilasyon devletin temel politikasına dönüşmüş farklılıklar genel pota içinde eritmeye çalışılmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca modernleşme projesi; sanayileşme, kültürel dokunun yitirilmesi, siyasal rejimin askeri darbelerle aksaması, kırdan kentlere doğru hareketliliğin artması, kültürel çözülmenin yanı sıra birçok süreci de beraberinde getirmişti. Bu süreç 1980'li yıllara gelindiğinde kimlik kavramının ön plana çıkmasıyla devam etmiştir. Ancak burada üzerinde durulması gereken konulardan biri modern değerlere göre inşa edilen toplumda, toplumsal cinsiyet kalıplarındaki dönüşümdür. Modern Batı'nın ulus devleti ataerkil bir ideolojiyi sürdürerek kadının köklü eşitsizliğini ortadan kaldırmadan, gelenekselliğin kısıracından çıkartarak kendi kısıracına almıştır. Bu yazı geleneksel toplumlarda modernleşme projesinin nasıl hayata geçirildiğinden ziyade, geleneksel toplumlarda özellikle de Türkiye'de, gelenek ile modern arasındaki geçişin çok da naif olmadığı bir toplumda, kadının modernleşme projesindeki rolü; özelde ise Kürt kadınının nasıl konumlandırıldığının, bir aktör mü ya da figür mü olduğu, kendi dinamikleriyle mi gerçekleştiği, modernleşmeyi nasıl algıladıkları, erkek egemen bir belirlemenin mi söz konusu olduğu, özellikle 1980'lerden sonra Kürt kadının politize olmasıyla beraber başlayan dönüşümün toplumsal hayata nasıl yansıdığı veya içselleştirilip içselleştirilememesiyle, eleştirel bir feminist bakış açısının olup olmadığıyla ilgili sorulara yönelecektir.

modern cumhuriyetin modern kadınları

Dünyada kadın hareketlerinin başlaması ve modernleşme arasında bir paralellik söz konusudur. Ancak kadın hareketlerinin baş göstermesinin temel sebebi modern hayatın başat unsuru olması, üretim sürecinde aktif rol alması, siyasal ve sosyal hayatta belirleyici olması değildir. Aksine 18.yy' da yeni yeni olgunlaşan modern ulus devletin kendini bina ettiği temel argümanlara, yüceltilen insani değerlere, bireye, bireyselleşmeye, hür iradeye, eşit yurttaş ilkelere rağmen modernleşmenin ataerkil bir nitelik taşımasının oluşturduğu çelişkilerdir. Ataerkil ideolojinin en büyük başarısı, kadının ikincil konumunun en çok yine kadın tarafından benimsenmiş olmasıdır. Bu kabûl kadının ataerkil siyasal, sosyal ideolojilerin en iyi taşıyıcısı olmasına sebep olmuştur. Kadın, erkek tarafından belirlenen rolünün koşulsuz ve şartsız kabulüyle, erkek egemen belirleyicilik nedeniyle kendisiyle ilgili tanımda hep edilgin olmuştur. Modernleşmeyle beraber bu gelenekten tamamen bir kopuş, toplumsal konumunda radikal bir farklılık olmamıştır. Kadın yine iyi bir ulusun inşası için iyi bir eş, iyi bir annedir. Modern bir ulusun inşası için kadının modernleşmesi önemlidir. Ancak bu önem kadının kadın olarak, devletin eşit birer yurttaşı olması için değildir. Modernleşme sürecinin ayırt edici özelliği, toplumsal hayatta kadın konumunu yeniden düzenlemese de bir farkındalık oluşturmaları açısından önemlidir. Berktaş'a göre,

Feminizmin doğuşu ile modernleşme, burjuva devrimi, ve “rasyonel insan”ı temel alan doğal ve evrensel insan hakları teorisinin gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğu açıktır. Ne var ki, “eşitlik, özgürlük, kardeşlik” bayrağını yükselten burjuvazinin “insan” soyutlaması da yüzlerce yıllık geleneği sürdürerek kadınları dışlayan bir nitelik taşıyordu ve yeni oluşmakta olan ulus-devletin kardeşliği, kadınları oy hakkının dışında bırakmasının açıkça ortaya koyduğu gibi, “erkek kardeşlik”ti. Gene de kadınlar, bu teorisinin ve pratiğin içerdiği tutarsızlıkları fark edip eleştirmekte ve kendileri için de “doğal haklar” talep etmekte gecikmediler.²

Modernleşme ile kıpırdamaya başlayan kadın başkaldırısı, feminist hareketler ile 20.yy'ın ortalarında olgunlaşmaya başladı. Yüzlerce yıllık bir geleneğin tamamen ortadan kalkması, bunun önce kadın tarafından gereklilik olarak fark edilmesini sağlayacak bir zihniyetten yoksundu. Evrensel insan hakları teori-

sinde, toplumsal yapı içerisinde kadın erkek arasındaki irtifa farkının bir türlü kaybolamaması öncelikle kadın tarafından sorgulanmalıydı. Başlangıçta erkek egemen bir belirlemeyle sınırı çizilen kadın özgürlüğü, 20 yy'a gelindiğinde bir gedik açarak kendi sorununun net tanımını ortaya koydu. Feminist bilincin geliştiği bu yüzyılda karşı gelinen en temel anlayış "kadının sorunlu konumunun toplumsal ve/veya tarihsel mi, yoksa sorunlu bir kadın doğasından mı" ileri geldiğiydi. Küresel kapitalizm de kadının karşılaştığı sorunları onun doğasına indirgeyerek, kadının geleneksel konumunu hem beslemekte hem de onu bir tüketim ve arzu nesnesi olarak tekrar tekrar yeniden sunmaktaydı. Kadını ve doğayı benzer şekilde sömüren ataerkil kapitalist ideoloji, varoluş kaynağı olduğu Batılı toplumlarda hala mücadelesini sürdürürken, modernleşme geleneksel toplumlarda kendine özgü koşullarla ve sonuçlarla kendini yaymaktaydı. Ki bu durum kadınların, modernleşme sürecini hem ayrı ayrı toplumlarda hem de aynı toplum içinde kendine özgü sorunlarla karşılaşmasına sebep olmuştur. Bunun en tipik örneği yeni Türkiye'nin Cumhuriyet projesinin Kemalist feminist kadınları ve 1980' lerde ise Kürt siyasal hareketinin, bir kadın hareketi ortaya çıkarmasıdır.

Cumhuriyet öncesi Osmanlı'da başlayan yenileşme hareketleri tam olarak bir toplumsal dönüşümden ziyade, Batı karşısında geçmişte sahip olduğu gücü tekrar kazanma özlemiyle başlayan çabalardı. Dolayısıyla, devletin eski gücünü yeniden kazanmasının en önemli belirleyicisi hiç şüphesiz askeri yeniliklerdi. Modern teknolojiyle donatılmış bir ordu, böylece karşılıklı ilişkilerin Osmanlı Devleti lehine dönmesini sağlayacaktı. Ancak Batıdan alınan askeri tekniğe rağmen Osmanlının arzu ettiği konumunu kazanamaması, yalnızca askeri teknolojinin modernleştirilmesiyle sağlanamayacağı kabulü; akabinde Tanzimat'ı, Birinci Meşrutiyet'i, devamında İkinci Meşrutiyet'i getirmesine sebep oldu. Dört başı mamur, yenilmez yıkılmaz Osmanlı kompleksinin yerini Batının üstünlüğü kabulünün alması, pozitivist akılcılığın temel ideoloji olması, tüm devlet kurumlarında bir yapılanma ihtiyacının doğması, süreci Cumhuriyet devrimine kadar ilerletti. Tüm bu süreç içerisinde, bir harekete dönüşmesinden önce, kadın sesi Batıyla paralel denilebilecek zamanda yükselmeye başladı. Osmanlı'da baş gösteren yenileşme hareketleri kadın haklarıyla ilgili derin iyileşmeleri beraberinde getirmedi. Berktaş'a göre:

Osmanlı toplumunda Tanzimat sonrasında yaşanan değişimler, kadınlar açısından bir yandan eşitlik yönünde adımlara yol açsa da, diğer yandan bu eşitliğin çerçevesinin devlet tarafından çizilmesine ve deyim yerindeyse kadınlar üzerinde yeni bir "efendi"nin de ortaya çıkmasına yol açtı.

Bu, gene bütün ulus-devletleşme süreçlerinde görülen bir olgudur ve kadınlar üzerinde ikili – hem olumlu hem olumsuz- bir etki yaratmaktadır.³

Yenileşme hareketleriyle başlayan kurumlar arasındaki çatışmanın nedeni, tüm devlet organlarının ve toplumsal hayatın işleyişinin temel referanslarını İslam hukukundan almasından ileri gelmekteydi. Tüm kurumların İslam hukukuna göre şekillendirilmesi nedeniyle varolan çatışmaların giderilmesi için özellikle Tanzimat'la beraber kadınlara birtakım hukuki düzenlemeler getirilmiştir. Osmanlı'dan modern Türkiye'ye modernleşme hareketlerinin devlet eliyle kendi toplumsal, ekonomik, teknolojik dinamiklerinden yoksun, yalnızca yönetici sınıfın çözüm olarak gördüğü Batı tipi gelişme ve ilerlemenin devrimsel karakteri, mevcut ataerkil zihniyetin yerini Berktaş'ın deyişiyle 'ulus-devlet ataerkilliği'nin⁴ almasına sebep olmuştur.

Cumhuriyet projesini önceki dönemden ayıran fark kadının siyasal bir aktör ve modernleşmenin asıl yüzü olmasıydı. Modern hayatın en önemli göstergesi, kadının kamusal alanda aktif rol almaya başlaması ve kılık kıyafetindeki batı tipi değişimdir. Çünkü gelenek ve modern arasındaki geçiş, kamusal alanda belirginleşmekte, dolayısıyla geleneksel olan çarşaf ve peçenin de kaldırılmasını gerektirmekteydi. Maksat kadınların gerçekte ne istediğinden ziyade geleneksel düzenin modern cumhuriyet projesine uygun bir forma sokulmasıydı. Laiklik, sekülerleşme veya sekülerleştirilme idealleriyle İslam hukukunun yerini medeni hukukun alması kadının kamusal alanda aktif katılımının önündeki engelini de kalkmasını sağlamış oldu. Modernleşmenin vatanı olan Batının birçok ülkesinden daha önce 1934'te kadınlara oy hakkının tanınması bunun göstergesidir. Ancak düzenleme yalnızca kamusal alanda değil, özel alanda da kadına belli görevler tanıyordu. Aile kurumu her dönemde olduğu gibi, Kemalist modernleşmenin yayılması ve bir sonraki kuşaklara aktarılması için önemli bir kurumdu. Yeşim Arat bu durumu şu şekilde ifade ediyor:

İlginçtir ki, modernleşmenin kadınların yalnız kamu alanında değil, geleneksel alanda da-ama Batılı bir anlayışla-rol oynamasını gerektirdiği düşüncesiyle kadınlar bu yeniden tanımlanmış geleneksel rolleri oynamaya da özendirilmiştir...Devlet elit tabakadan bir grup kadının kamusal alana daha çok girmesini desteklerken sayıları gittikçe artan 'öteki' kadınlara farklı bir mesaj göndermekteydi. Bu mesaja göre, onlar mes-

3 A.g.e., s. 98

4 A.g.e.

lek sahibi elit kadınlar olarak değil, daha çok özel alanda yuva kurma sürecine 'düzen', 'disiplin' ve 'rasyonellik' getiren Batı tarzı ev kadınları olarak modernleşme sürecine katkıda bulunmalıydılar.⁵

Kadınlar Cumhuriyet projesinin yegane yüzü, en sadık çalışanlarıydılar. Böylece kadınlar; modern hayata aktif katılanlar (en önemli temsilcisi Sabiha Gökçen) ve modern Cumhuriyeti büyütecek, geliştirecek yeni kuşakları yetiştirecekler olmak üzere iki misyon yüklenmiş oldu. Rollerini kanıksayan ve bunun için canla başla çalışan cumhuriyet kadınlarının, kamusal alandaki eşitlik ölçüleri erkekler tarafından net olarak tanımlanmış, sınırları belirlenmişti. Nitekim Cumhuriyetin ilk yıllarındaki bazı feminist girişimler, ulusal çıkarlara uygun düşmemesinden dolayı engellenmiştir. "Kamu alanında kadınların bağımsız eylemlerinde sınırlamaların varolmasına karşın, Kemalist söylem, kadınların kamu alanında eşit olduğu savına meşruiyet sağlamıştır."⁶ Toplumsal dönüşümün bütün tasarımlarını tekeline alan Kemalizm kadın hareketlerinin de Kemalist bir çizgide kalmasını sağlamıştır. Böylece kadın hareketleri mevcut durumun muhalif sesleri olmaktan ziyade, Kemalist feministler olarak mücadelelerine devam etmişlerdir. Kutsal alanlar, kurumlar, kişiler, vatan, millet, din gibi temeller üzerine kendini meşrulaştıran Türk devlet geleneğinin son halkası Cumhuriyet Türkiye'sinde bu boşluk, Atatürk'le dolduruldu. Kemalist modernleşme projesinin yarattığı modern kadın olgusunun da sorgulanması söz konusu değildi. Kemalist feminizm eleştirel bir bakış açısından uzaktı ve genel itibariyle ulus devlet ideolojisinin, milliyetçi söylemlerinden beslenmekteydi. Milliyetçi bir nitelik taşıyan feminizm, devlet otoritesi dışına çıkamaz, çıksa bile var olamazdı. Cumhuriyetin ilk meslek sahibi kadın doktorları, avukatları, pilotları, öğretmenleri ulus devlet milliyetçiliğinin neferleriydiler.

Bu algının sorunlu olduğu tartışmaları ise çok uzun süre sonra, 1980'lerde ortaya çıktı. Çünkü modernleşme, gelenekle olan bağlarını koparmaya çalışırken, toplumsal cinsiyeti besleyen geleneği farklı bir şekilde devam ettiriyordu. Bu da problematik bir kadın doğasının varlığına işaret eden iddiaları daha kabul edilebilir kılıyordu. Türkiye'de kadın hareketleri uzun süre sorunu salt 'kadın erkek eşitliği' olarak görmüş ve mücadelelerini de bu çerçevede sürdürmüşlerdi. Oysa asıl sorun yalnızca farklı cinsler arasındaki eşitlik sorunu olarak değil, özgürlük sorunu olarak tanımlanması ise daha geç döneme

5 Yeşim Arat, "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar", Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (Ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 88

rastlar. 1980'lerden sonra Türkiye'de bazı feminist hareketler bu perspektifle, kadının özgürleşmesi sorununu merkeze almaya başladılar. Ancak eleştirel feminist bakış açısının, Kemalist feminizmin tortularından hemen kurtulduğu söylenemez. Özellikle 1990'larda Türkiye' de tırmanan savaş ortamı nedeniyle, feministler, bu savaşın fiziksel ve psikolojik şiddetinin en ağır travmalarını yaşayan Kürt kadınlarını görmezden geldi. Kürt kadını, kadın kimliğinden önce yalnızca Kürt'tü, bu durum kadın sorunu çerçevesinde ele alınması ise feminist hareketin sorumluluk alanının dışındaydı. Buna karşın görünmez alanın görünür kılınması ise Kürt siyasal hareketinin bir kadın hareketi oluşmasına olanak sağlamasıyla gerçekleşti.

kürt kimliğinden kadın kimliğine

Ulus devletin milliyetçi ideolojisi, heterojen grupları vatandaşlık bağıyla devlete bağlar, bu bağın oluşturduğu üst kimlik toplumu tek ulusa dönüştürür ve böylece farklılıklar homojenleştirilerek merkezileşmiş bir yönetim mekanizması oluşturulur. Şüphesiz modern devletin en büyük başarısı kültürel birlikteliği milliyetçilik ideolojisiyle sağlamış olmasıdır. Modern Avrupa kendi ulusunu, yapay bir üst kimlik olan vatandaşlık bağıyla devlete bağlayarak milliyetçiliğe meşru bir zemin kazandırmış oldu. Milliyetçilik akımı modernleşme çabası olan geleneksel toplumlarda ve tebaası bulunan devletlerde bir üst kimlik oluşturma'nın yeni bir formülü olmaktan ziyade, kendi ulusunu inşa etmeye dönük çabalara dönüştü. Bunun en önemli örneği, daha önce de değinildiği gibi, 'Cihan Hakimi' Osmanlı'dan modern cumhuriyetin kuruluşuna dek tebaasının kendi ulusunu kurmak için milliyetçiliğin meşru zemininden yararlanmış olmasıdır. Nitekim Modern Türkiye'nin ulus devleti, homojen bir ulustan ziyade Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar diye ikiye ayrılmaktaydı. "Müslüman çoğunluk içinde Kürtler en önemli nüfustu. Dolayısıyla bir ulus devlet olarak Türkiye, ülkenin ağır ağır ortadan kaybolan heterojenliğiyle uğraşmaya mecburdu".

Kürtler ise tüm bu gelişmeler karşısında artık kendi ulusunu kurma vaktinin geldiği inancı taşımaktaydı. Kürt entelektüeller bir ulus oluşturma'nın Kürt milliyetçiliğinden ve modernleşmesinden geçeceğini biliyorlardı. Gerici, yenilik karşıtı ve gelenekçi olarak lanse edilen Kürtler, uluslaşma yolunda modernleş-

7 Soner Çağaptay, "Türklük'e Geçiş: Modern Türkiye'de Göç ve Din", Haldun Gülalp (der.), *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s. 88

meyi reddetmediklerini aksine bunun için çaba sarf ettiklerini göstermeye çalıştılar. Türk modernleşmesinden kesin sınırlarla ayıramayacağımız Kürt modernleşmesi de ataerkil bir nitelik taşımaktaydı ve kadınlar yine modern bir ulusun oluşumu için iş başına getirilmeliydi. Kürt kültürü içinde kadınının diğer kültürlerle nazaran daha çok önemsendiği ve özgür olduğu inancı modernleşmeyi kolaylaştıracak bir unsur olarak görülüyordu. Ancak ulus olmanın ilk şartı milliyetçilikti ve Kürtler ise Türk kimliği altında asimilasyon tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Modern Cumhuriyet farklılıkları reddetmiyordu. Herkes Türk'tü ve önemli olan farklılıkların bu farklılıklarla yaşaması değil, farklı halkların, kültürlerin Türkleştirilmesi idi. Cumhuriyet öncesinde ve sonrasında baş gösteren Kürt isyanları, Kürtler üzerindeki baskıları arttırmış ve mevcut sistemle entegre olma sıkıntıları daha sistematik olarak giderilmeye çalışılmıştır. Ulus devlet içinde birlik olmanın yolu homojenleşmekti, homojenleşmek ise mevcut farklılıkların dilin ve kimliğin unutturulmasıydı. Vatandaşlık ancak herkesin Türk olmayı kabul ettiği, Türkçe konuştuğu kişilere bahsedilirdi. "Kürtlerin yeniden yerleşim yoluyla asimile edilme düşüncesi 1920'lerde düşük seviyede uygulanmış olmasına karşın, 1930'larda varlığını sürdürdü; bu tarihlerde Türk-lük, etnisite ve nüfus mühendisliği yoluyla tanımlandı; Türk milliyetçiliğine hizmet eden, değer veren bir kavrayıştı bu."⁸ Nüfus olarak ülkedeki diğer azınlıklara kıyasla daha kalabalık olması, Kürtler için avantaj, devlet için ise dezavantajdı. Kalabalık bir halkı asimile etmek daha uğraştırıcıydı ve bu yüzden Kürtler kitleler halinde göçe zorlanarak, entegrasyon yani Türkleştirme sürecinin hızlandırılması öngörülmüyordu. Dolayısıyla Kürtler için elzem olan şey dilin ve kültürün yaşatılmasıydı. Kürt modernleşme projesinde kadınlar saf dilin kullanıcısı ve taşıyıcısıydılar. "O halde, kadınlara ulusun inşasında açık bir rol biçilmekteydi. Onlar ulusun kültürel göstergeleri ve ulusun çocuklarının anneleri/eğitmenleri olacaktıdır."⁹

Modern Cumhuriyetin arifesinde 20. yy başlarında Kürt kadın hareketi içinde en dikkat çekici olanı 1919 da 'Kürdistan Teali Cemiyeti'nin bir kolu olarak İstanbul'da kurulan 'Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'dir. İstanbul'da kurulan cemiyet, modern milliyetçiliğin gelişimi, yeni kuşağın çağdaş bir zihniyetle yetiştirilmesi açısından önemli bir görev üstlenmişti ve Kürt kadınları değil erkekleri tarafından da önemsenmekte ve desteklenmekteydi. Cemiyetin modern hayatın

8 A.g.e., s. 99

9 Janet Klein, "Milliyetçilik: Geç Osmanlı Döneminde Kürt Milliyetçi Söyleminde 'Kadın Sorunu'", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2005, s. 66

merkezi olarak görülen İstanbul'da kurulmasının amacı da, Kürt kadın hareketine emsal teşkil etmesi ve bir merkez oluşturmasıydı. Nitekim tüzüklerinde de çağdaş zihniyetin aile hayatını dönüştürmesi, bu noktada kadına düşen kutsal görevlerden, ulusal uyanışın çağdaş bir zihniyetten geçeceği ibareleri bulunmaktaydı. Böylece 'Kürt Kadınları Teali Cemiyeti' sosyal vazifelerinin yanı sıra siyasal vazifelerini de yerine getirerek erkeklerle yan yana olmayı başarmışlardır. Cemiyet; dergi, gazete, broşürler çıkararak çalışmalarını duyurmaya çalıştı. Kısa bir süre sonra da cemiyet kapatılarak, çalışmalarına son verildi.¹⁰

'Kürt Kadınları Teali Cemiyeti' kendi döneminin koşullarıyla birlikte değerlendirildiğinde gelenek ve din kısılcasına rağmen bir ulusun uyanışı için zor bir görev üstlendikleri malumdur. Tabi bu durum kadın hareketinin tamamen bağımsız bir iradi durum olmasından ziyade ataerkil zihniyetin taşlarını sarsmadan, erkekler tarafından desteklenmiş olmasıdır. Kadın hareketleri içersinde önemli bir örnek teşkil etmesi açısından cemiyetin amacı, toplumsal cinsiyet kalıplarını yerle bir etmek değildi. Ki bu durum sadece Kürtlere özgü bir durum da değildi. Modern Avrupa' da kadın hareketlerinin baş göstermesi de benzer bir nitelik taşımaktaydı. Ulus devletin inşası için kadına düşen görev modern ulusun modern bireylerini yetiştiren annelikti. Mevcut koşullar hem Batıda, hem Türk ve Kürt modernleşmesinde toplumsal cinsiyet kalıplarının hemen ortadan kaldırılmasına engel teşkil etmekteydi. Modernleşmenin ataerkil niteliği zaten kamusal ve özel alanda kadının konumunu pek de sorunlu görmüyordu. Birincil öneme haiz olan, kusursuz ve modern bir toplum inşa etmekti, gerisi teferruattı.

Kürt kadın hareketlerinin başlangıçta yalnızca cinsiyeti kadındı, zihniyet ise ataerkindi. Çünkü toplumsal bir kurum olarak ailede ve toplumda kadın ve erkek ilişkilerini net olarak ortaya koyan geleneksel ve dini normlar vardı. Modernleşme bir amaç değil bir ulusun uyanışı için olmazsa olmaz bir araçtı. Önde gelen aileler ve aşiretlerden gelen kadınların yeri geldiğinde aşiret reisi, yeri geldiğinde savaşçı rolü üstlenmesi gibi birçok örnek verilerek, Kürt entelektüellerinin Kürt kadınlarının zaten özgün bir konuma sahip olduğu, kültürel olarak öteden beri diğer halklarla kıyasla, daha özgür oldukları yönündeki kabulü desteklemekteydiler. Bruinessen Orta Doğu'daki birçok halka göre Kürt kadınlarının daha fazla hareket özgürlüğüne sahip olmasının sebebini, kadınların mensubu olduğu ailenin sosyal statüsüne bağlı olduğunu ve tüm Kürtler için geçerli bir durum olmadığı tespitinde bulunur. Özellikle örnek verilen Kürt kadın liderlerinin

10 Rohat Alakom, "20. Yüzyıl Başlarında İstanbul'daki Kürt Kadınları", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2005, s. 75-100

bu durumun kanıtı olarak gösterildiğini, böylece milliyetçi Kürt erkeklerinin kadınların özgürlüğe ihtiyacı olmadığı inancı taşıdıklarını belirtir. Ancak tüm bunlara rağmen Bruinessen, Kürt kadınlarının başarılarını da tamamen göz ardı etmez.¹¹ Kürtlerin ulus mücadelesinde kadınların üstlendikleri rol, modern devletin milliyetçi Kemalist ideolojisinin politikaları sebebiyle geçirebileceği muhtemel evrimi sekteye uğratmış ve kadın hareketi bir ulusal uyanış projesi olarak kalmıştır.

Kadın hareketlerinin ve feminizmin modernitenin ataerkil doğasına yönelik eleştirisine yönelmesi 1980'lere rastlamaktadır. Bu yıllarda sadece Türkiye'de değil dünyada da yeni toplumsal oluşumlar ortaya çıkmış ve kimlik kavramı ulus devletin temel referanslarını sarsmaya başlamıştır. Kimlik kavramı ulus devlet ideolojisini sorgulamanın meşru bir yolu olmuştur. Çünkü ulus devlet her türlü etnik, dini, kültürel, cinsi kimlikleri kendisi belirleyerek topluma dayatmaktaydı. Postmodern olarak ifade edilen bu dönem, kimliğin, kültürün, farklılıkların, sivil toplumun ön plana çıktığı; asimilasyonun, despotik devletin sorgulandığı bir dönemdir. Bu dönemde modernleşmenin ve ulus devlet oluşumunun oldukça sert gerçekleştiği Türkiye'nin, kimlik konusundaki formülasyonu basitti. Farklılıklar vardı fakat bunlar kimlik değil azınlıktı, dolayısıyla temel kimlik Türklük'tü. Dini farklılıklar da vardı fakat devlet Müslüman-sünniydi; kadın erkek eşitliği vardı fakat devlet ataerkildi; farklı cinsel yönelimler vardı fakat devlet heteroseksüeldi. Bu çerçeve dışına çıkan ve hak talep eden ise vatan hainiydi. 1980'le başlayan süreç, Türkiye'de resmi ideoloji dışında kalan farklı kimliklerin siyasallaşması ile ülkenin son otuz yılının gündemini elinde bulundurmasına sebep olmuştur. Bu dönemde yapılan askeri darbe, kırdan kente göçün artması ve kendine özgü bir kültürel dönüşümün ortaya çıkması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi birçok değişim bu dönemin temel karakteristiklerindendir. Ancak son otuz yıllık geçmişin temel belirleyicisi şüphesiz Kürtler'in Kürt Kimliği üzerinden yeniden siyasallaşması ve Kürt siyasal hareketinin toplumsal zihniyet üzerindeki temel dönüştürücü rolü üstlenmiş olmasıdır.

Erken dönem Kürt Hareketlerinde ve ulusal uyanış mücadelesinden farklı olarak 1980'lerde baş gösteren Kürt siyasal hareketi kimlik kavramından yola çıkarak aynı zamanda bir toplumsal dönüşümü amaçlıyordu. Erken dönem Kürt hareketinin önem hiyerarşisinin başında ulusal uyanış ve kurtuluş vardı. Mo-

11 Martin Van Bruinessen, "Adile Hanım'dan Leyla Zana'ya Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar I", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2005, 129-153.

dern anlamda bir toplumsal dönüşüm henüz üzerinde çokça durulan bir mevzu değildi. Oysa 80'lerden sonra Kürt siyasal hareketine yön veren PKK, Kürt siyasal oluşumunu hem kimlik üzerinden bir tanımlama ve bunun üzerinden mücadele etme yoluna gidiyor hem de toplumsal kurumlardan rollere, ilişkilere, değerlere kadar birçok alanda dönüşümü öngörüyordu. "1980'li ve 1990'lı yıllarda toplumun çeşitli kesimlerini Kürt kimliğine ilişkin taleplerle harekete geçirmeyi başaran bu örgütün (PKK) yapısı ve çeşitli kentli tabakalar ve kır yoksullarıyla birlikte kadınları da harekete geçiren stratejileri, 1978 yılında kalemeye alınan kuruluş programında çizilmiş bulunuyordu."¹² Toplumun yapı taşı olarak kabul edilen feodal aile yapısı ve aile içindeki ilişkiler ilk hedefti. Kadının ataerkil ilişkiler içine hapsedilen edilgin konumu sorgulanmakta ve bu yeni politik sürecin temel aktörleri olarak kurgulanmaktaydı. PKK'nin ataerkil ideolojinin toplumsal cinsiyet kalıplarına yönelik eleştirisi kadınlar açısından yeni bir özgürlük alanı oluşturmaktaydı. Kadınlar burada gelenek ve ataerkil belirlemenin dışında alternatif bir hayat olanağı bulabilmekteydiler. Nitekim gerilla savaşının yoğunlaştığı dönemlerde kadın katılımlarının oldukça arttığı, kadın savaşçıların örgüt içerisinde söz sahibi olduğu ve yönetici pozisyonunda karar alma sürecine katıldığı bilinmektedir. Kürt hareketi bu anlamda önemli bir dönüşüm sağlamıştır. Çünkü ataerkil sistem, bütün kodlarını kadın üzerine oluşturmaktaydı. Toplumsal düzenin kendini gelenek, örf, adet gibi normlarla devam ettirdiği toplumun en büyük değeri namustur. Namus kadın bedenini denetim altına almakta ve kaybedilmemesi için de diğer erkeklerden korunmaktaydı. Silahlı mücadelede kadın ve erkeğin aynı saflarda savaşması ve politik sürece kadınların da aktif katılımı önemli bir tabuydu ve bu tabu yıkılmıştı. Namus bu kez ulusal mücadelede yeniden anlam kazanmaktaydı. Namus artık dil ve kimlikti. Kadınların ulusal mücadeleye katılımı, artık nüfusun önemli bir kesimini oluşturdukları halkın kaderinin yönünü de belirlemekteydi. Bu tabuların yıkılması ataerkil kodları tamamen ortadan kaldırmamıştı. Kürt hareketinin yayılmaya başladığı ilk dönemlerde, halk için ulusal mücadele kutsaldı. Bu kutsal mücadelede erkeğin savaşması bir gereklilik, kadının katılımı ise önemli bir jestti. Kürt hareketi toplumsal dönüşümü, kendi içinde kadının özgürleştirilmesi üzerine kurgularken, halk tabanının zihninde ise 'kadının özgürleştirilmesi'ne karşılık gelen bir açıklaması henüz yoktu. Kürt hareketinin ilk dönemlerinde kadın özgürlüğüne giden yolun ulusal kurtulustan geçeceği kanısı mevcuttu. Ulusal hakların elde edilmesi kadının özgürleşmesini de sağlaya-



çaktı. Birinin bir diğ erinin ön koşulu oldu ğ u bu durum, feodal değ erlerin toplumsal pratiklerine ve despotik devletin sö mürüsüne karşı koyarak ulusal bir mücadele ortaya koymaya çalışan Kürt hareketinin bir kadın uyanışı gerç ekleş tirmesine sebep olmuştur. Bireyin birden fazla toplumsal kimli ğ in taşı yıcısı oldu ğ u dikkate alınırsa, Kürt Kadınları Kürt kimli ğ inden hareketle bir kadın kimli ğ i bilincine ulaş mıştır. Kürt Kadınları 20.yy'ın ilk dönemlerindeki hemcinslerinden farklı olarak kadın kimli ğ i formasyonuna da ulaş mış oldu. Ancak yine de ulusal kimlik kadın kimli ğ inden önce gelmekteydi. McDonald sö mürge toplumlarında ulusal kimlik oluşturma amacının cinsiyetçi taleplerden ö nde tutuldu ğ unu ve Kürt toplumunda da kadın olmanın ulusal kimlikten sonra geldi ğ inin, milliyetçili ğ in önemli bir birleşt irici unsur olarak görü ldü ğ ü tespitinde bulunur.¹³ Hem silahlı hem de politik mücadelenin ilk yıllarında ulusal mücadeleden bağı msız bir feminist bakış açısının gelişt i ğ i söylenemez. 1990'lı yılların ağır çatış malı ortamında, zorunlu gö çün yoğunlaşt ı ğ ı dönemlerde büyük kentlerde ve kırsal alanlarda kadınların Kürt hareketine katılımlarının artmasıyla cinsiyet vurgularının ön plana çıkt ı ğ ı, feminist bakış ın nüvelerinin oluşt u ğ u, kadınların sadece nicelik olmadığı bir kadın hareketi baş göstermeye başladı. Kürt hareketi içinde geliş en kadın hareketinin yöneldi ğ i ataerkil toplumsal pratikler halihazırda halk tabanının ve toplumsal hayatın her katmanında kendini yaş atmaya devam etmekteydi. Çünkü toplumsal dönüş üm Kürt hareketinin önüne koydu ğ u bir programdı ve bu programı yaymanın mümkün yolu ulusal bir bilinç yaratmak, siyasallaş mak, politize olmaktı. Programı hayata geçirecek başka bir dinami ğ in varlı ğ ından söz etmek pek mümkün değ ildi. Toplumsal dönüş üm ekonomik, kültürel, bilimsel dinamiklerden yoksundu, dolayısıyla bu da iş i daha çok güç leşt irmekteydi. Kürt hareketi içinde kadın hareketi kendini gerç ekleş tirmeye çalışırken, halk tabanında teorik olarak kalmakta, pratikte varlık bulamamaktaydı. Kürt kimli ğ ine dair taleplerde kadınlar hep ön saflarda bulunmuş, ulusal mücadelenin sembolleri olarak bu alanda bir hareket özgürlü ğ ü kazanmışlardır. Birer anne, eş ya da savaşçı olarak dokunulmaz alanları mevcuttu. Mitinglerde, gösterilerde, protestolarda kimlik taleplerini dile getirmiş ve ço ğ u zaman erkeklerden daha çok katılım göstermişlerdir. Ancak özel alanlarda ailede, mahallede, köyde kadınlar yine ataerkil kodlarla üzerine giydirilen rolü oynamaktaydı. Yazının önceki bölümlerinde değ inildi ğ i gibi kültürün en iyi taşı yıcıları kadınlardır, ataerkil zihniyetin en iyi taşı yıcısı da yine kadınlardır. Er-



13 Susan McDonald, "Kürt Kadınları ve Kendi Kaderini Tayin Etme: Uluslar Arası Hukuka Feminist Bir Yaklaş ım", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*. İstanbul, Avesta Yayınları, 2005, s. 201

kek egemen değerler kadın için bedeli ağır sonuçlar getirmekteydi, ancak bu bir düzendi ve normaldi. Normal olan ise meşruydu. Kadınlar kimi zaman dilleriyle, geleneksel kıyafetleriyle, folklorik motifleriyle, kimi zaman modern görünümüyle özgürlük taleplerini dile getirirken hala bedeni namus kısılcacında tahakküm altındaydı. Kadınların muhalif sesleri kimlik mücadelesinde yükselirken bir başka sorunlu alanı görmemekteydi. İlki, içinde doğrudan etkilendiği feodal toplumun ataerkilliği, ikincisi ise modern ulus devletin onu tekrar tekrar kurgulayıp yeniden sunduğu ataerkil ideoloji. Üç taraftan kuşatılan kadın için bir farkındalık oluşması hemen gerçekleşecek bir durum değildi.

Kürt hareketinin siyasal parti pratiklerinde, kadınlar 2000'li yıllara gelindiğinde yalnızca siyasal etkinlikleri değil kültürel, sanatsal üretimleri artarak bağımsız bir hareket olmayı başarmış; artık kadın edilgin bir sembol olmanın ötesinde toplumu asıl dönüştürecek ve özgürleştirecek güç olarak görülmüştür. Kadın kimliğinin ulusal kimlikten sonra geldiği hiyerarşi kadın kimliği lehine dönerek özgür bir toplumun özgürleşen kadınlardan geçeceği anlayışı hakim olmuştur. Modern ilişkiler üzerine inşa edilecek bir toplum yalnızca sömüren devlete değil aynı zamanda onu besleyen tüm ataerkil değerlere karşı verilecek bir mücadeleyle oluşturulabilirdi. Nitekim o güne kadar Türkiye'deki feminist hareketler sorunu Doğu'daki 'eğitim' sorununa ve 'terör' sorununa indirgeyerek Kürt kadınlarını görmezden gelirken, Kürt kadınları mağdur kadın imajının bir adım önüne geçerek ataerkil ideolojiyle zincirlerini koparıp özgürleşmeyi planlamaktaydı. Öncelikli yapılması gereken toplumsal dönüşüm için kadınların da erkekler kadar kamusal alanda yer almalarıydı. Kamusal ve özel alan kavramlarının modern toplumlara özgü bir ayırım olduğu¹⁴ göz önüne alınırsa Kürt kadınlarının özel alanlarındaki rolleri (annelik, eş, kardeş) belliydi, dönüşümü sağlayacak tek yer ise kamusal alanlardı. Bunun başında da siyasi yapılanmalar, kurumlar, partiler gelmekteydi. Eşitsizlik durumunu aşabilmenin yöntemi olarak pozitif ayrımcılık ilkesi benimsenmiş ve kadınların daha çok katılımı amaçlanmıştır. Toplumsal dönüşümün yönü kamusal alandan özel alana doğru idi. Modern ilişkiler, kurumlar üzerine inşa edilmesi düşünülen bir toplumda modernleşme politik bir süreç olarak başlamış dolayısıyla, önce politik kurumlar içinde bir dönüşüm gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak burada asıl üzerinde durulması gereken konu, "politik süreç ve bu süreçten ortaya çıkan politik bilinç hem kendi kurumları içinde hem de toplumsal kurgusun-

¹⁴ Serpil Sancar, "Türkiye'de Kadınların Hak Mücadelesini Belirleyen Bağlamlar", www.stgm.org.tr (Aralık 2005)

da, bu kurgunun hayata geçmesi için yeterli midir?”, sorusudur. Tüm sistem aleyhte işlerken, kültürel ve toplumsal bir olgu olarak erkek egemen zihniyetten kopuş mümkün mü? Elbette bu sorular/sorunlar yalnızca Kürtler'i/Kürt kadınlarını değil modern toplumları da içine almaktadır. Modern ataerkil ideoloji, durumu manipüle ederek her seferinde kendini yenilerken, geleneksel olarak tanımlanan bir toplumda sürecin pürüzsüz geçkeleşeceğini beklemek çok gerçekçi olmayacaktır. Değişim ve dönüşüm kendi dinamiklerinin dışında planlanan bir süreç ise her zaman karşılaşacağı direnç daha sert olabilmektedir. Modern terminolojiye göre geleneksel olarak tanımlanan Kürtler'in de değişime karşı bilinçli ya da bilinçsiz direnç göstermesi doğal bir süreçtir. Mevcut değerler yerine oluşacak ya da oluşturulacak yeni değerlerin ne sonuç doğuracağını kestirilememesi, pratik alanda bir temsiline olmaması, söz konusu dönüşümden ne kastedildiğinin tam olarak anlaşılmamasına sebep olmaktadır. Politik sürecin bir sonucu olarak, Kürt kadınlarının ataerkil değerleri reddi ve toplumu yeni kimliklerle inşa etme mücadelesi toplumsal alanda tam olarak kuşatıcı olamamaktadır. Dolayısıyla politik bir söylem olarak, kadının özgürleşim sorunu kimi zaman sloganlaşmakta ve sloganik olarak da kalmaktadır. Süreci yöneten aktörlerin, kadınların tam olarak bu söylemleri ne kadar içselleştirdikleri, toplumsal cinsiyet kalıplarının hala bütün ağırlığıyla kendini hissettirdiği bir toplumda ataerkil zihniyetten kopuşu ne kadar göze alabildikleri, kendini artık nasıl ve neye göre tanımlayacağı, toplumsal bir kabul görüp görememe kaygısını nasıl aşacağı gibi sorunlar kadın özgürleşim sürecini yavaşlatabilmektedir. Ulus devletin ataerkil kıskacından kurtulmaya çalışırken, Kürt kadın hareketi yer yer katılaşmakta yer yer daha kaba bir feminist bakış açısı sunarak toplumsal ve kültürel olgulara yabancılaşmakta ve kendi içinde yeni bir muhafazakâr rol oluşturabilmektedir. Nitekim ataerkil ideoloji köklerini kadının bilinçaltında bulur, bütün kökleri söküp atmak zahmetli ve kararlılık gerektiren bir süreçtir. Aksi takdirde özgür toplumun özgüleşen kadınlardan geçeceği belirlemesi sadece retorikten ibaret olur.

sonuç

Kürt kadın hareketi politik olarak başlayan süreçte gelinen nokta açısından özgün bir konuma sahiptir. Kadınlar Kürt kimliğine ilişkin taleplerde ve özgürlük mücadelesinde hep siyasal bir bilinç ve kararlılık göstererek ön saflarda yer almıştır. Mücadelenin ilerleyen dönemlerinde hem kendini hem de toplumu dönüştürme rolünü üstlenmiş, tüm sistemin yok saymasına rağmen kendini var etmeye çalışmıştır. Edilgin, mağdur kadın imajından sıyrılarak sürecin güçlü

aktörleri olmuşlardır. Diğer hemcinslerinden farklı olarak Kürt kadınları hem ulusal kimlik hem de kadın kimliğiyle ötekileştirilmekteydi. Türkiye'deki kadın hareketleri Kürt kadınlarının yaşadığı travmaları görmezden gelmiş, ulus devlet mantığının dışına çıkmadan toplumsal cinsiyet kalıplarını beslemeye devam etmiştir. 1990'lı yıllardan sonra Kürt kadınları sivil bir inisiyatif mekanizması oluşturarak eleştirilerinin hedefine erkek egemen toplumun tüm kurumlarını alarak, gerçek bir özgürlüğün kadın özgürlüğünden geçeceği inancını savunmuşlardır. Bu gün siyasette, sanatta, üretim sürecinde dili ve kültürüyle var olmaya çalışan Kürt kadınları hem kendi içinde, hem mensubu olduğu toplumda ataerkil zihniyetin köklerini kazımaya çalışmaktadır. Ancak dönüşüm tek merkezli bir süreç olmadığı ve döneminin koşullarından tamamen bağımsız düşünülmemeyeceği için zaman zaman bu süreç bir sloganda kilitlenmekte ve tam olarak anlaşılamamaktadır. Politik bir bilincin oluşmasıyla beraber ortaya çıkan kadın hareketi, kimliğine yönelik kurguları, toplumsal cinsiyet kalıplarını alaşağı etme bilinci zamanla eleştirel bir feminist bakış açısı kazandırmış sorunu yalnızca Kürt kadınlarına indirgemeden, tüm kadınları birleştirici bir amaçla yönelmiştir. Kürt kadın hareketi yalnızca siyasal rejime yönelik muhalif bir ses olma imajının dışına çıkmaya çalışarak daha kuşatıcı olmaya çalışmaktadır. Ataerkil zihniyet ve tüm toplumsal kurumların geçmişi, ulus devlet gibi toplumu kendi ideolojisi merkezinde farklılıklara yer vermeden homojenleştiren ideoloji dikkate alındığında tüm bunlara karşı kadın sesinin yükselerek eleştirel bir perspektif sunması önemli ve umut verici bir aşamadır. Aynı zamanda zor ve meşakkatli olduğu da belirtilmelidir. En büyük handikaplardan birisi karşı gelinen değerlerin sizi kuşatmış olmasıdır. En önemli sorun, sorunun salt kadın erkek eşitliğine indirgenmesiden ziyade, tüm bu belirlenen toplumsal cinsiyetin faşizan önermelerinin tahakkümünden sıyrılmak ve özgürleşmek olduğunu fark ederek sorunun bir adım ötesine geçebilmektir.

Kaynakça

- Alakom, Rohat. "20. Yüzyıl Başlarında İstanbul'daki Kürt Kadınları", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulsun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2005, ss. 75-100.
- Arat, Yeşim. "Türkiye'de Moderleşme Projesi ve Kadınlar", Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (Ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

- Bruinessen, Martin van. "Adile Hanım'dan Leyla Zana'ya Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar 1", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2005, ss. 129-153.
- Çağaptay, Soner. "Türklük'e Geçiş: Modern Türkiye'de Göç ve Din", Haldun Gülalp (der.), *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus-Devletin Sorgulanması*, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Çağlayan, Handan. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009
- Klein, Janet. "Milliyetçilik: Geç Osmanlı Döneminde Kürt Milliyetçi Söyleminde 'Kadın Sorunu'", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta, Yayınları, 2005.
- Köker, Levent. *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.
- McDonald, Susan. "Kürt Kadınları ve Kendi Kaderini Tayin Etme: Uluslar Arası Hukuka Feminist Bir Yaklaşım", Shairzad Mojab (der.), *Devletsiz Ulusun Kadınları, Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2005.
- Mojab, Shairzad (der.). *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Çalışmalar*, İstanbul, Avesta Yayınları, 2005.
- Sancar, Serpil. "Türkiye'de Kadınların Hak Mücadelesini Belirleyen Bağlımlar" www.stgm.org.tr (Aralık 2005)

sosyalbilim ve çağdaş toplum rasyonalitenin garantileri kaybolurken

immanuel wallerstein

Üreten sınıf için “siyaset” olan şey, entelektüel sınıf için “rasyonalite” haline gelir. Garip olan, bazı Marksistlerin, “rasyonalite”nin siyasetten, ideolojik soyutlamanın ekonomik somutluktan üstün olduğuna inanmalarıdır.

ANTONIO GRAMSCI, *Hapishane Defterleri*

Mesele yalnızca entelektüellerin siyaseti rasyonaliteye dönüştürmüş olmaları değil, rasyonalitenin erdeminin bu şekilde ilan edilmesinin onlar adına bir iyimserlik ifadesi oluşturmuş ve diğer herkesin iyimserliğini de harlamaya hizmet etmiş olmasıdır. Entelektüellerin amentüsü şuydu: Gerçek dünyaya ilişkin daha doğru bir kavrayışa doğru ilerlerken, böylelikle gerçek toplumun daha iyi yönetilmesine, ergo insan potansiyelinin daha fazla gerçekleştirilmesine doğru da ilerlemiş oluruz. Bir bilgi inşa etme tarzı olarak sosyal bilim bu öncül üzerine kurulmakla kalmamış, kendini bu rasyonel arayışın en güvenilir yöntemi olarak sunmuştur. Bu her zaman böyle değildi. Bir zamanlar, toplumsal düşünce dünyaya ilişkin yaygın bir kötümserliğin hükmü altındaydı. Toplumsal dünya eşitsiz ve kusurlu bir şey olarak görülüyor ve her zaman böyle kalacağına inanılıyordu. Hristiyan Avrupa tarihinin önemli bir bölümü, Augustinus'un hepimizin onmaz bir biçimde ilk günahın damgasını taşıdığımız şeklindeki iç karartıcı düşüncesinin hükmü altındaydı. Dünya standartları açısından alışılmadık ölçüde sert bir kronozofiydi bu kuşkusuz. Gelgelelim diğer daha stoacı görüşler, hatta daha Dionysoscü görüşler bile gelecek için pek fazla ga-

* Immanuel Wallerstein, “Sosyal Bilim ve Çağdaş Toplum Rasyonalitenin Garantileri Kaybolurken”, çev. Tuncay Birkan, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmibirinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, İstanbul, Metis Yayınları.

ranti sunamıyorlardı. Budist nirvana arayışı ise ancak çok az kişinin, Hristiyan azizlik arayışını gerçekleştirebilecek olanlarla aynı sayıda kişinin katedebileceği çok uzun ve zahmetli bir yoldu.

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

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

Bu sebeple tarihsel sistemimizin, yani kapitalist dünya ekonomisinin şu anki açmazlarını ve rasyonalite kavramının ağızlarımıza neden bu kadar ekşi geldiğini anlamak istiyorsak, bence işe modernliğin ne ölçüde materyalist ve kolektivist

tivist öncüllerle haklı çıkarılmış olduğunun farkına vararak başlamalıyız. Çünkü bunu yaparak kendisiyle tamamen çelişiyordu, kuşkusuz. Kapitalist dünya ekonomisinin varlık nedeni, motor gücü, sınırsız sermaye birikimiydi. Ve sınırsız sermaye birikimi, birilerinin başkalarından artık değer temellük etmesine dayalı olduğu için bu materyalist, kolektivist öncüllerle hiçbir biçimde bağdaşmıyordu. Kapitalizm bazıları için maddi ödülleri temsil eder, ama bunun böyle olabilmesi için hiçbir zaman herkese yönelik maddi ödüller getirmemelidir.

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

modernlik ve rasyonelite

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

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

varsayabiliriz. Joseph Needham'ın anıt nitelikteki eseri *Science and Civilization in China*'nın tamamı, Çin kültür bölgesinde bilimsel çabaların elde ettiği başarıların kapsamını gösterir. Çin'deki ekonomik faaliyetlerin ne kadar yoğun ve ticarileşmiş olduğunu da ayrıntılarıyla biliriz. Demek ki o klasik "Neden Batı?" sorusuyla karşı karşıyayız. Burada bu soruyu bir kez daha tartışacak değilim. Bunu yapan birçok kişi oldu, ben de yaptım.¹ Burada sadece şunu belirteceğim: Bana öyle geliyor ki aradaki can alıcı fark, modern dünya sisteminde teknolojik ilerlemenin açık seçik ödülleri olmasıydı; bu farkı açıklayan şey de mucitleri ve yenilikçileri ödüllendirmek için her zaman bariz güdülere sahip olmuş olan girişimcilerin tavrı değil, her zaman çok daha karışık güdülere sahip olmuş olan ve teknolojik değişime gösterdikleri periyodik düşmanlık, Batı Avrupa'da on yedinci yüzyılda başlamış olan türden bir bilimsel devrimin başka yerlerde ve zamanlarda da meydana gelmesinin önündeki en önemli engel olan siyasi liderlerin tavrıydı. Buradan şu çok açık sonucu çıkarıyorum: Teknolojik yeniliği merkezi hale getirmek için önce kapitalizme sahip olmanız gerekir, bunun tersi doğru değildir. Bu, iktidar ilişkilerinin gerçekliklerine ilişkin bir ipucu olduğu için önemlidir. Modern bilim kapitalizmin evladıdır ve ona bağımlı olmuştur. Bilimciler toplumsal onay ve destek görüyorlardı çünkü gerçek dünyada somut ilerlemeler -üretkenliği artıracak ve zamanla mekânın dayattığı sınırlamaları azaltıp herkes için daha büyük bir rahatlık yaratacak harika makinalar- yaratma imkanını sunuyorlardı. Bilim işe yarıyordu. Bu bilimsel faaliyeti kuşatacak tam bir dünya görüşü yaratılmıştı. Bilimcilerin "tarafsız" oldukları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Bilimcilerin "ampirik" oldukları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Bilimcilerin "evrensel" doğruları aradıkları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Bilimcilerin "basit" olanı keşfettikleri söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Onlardan karmaşık gerçekleri çözümleyerek bunları yönlendiren basit, en basit temel kuralları saptamaları talep ediliyordu. Son olarak, belki de hepsinin en önemlisi, bilimcilerin nihai nedenleri değil etkili nedenleri açığa çıkarttıkları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Üstelik, bütün bu betimleme ve isteklerin bir paket oluşturdukları söyleniyordu; hepsi bir arada ele alınmalıydı.

Bilimsel ethos, bilimcilerin gerçekte neler yaptıklarını tamamen ve doğru bir biçimde betimleme iddiasında olduğu için mitikti elbette. On yedinci yüzyılda Londra Kraliyet Derneği'nin bilimsel güvenilirliğinin tesis edilmesinde toplumsal prestij ve bilim dışı otoritenin ne kadar merkezi bir rol oynamış olduğunu an-

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

lamak için Steven Shapin'in güzel çalışması *A Social History of Truth*'u² zikretmemiz yeterli olacaktır. Shapin'in belirttiği gibi güvene, medeniliğe, onura ve dürüstlüğe dayalı bir güvenilirlik, centilmenlerin güvenilirliği idi bu. Yine de bilim, ampirik bilim, hatta Newtoncu mekanik -çünkü bilim böyle teorikleştiriliyordu- toplumsal dünyanın analistlerinin bundan böyle büyük ölçüde kopyalamayı isteyecekleri düşünsel faaliyet modeli haline geldi.³ Modern dünya, rasyonalitenin olası tek anlamının bu centilmenlere özgü bilimsel ethos olduğunda ısrar edecek, bu ethos söz konusu dünyanın entelektüel sınıfının leitmotifi olacaktır.

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

Bu sorunu tartışmak için izin verin Weber'den uzun bir alıntı yapayım. Weber araçsal bakımdan rasyonel toplumsal eylemi, "ortamdaki nesnelerin ve diğer insanların davranışları konusundaki beklentiler tarafından belirlenen eylem" olarak tanımlar; "bu beklentiler, aktörün rasyonel olarak izlediği ve hesapladığı kendi amaçlarını elde etmenin 'koşulları' ya da 'araçları' olarak kullanılır"(1: 24). Değer bakımından rasyonel toplumsal eylemi ise "başarılı olup olmayacağından bağımsız olarak, bir eylemin etik, estetik, dini ya da başka bir biçiminin değerli olduğuna duyulan inanç tarafından belirlenen eylem" olarak tanımlar (1: 24-25). Weber daha sonra bu tanımları daha somut örneklerle geliştirmeye geçer: Değer bakımından rasyonel yönelimin katıksız örnekleri; görevlerinin, onurlarının, güzellik arayışlarının, dini inançlarının ya da her neyi içerirse içersin önemli buldukları bir "dava"nın yapmalarını gerektirdiğini düşündükleri şeyleri, bunun kendilerine getireceği maliyet ne olursa olsun yapmaya

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

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

4 Max Weber, *Economy and Society*, New York, Bedminster Press, 1968. Bundan sonra bu yapıta yapılan göndermeler metnin içinde cilt ve sayfa numarasıyla gösterilecektir.

çalışan kişilerin eylemleri olacaktır. Bizim terminolojimizle, değer bakımından rasyonel eylem, her zaman, aktörün bakış açısına göre onu bağlayan “komutlar” ya da “talepler” içerir. İnsan eylemine, ancak böyle koşulsuz taleplerin yerine getirilmesiyle güdülendiği durumlarda değer bakımından rasyonel denecektir. Bu durum çok farklı ölçeklerde gerçekleşebilir, ancak çoğu kez yalnızca görece sınırlı ölçüde ortaya çıkar. Yine de, bu eylem tarzının ortaya çıkışının, onu ayrı bir tip olarak formüle etmeyi haklı çıkaracak ölçüde önemli olduğu gösterilecektir; ama şunu da belirtmek gerekir ki burada hiçbir surette, bütün eylem tiplerini içeren bir sınıflandırmaya girişme gibi bir niyet söz konusu değildir.

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

Şimdi de Weber’in diğer ayırımına geçelim. Yine upuzun bir alıntı yapıyorum: “Ekonomik eylemin biçimsel rasyonalitesi” terimi, teknik olarak mümkün olan ve fiilen uygulanan nicel hesabın kapsamını adlandırmak için kullanılacaktır.

“Tözel rasyonalite” ise, verili insan gruplarına (ne kadar sınırlı olursa olsun) eşya tedarik etme işinin, nihai değerlere (*wertende Postulate*) ilişkin (geçmişteki, bugündeki ya da olası) bir ölçüte göre (ve bu amaçların mahiyeti dikkate alınmaksızın) yürütülen ekonomik yönelimli toplumsal eylem tarafından ne ölçüde biçimlendiğini anlatmaktadır. Bunlar büyük bir çeşitlilik gösterebilirler.

1. Yukarıda önerilen terminoloji, yalnızca bu alanda rasyonel sözcüğünün kullanımını daha tutarlı bir hale getirecek bir araç olarak düşünülmüştür. Aslında “rasyonalizasyon” tartışmasında ve akçeli ve aynı ekonomik hesaplarla ilgili tartışmalarda tekrar tekrar ortaya çıkan anlamların daha kesin ve açık bir biçiminden ibarettir.
2. Bir ekonomik faaliyet sistemi “biçimsel bakımdan” rasyonel adını, her türlü rasyonel ekonomi için elzem olan ihtiyaçların karşılanması işinin sayısal, hesaba gelir terimlerle ne ölçüde ifade edilebildiğine ve edildiğine bağlı olarak alacaktır. Bir kere, biçimsel rasyonalite, bu hesapların aldığı teknik biçimden, özellikle de hesaplanan akçeli olarak mı yoksa aynı olarak mı ifade edildiğinden bağımsızdır. Nitekim bu kavram, akçeli ifadenin en yüksek biçimsel ölçülebilirlik derecesini getirmesi anlamında, hiçbir muğlaklık içermez. Doğal olarak, bu bile ancak görelî olarak, diğer her şey eşit olduğu sürece geçerlidir.
3. “Tözel rasyonalite” kavramı ise muğlaklıklarla doludur. Bütün “tözel” analizlerde bulunan yalnızca bir unsuru iletir ki o da şudur: Bütün bu analizler kendilerini, eylemin teknik olarak eldeki en uygun yöntemleri kullanan hedef yönelimli” rasyonel hesap üzerine kurulu olduğu şeklindeki salt biçimsel ve (görece) muğlaklıktan uzak olguyu dile getirmekle kısıtlamazlar; ama etik, siyasi, faydacı, hazcı, feodal (*ständisch*), eşitlikçi ya da başka türlü niha amaçlara ilişkin belli ölçütleri uygular ve ekonomik eylemin sonuçlarını, doğru hesaplama anlamında biçimsel olarak ne kadar “rasyonel” olurlarsa olsunlar, bu “değer rasyonalitesi” ya da “tözel amaç rasyonalitesi” ölçeklerine göre ölçerler. Bu tip rasyonalitenin sonsuz sayıda olası değer ölçeği vardır ki sosyalist ve komünist standartlar bunlardan yalnızca bir grubu oluştururlar. Söz konusu standartlar, kendi içlerinde hiçbir biçimde muğlaklıktan uzak sayılamasalar da, her zaman toplumsal adalet ve eşitlik unsurları içerirler. Diğerleri ise, siyasi bir birimin statü ayırımlarının ya da iktidar kapasitesinin, özellikle de savaş kapasitesinin ölçütleridir. Gelgelelim, bu bakış açılan ancak ekonomik eylemin sonucu hakkında yargıda bulunmakta kullanılacak temeller olarak önemlidirler. Ayrıca ve bundan bağımsız olarak, etik, asketik ya da estetik bir bakış açısından, ekonomik faaliyetin ruhu (*Wirtschaftsgesinnung*) ve araçla-

rı hakkında da yargıda bulunulabilir. Bütün bu yaklaşımlar, daha modernliğe özgü hesaplama tavrının sonuçları hakkında herhangi bir şey söylenmeden önce bile, akçeli hesabın 'katıksız biçimsel' rasyonalitesini, ikincil önemde ya da kendi nihai amaçlarına temelden ters düşen bir şey olarak görebilirler. Bu tartışmada bu alanda değer yargıları vermeye kalkışmak söz konusu değildir, yalnızca neye 'biçimsel' deneceğini belirlemek ve onu sınırlamak söz konusudur. Bu bağlamda 'tözel' kavramının kendisi de bir anlamda 'biçimsel'dir; yani soyut türsel bir kavramdır. (1: 85-86)

Bu iki ayrımın yananamlarının tam olarak aynı olmadığını söylememin, son derece öznel bir yorum olduğunu kabul ediyorum. Bana öyle geliyor ki Weber araçsal bakımdan rasyonel toplumsal eylemi değer bakımından rasyonel eylemden ayırırken, ikincisi karşısında epeyce mesafeli bir tavır takınıyor. Koşulsuz taleplerden bahsediyor. Araçsal bakımdan rasyonel eylemin bakış açısından değer rasyonalitesini her zaman irrasyonel olduğunu hatırlatıyor. Ancak biçimsel ve tözel rasyonaliteyi tartışırken, mesafelilik tonunu öbür tarafa kaydırıyor gibi. Tözel olarak rasyonel analizler kendilerini, eylemin... 'hedefyönelimli' rasyonel hesap üzerine kurulu olduğu şeklindeki salt biçimsel ve (görece) muğlaklıktan uzak olguyu dile getirmekle kısıtlamazlar, eylemi belli bir değer ölçeğine göre ölçerler. Bu tutarsızlığı, Weber'in modern dünyada entelektüelin rolüne ilişkin konumundaki çift-değerlilikle bağlantılı bir mesele olarak ele alabiliriz. Ama ben burada bununla ilgilenmiyorum. Ben daha çok ayrımındaki çift-değerliliğin ya da muğlaklığın, modern dünyanın jeokültürünün bünyesine özgü bir şey olduğuna inanıyorum. Tartışmanın epigrafi olarak kullandığım Gramsci alıntısına gelip dayanıyor mesele. Gramsci, üretici sınıfın siyasi dediği şeyi entelektüel sınıfın rasyonel diye yeniden adlandırdığını söylerken, tam da bu temel muğlaklığa işaret etmektedir. "Siyasi" olana "rasyonel" diyerek, biçimsel rasyonalite meseleleri tartışılabilir yegane meseleler olarak kalsın diye tözel rasyonalite meselelerini arka plana atmak gerektiğini ima etmiş olmuyor muyuz? Ve eğer böyleyse, bunun nedeni, biçimsel rasyonalite meselelerinin aslında belirli bir türden (Weber'in sözleriyle, çatışan amaçları "verili öznel ihtiyaçlar olarak ele alıp onları bilinçli olarak değerlendirilen bir nispi aciliyet ölçeği içerisinde düzenleyen" türden) değer-bakımından- rasyonel toplumsal eyleme yönelik -kabul edilmese de açıkça ortada olan bir bağlılık içermeleri değil midir? Weber'in işaret ettiği üzere, marjinal fayda ilkesi tam da bununla ilgilidir. Gelgelelim, neyin marjinal olarak faydalı olacağına karar vermek için bir ölçek tasarlanmalıdır. Ölçeği tasarlayan sonucu da belirler.

Rasyonalite ve tehlikeli sınıflar

Rasyonaliteden bahsetmek, siyasi, değer-bakımından-rasyonel seçimler bulandırmak ve süreci tözel rasyonalitenin taleplerine karşı yönlendirmek demektir. On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar entelektüel sınıflar, rasyonalite talepleri için baskıda bulunurken, asli düşmanlarının ortaçağın din adamlarına özgü obskürantizm olduğuna hâlâ inanabiliyorlardı. Bu sınıfların sloganlarını Voltaire yüksek sesle ve net bir biçimde haykırmıştı: “*Ecrasez l’infâme*” (“Ah-laksızlığı Ezin”). Fransız Devrimi bütün bunları değiştirdi çünkü dünya kültür tartışmasının terimlerini dönüştürdü ve netleştirdi. Uzun süredir iddia ettiğim üzere,⁵ Fransız Devrimi Fransa’dan çok dünya sistemini değiştirmiştir. Bu Devrim dünya sistemi içinde, yaşayabilir ve dayanıklı bir jeokültürün kurulmasının dolaysız nedeniydi ki bu jeokültürün sonuçlarından biri de, sosyal bilimler diye bir şeyin kurumsallaşmasına yol açmış olmasıydı. Böylece sadede geliyoruz.

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

Peki ama bunun rasyonalite kavramıyla ne ilgisi var? İlgisi var, hem de çok! Tehlikeli sınıfların gündeme getirdikleri siyasi sorun, bildiğimiz gibi, hiç de önemsiz bir sorun değildi. Kapitalist dünya ekonomisi, tam üretkenliğini artı-

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

rı, zaman ve mekanın hızlı sermaye birikiminin önüne koyduğu engelleri büyük ölçüde azaltarak (sanki tam o zaman başlamış gibi bu olguya yanlış bir biçimde sanayi “devrimi” adını veririz) şaha kalkacağı sırada, tam bütün dünya topraklarını kaplayacak şekilde genişleyeceği (sanki bu döneme özgüymüş gibi, bu olguya da yanlış bir biçimde emperyalizmin başlangıcı etiketini yapıştırırız) sırada, tehlikeli sınıflar dünya sisteminin siyasi istikrarına çok ciddi bir tehdit yöneltmeye başlıyorlardı (artık bu olguya ‘sınıf mücadelesi’ demeyi sevmiyoruz, ama olan tam da buydu). İmtiyazlı tabakaların çıkarlarını koruma konusunda bekleneceği üzere zekice ve tetikte bir tutum takındıklarını ve normalde yeni ortaya çıkan meydan okumalara karmaşık araçlarla karşılık veremeye çalışacaklarını varsayabiliriz. O sıralar böyle üç araç söz konusuydu: Toplumsal ideolojiler, sosyal bilimler ve toplumsal hareketler. Bunların her biri üzerinde ayrı ayrı durmaya değer, ama ben dikkatimi ikincisi üzerinde yoğunlaştıracam.

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

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

fazlasıyla tabi olan genel iradenin ifadelerinin geçerliliğine yönelik kuşkulara dayandırılıyordu tezini. Liberaller yargıları uzmanlara havale etmeyi öneriyorlardı; uzmanlar mevcut kurumların rasyonalitesi ile önerilen yeni kurumların rasyonalitesini dikkatle değerlendirecek ve sonuçta ölçülü ve uygun reformlar, yani tam doğru hızda siyasi değişimler getireceklerdi.

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

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

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

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

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

RASYONALİTENİN HUZURSUZLUĞU

Bu bölümün başlığını, tabii ki Sigmund Freud'un önemli eseri Uygarlığın Huzursuzluğu'na⁷ anırtmada bulunarak koydum. Freud'un sunduğu temel açıklama psikanalitik teorisinin terimleriyle dile getirilse bile bu eser önemli bir sosyolojik çalışmadır. Freud temeldeki sorunu gayet basit bir biçimde dile getirir:

Sırtımıza yüklenen yaşam bizim için fazla ağırdır; pek çok acı, hayal kırıklığı ve üstesinden gelinemeyecek görevler içerir. Yaşamı çekilir hale getirmek için müsekkinlerden vazgeçemeyiz. (Theodor Fontane, çeşitli ikameler olmadan yaşayamayız, demişti). Böylesi üç tür müsekkin

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

vardır: Zavallılığımızı küçümsememizi sağlayacak muazzam oyalanmalar, bu zavallılığı azaltacak dolaylı tatminler, bizi buna karşı duyarsızlaştıracak sarhoş edici maddeler. Bu türden bir şey kesinlikle gereklidir. (25)

Peki ama insanların mutlu olması niye bu kadar zordur? Freud insan acılarının üç kaynağı olduğunu söyler: doğanın üstün gücü, kendi bedenimizin zayıflığı ve insanların aile, devlet ve toplum içinde birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen ayarlamaların yetersizliği. Bu acı kaynaklarının ilk ikisi hakkında vereceğimiz yargı bellidir; kararımız bizi bu acı kaynaklarını kabullenmeye ve kaçınılmaz olana boyun eğmeye zorlar. Doğaya asla tam olarak hâkim olamayacağız; kendisi de bu doğanın bir parçası olan organizmamız ise her zaman geçici, uyum ve verim kapasitesi sınırlı bir yapı olarak kalacak. Bunu bilmek insanın elini kolunu bağlamaz, tersine yapacaklarımıza yön verir. Acıların hepsini olmasa da bazılarını ortadan kaldıracak, bazılarını da hafifletebiliriz; binlerce yıllık deneyim bize bunu göstermiştir. Üçüncü, toplumsal acı kaynağına karşı başka türlü davranırız. Bunu kabullenmeye asla yanaşmaz, kendi yarattığımız düzenlemelerin hepimiz için niye acı yerine koruma ve saadet kaynağı olmadığını anlayamayız. (43-44) Freud bunu söyledikten sonra, tarihten bahsetmeye başlar. 1920'lerde yazdığı bu kitapta, rahatsızlıklarımızın toplumsal kaynaklarına karşı alınan tavır üzerinde düşünür ve sahneye bir hayal kırıklığı unsurunun girmiş olduğuna dikkat çeker:

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

Bakalım Freud bize ne anlatıyor. İnsanlar mutsuzluklarının toplumsal kaynaklarını ortadan kaldırmaya çalışırlar; çünkü üzerinde gerçekten bir şeyler yapı-

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

labilecek tek kaynak, onlara göre tamamen ortadan kaldıracabilecekleri tek kaynak bu gibi görünmektedir. Freud bize bu algının doğru olup olmadığını söylemez, yalnızca anlaşılabilir bir algı olduğunu söyler. Liberalizmin tehlikeli sınıflara, mutsuzluğun toplumsal kaynaklarını ortadan kaldırmanın artık en sonunda mümkün olabileceği umudunu sunduğunu söylemiştim. Bu iddianın olumlu bir tepki bulması şaşırtıcı değildir. Muhafazakârların ve radikallerin liberal temalar etrafında toplanmak zorunda kalmaları da şaşırtıcı değildir. Üstelik, liberaller rasyonaliteyi yayma yoluyla bu başarıyı garanti edebileceklerini söylemişlerdir. Doğa bilimlerinde rasyonalitenin kazandığı açık başarılarla dikkat çekmiş ve sosyal bilimlerde de aynı ölçüde iyi iş göreceğini söylemişlerdir. Bu garantiyi biz, sosyal bilimciler vermişizdir. Freud ayrıca insanların kendilerini acıya karşı üç şekilde koruduklarını söylüyordu: Oyalanma, ikame tatminler ve sarhoşluk. Kendimize en azından, rasyonalitenin garantilerinin, kesin olduğu söylenen ilerlemenin vaatlerinin de aslında bir sarhoşluk biçimi olup olmadığını sormak zorundayız -Marx, kitlelerin afyonundan dem vürmüş, Raymond Aron da buna, o entelektüel sınıfın kendi afyonudur, diye cevap vermişti. Belki de Marx da Aron da haklıydı. Son olarak Freud, kendi döneminde müsekkinin hayal kırıklığı yaratmaya başladığını ima ediyordu. Ne de olsa sarhoş edici maddeler tükenen şeylerdir. Müptelalar aynı etkiyi yaratmak için gittikçe daha fazla doza ihtiyaç duyarlar. Yan etkilerler çok artar. Bazı insanlar bunun yüzünden ölür, bazıları da bu alışkanlıktan kurtulurlar. Freud kendi döneminde bunun başlangıcını görüyordu. Ben bunun 1970'ler ve 1980'lerde çok daha büyük ölçüde olduğunu düşünüyorum.

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

Toplumsal hareketlerin bu standart tanımı kuşkusuz temelde doğrudur. On dokuzuncu yüzyılda başlıca iki biçim altında -işçi/sosyalist hareketler ve milliyetçi hareketler- ortaya çıkmış olan sistem karşıtı hareketler iktidardakilere karşı çıkmış ve birçok örnekte iktidardakileri ayakta tutan temel yapıları bütünüyle yıkmaya çalışmışlardır. Yine de zaman içinde, bu hareketler iktidar yapılarının

asında sürmesini sağlayan kilit mekanizmalardan biri haline gelmişlerdir. Böyle paradoksal bir sonuç nasıl ortaya çıkmıştır? Cevap komplo değildir: Genelde, iktidardakiler bunu planlamış ve bu hareketlerin liderlerini yozlaştırmış falan değildirler. Ara sıra bu tür komplolar da olmuştur tabii ki, ama bunlar temel mekanizmalar değildi; hatta çok önemli bir mekanizma bile değildi. Gerçek açıklama, sosyologların çoğunun normalde her şey hakkında söyledikleri üzere, yapısalıdır. İktidardakilere yönelik halk muhalefeti dünya tarihi boyunca her yerde tekrar tekrar bir kargaşa biçimini almıştır. Ayaklanmalar, grevler, isyanlar çıkmıştır. Ortada durumdan kaynaklanan dolaysız bir tahrik olması ama bunun önceden örgütsel bir temelini olmaması anlamında, bunların neredeyse hepsi kendiliğinden oluşumlardı. Sonuçta, bu tür kargaşalar dolaysız sorunun giderilmesine yol açmış olsa bile sürekli bir toplumsal dönüşüme yol açmamışlardır. Bu muhalefet ara sıra dini hareketler biçimini, daha doğrusu mezhepler, tarikatlar ya da başka sürekli örgütsel yapılar yaratılmasına yol açmış muhalif dini görüşler biçimini almıştır. Dünyanın büyük dini cemaatlerinin uzun tarihi, bu tür muhalif hareketlerin en sonunda massedilerek daha büyük dini cemaatler içinde marjinal ama istikrarlı roller oynamaya başlamasının ve böylece siyasi muhalefetin ifadeleri olarak istimlerini büyük ölçüde yitirmelerinin tarihi olmuştur.

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

Devrimin bürokratikleşmesi dediğim şeyin çok güçlü argümanları vardı. Bu argümanlar asıl olarak üç taneydi. Bir, iktidardakiler ancak şu ankinden daha beter şeylerle karşılanacakları tehdidiyle zorlandıkları takdirde önemli ödünler verebilirlerdi. İki, toplumsal ve siyasi olarak güçsüz olanlar ancak güçlerini disiplinli örgütler içinde bir araya getirerek etkili bir siyasi güç haline gelebilirlerdi. Üç, kilit siyasi kurumlar, güçleri her geçen gün artan devlet yapılarıydı ve dev-

let yapılarının mahiyeti ve kadrolarında gerçekleşecek bir değişimle dolayım-lanmadıklar takdirde anlamlı bir iktidar aktarımı gerçekleşemezdi. Bu üç pos-tüladan herhangi birine karşı çıkmak bana şahsen güçmüş gibi geliyor; 1848 itibariyle, sistem karşıtı hareketlerin devrimin bürokratikleşmesinden başka al-ternatifleri olduğunu söylemek de güçtür.

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

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

Freud'un sarhoş etme tartışması burada devreye giriyor bence. Sistem karşıtı ha-reketler, temelde, üyelerini ve takipçilerini sarhoş etmişlerdir. Onları örgütlemiş, enerjilerini seferber etmiş, hayatlarını disipline etmiş ve düşünme süreçlerini bi-çimlemişlerdir. Sarhoş edici unsur da umuttu, önlerinde onlara işaret eden ras-yonel gelecekten duyulan umut, bu hareketlerin iktidara geldikleri zaman inşa edecekleri yeni dünyadan duyulan umut. Bu öyle sıradan bir umut da değildi; kaçınılmaz bir umuttu. Tarih, yani Tanrı, ezilenlerin tarafındaydı - hem de öte-ki dünyada değil, burada ve şimdi, içinde yaşadıkları ya da en azından çocuk-larının yaşayacakları dünyada. İktidardakilerin bakış açısından toplumsal hare-ketlerin neden değişimin idaresinde kullanılacak bir araç olarak betimlenebilecekleri anlaşıyor. Halkın öfkesi toplumsal hareketler tarafından yönlendirildiği sürece, sınırlanabilirdi. Bürokratikleşmiş hareketler, imtiyaz savunucularının in-terlocuteurs valables'i (muteber muhatapları) haline geldiler. Bu hareketler fiilen belli türden ödünlere karşı takipçilerini kısıtlamayı garantiliyorlardı ki buna liderlerin ve onların çocuklarının toplumsal hareketliliği de dahildi. Yirminci

yüzyıla gelindiğinde, gerçek devrimlerin önünü fiilen kapatan tek şeyin devrimci hareketlerin kendileri olduğu söylenebilirdi. Bu hareketlerin önemli reformlar getirmediklerini söylemek istemiyoruz. Getirmişlerdi. Ama sistemi dönüştürmüş değillerdi. Bu dönüşümü çıkmaz ayın son çarşambasına erteleyerek, sistemin istikrarının garantörleri haline geldiler.

1968 dünya devrimi bu halk kitlelerinin iptilalarından kurtulmaya başladıkları zamandı. Halkın sistem karşıtı mesajı ilk kez olarak, dünyadaki önemli sistem karşıtı hareketlerin kendilerine -Batı dünyasındaki sosyal demokrat hareketlere, Oder'den Yalu'ya uzanan bloktaki Komünist hareketlere, Asya ve Afrika'daki ulusal kurtuluş hareketlerine, Latin Amerika'daki popülist hareketlere- yöneltiliyordu. İptiladan kurtulmak hiçbir zaman kolay bir iş değildir. 1968 devriminin 1989'da zirvesine ulaşması⁸ ve halkın sistem karşıtı hareketlerden duyduğu hayal kırıklığının geçmiş endoktrinasyonun yarattığı bağlılık mirasını aşması yirmi yıl aldı, ama en sonunda göbek bağına kesmeyi başardı. 1945-70 döneminin toplumsal iyileşmelerinin geçici bir hayal olduğu, kapitalist dünya ekonomisinin merkez ile çevre arasındaki giderek açılan boşluğu aşabilecek gerçek bir evrensel refah umudunu hiçbir zaman sunmadığı gerçeği (ki bu gerçek 1970'ler ve 1980'lerde açıkça ortaya çıktı) bu sürece yardım etti.⁹

Bu hayal kırıklığının sonucu, 1990'larda dünya çapında gayet gözle görülür bir hal alan devlet aleyhtarı tavır oldu. Bu tavır neoliberalizme dönüş olarak pazarlanıyor. Oysa bu aslında, liberalizme ve onun devletler tarafından hayata geçirilecek toplumsal reformizm yoluyla kurtuluş vaadine karşı bir tavır. Bu tavır bireyciliğe dönüş olarak pazarlanıyor. Oysa aslında kolektivizmin yeniden canlanmasını getiriyor. İyimserliğe dönüş olarak pazarlanıyor. Oysa aslında derin bir kötümserliğe dönüş söz konusu. Freud'un denemesi, olup bitenleri anlamamız için bize bir kez daha yardım ediyor: İnsanların birlikte yaşaması ancak tek tek her bireyden daha güçlü bir çoğunluğun bir araya gelmesi ve tek tek her bireyin karşısına bir bütün olarak çıkması ile mümkün olur. Bu topluluğun gücü, "kaba kuvvet" olarak damgalanan bireyin gücü karşısına "hak" olarak çıkar. Bireyin gücünün yerine topluluğun gücünün geçirilmesi uygarlık açısından belirleyici adımdır. Bu topluluğun özü -tek başına birey tatmin olanaklarını kısıtlayan hiçbir şey tanımazken- topluluk üyelerinin kendi tatmin

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

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

olanaklarını sınırlamasıdır. Demek ki uygarlığın ilk talebi adalettir, yani bir kez kurulmuş olan hukuk düzeninin, bir daha tek bir bireyin yararına bozulmayacağına garantisidir. Ancak bu durum, bu hukukun etik değeri hakkında hiçbir yargı içermez. Uygarlığın gelişiminin bundan sonraki aşaması bu hakkın, diğerlerine -ve belki de çok daha geniş kitlelere- adeta zorba bir birey gibi davranan küçük bir topluluğun -kast, toplum katmanı, kabile- iradesinin ifadesi haline gelmemesi yolunda çaba göstermek gibi görünmektedir. Sonuçta elde edilen, herkesin -en azından topluluğa uyabilen herkesin- içgüdülerinden fedakârlık ederek katkıda bulunduğu ve -yukarıdaki istisna dışında- hiç kimse- nin kaba kuvvetin kurbanı olmasına izin vermeyecek bir hukuk olmalıdır. Bireysel özgürlük uygarlığın getirdiği bir şey değildir. Bu özgürlüğün en fazla olduğu dönem her tür uygarlıktan önceki dönemdi, ancak o zaman da özgürlük genellikle değersizdi çünkü birey bunu savunmaktan neredeyse bütünüyle acizdi. Uygarlığın gelişmesiyle bu özgürlüğe kısıtlamalar getirilir ve adalet de bu kısıtlamaların herkes için geçerli olmasını gerektirir. Bir insan topluluğunda özgürlük arzusu olarak ortaya çıkan şey var olan adaletsizliğe karşı isyan olabilir, böylece uygarlığın daha da gelişmesine katkıda bulunabilir, uygarlık ile uyum içinde kalabilir. Ancak bu özlem, kişiliğin uygarlık tarafından dizginlenmemiş kökenlerinden de kaynaklanabilir ve uygarlık düşmanlığının temelini oluşturabilir. Demek ki özgürlük çılgılığı ya uygarlığın belirli türlerine ve taleplerine ya da uygarlığın kendisine karşı çıkar. (59-60)

sosyal bilim ve tözel rasyonalite

Bugün, rasyonalitenin bir zamanlar sunarmış gibi görüldüğü garantiler -iktidardakilere sunulan garantiler, ama aynı zamanda ezilenlere de sunulan garantiler, başka garantiler- tamamen ortadan kalkmış gibi görünüyor. "Özgürlük çılgılığı" ile karşı karşıyayız. Tözel bir rasyonaliteyi maskeleyen biçimsel rasyonaliteye amansızca tabi olma durumundan kurtulup özgürleşmeye yönelik bir çılgılık bu. Özgürlük çılgılığı o kadar güçlendi ki, yapmamız gereken temel seçim, Freud'un dediği gibi, bu çılgılığın aslen yalnızca uygarlığın belirli taleplerine karşı mı, yoksa daha temelde uygarlığın kendisine mi karşı yöneltileceğidir. Karanlık bir döneme giriyoruz; bu dönemde Bosna ve Los Angeles'da yaşanan korkunç olaylar büyüyüp her yerde karşımıza çıkacak. Entelektüel sınıf olarak sorumluluklarımızla karşı karşıyayız. Ve belirli bir siyaseti rasyonel olarak adlandırarak ve böylece bu siyasetin erdemlerini dolaysız olarak tartışmayı reddederek siyaseti yadsımak burada işe yarayacak en son şeydir. Sosyal bilim liberal ideolojinin eklentisi olarak doğdu. Eğer böyle kalırsa, liberalizm ölürken

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

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

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

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

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

Avcılar ve Aslanlar*

fikret başkaya

*Beyaz adam geri döndü
Gözleri
Parlıyor karanlıkta
Yel vurmuş korlar gibi
Kocaman elleriyle koparıyor
Enari'nin gerdanlığını
Ramie'nin oklarını
Chirimica'nın eteğini
Camo'nun hamakçığını
Ağlatıyor ürümleri küçük kızı
Anası Camo'yu göğsüne bastırıyor
Ve "Bırakın bizi" diyor
Piaroa Şarkısı (Amozanya)***

İnsanlık tarihi boyunca fetihler, istilalar, bazı halkların başkaları tarafından egemenlik altına alınması, hiç eksik olmadı. Kapitalizmin ortaya çıkmasıyla egemenlik altına alınan halkların kaderi köklü bir değişikliğe uğradı. Bu bakımdan Batı emperyalizminin egemenliği altına giren toplumlar önceki egemenlik biçimlerinden farklı olarak, köklü bir kimlik erozyonuna maruz kaldılar. Bu kimliksizleşme-kişiliksizleşme, tarihsizleşme, sömürgeciliği, emperyalizmi ve "dış" egemenliği "içsel" bir kategori haline getirdi. Sömürgeciliğin ve emperyalizmin ekseri "dışsal" bir kategori olduğuna dair hakim anlayış da bu sorunun hak ettiği gibi tartışılmasını engelledi. Sömürgecilik "dışsal" bir olgu olarak ortadan kalktıktan sonra da, kayda değer bir değişikliğin olmaması bu durumla doğrudan ilgilidir. Nitekim, sömürgeciliğin klasik biçiminin tasfiye olmasına rağmen, her şey kaldığı yerden ve kimi zaman da hızını ve yoğunluğunu artırarak yoluna devam ediyor. "Biçimsel," "dışsal" görüntülerdeki "değişime" rağmen, kimliksizleşme-kişiliksizleşme özellikle "modern medya" tarafından üretilip yayılan haberler, reklamlar, tüketim kalıplarının hızla "standartlaşmasıyla"

* Özgür Üniversite Forumu, Sayı: 2, Ocak-Şubat-Mart 1998.

** Meunier. J. Savarin A.M, *Massacre en Amozonie*, J'ai lu, Paris, 1970, s. 65.

vb. tarihte görülmemiş bir tarzda kültürel formları, kimlikleri, değerleri erozyona uğratarak, dejenere ediyor. Durum böyleyken, insanın özünü öğütüp onu ne idüğü belirsiz bir “yaratık” haline getiren bu süreç, bir de ilerleme, modernleşme, çağdaşlaşma, kalkınma, refahı yakalama, “küreselleşme” vb. olarak sunulmaya devam ediliyor. Ne olup bitiyorsa, evrensellik, bilimsellik, ilerlemecilik vb. adına meşrulaştırılıyor.

Oysa, Kristof Kolomb'un macerasıyla başlayan dönemin başından bu yana, ister doğrudan egemenlik altına alınanlar, isterse de, ekonomik, mali-diplomatik, ideolojik-kültürel sömürgecilik tarafından kimlikleri tahrip edilmiş toplumlar için kayda değer bir değişiklik söz konusu değil. Ya da, plus ça change, plus c'est la même chose, ne kadar değişirse o kadar aynı kalıyor. Dolayısıyla, bir ulusun sömürgeciliğin “reel” biçimini defetmesi, sömürgecilikten kurtulmak anlamına gelmiyor. Zira, sömürgecilik artık İngiliz genel valisinin, Fransız generalinin, bilmem hangi sömürgeci gücün adamlarının ülkeden kovulmasından ibaret değil. Aynı şekilde sömürgeciliğin yıkıcı sonuçlarına maruz kalmak için mutlaka doğrudan sömürge olmak da gerekmiyor. Her halde bu konuda Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nden daha çarpıcı bir örnek yoktur. Osmanlı İmparatorluğu, tarihi boyunca siyasal planda bağımsızlığını koruduğu halde, doğrudan sömürgeleştirilmiş toplumların akıbetine ortak olmaktan kurtulamadı. Özellikle Cumhuriyet'le birlikte otokolonizasyon (kendi kendini sömürgeleştirme) süreci büyük bir ivme kazandı. Zira, sömürgecilikten ve emperyalizmden kurtulmak, Batı'daki kimi kurumları ve “düşünce kalıplarını” ithal etmekten geçmiyordu. Tam tersine Batı'ya daha çok benzeme isteği, Batı'yı daha hızlı taklit etme isteği, daha hızlı, daha köklü kimliksizleşme, köksüzleşme, kişiliksizleşme, tarihsizleşme ve tabii sömürgeleşme anlamına gelebilirdi ve öyle de oldu. Batı'ya benzeme, Batı gibi olma, “kalkınma,” “modernleşme” vb. iki bakımdan mümkün değildir: Birincisi; Batı eğer öyleyse, siz öyle olmadığınız için öyledir. Demek ki, Batı'nın öyle olması ve öyle de kalması, sizin de “böyle” olmanız ve “böylece” kalmanızla mümkündür. (Bu ifadededen hiçbir değişim olmuyor sonucunu çıkarmak yanlıştır. Söylemek istenen ilişkinin özünü koruyarak devam ettiğidir.) Başka türlü söylenirse, “öyle” ile “böyle” arasında karşılıklı bir belirleme ve şartlandırma ilişkisi mevcuttur. Bu durum, kapitalist üretim tarzının bünyesinde mündemiç olan genel bir eğilim veya “yasa”nın işleyişi ve ortaya çıkardığı zorunlu sonuçlarla ilgilidir. Zira, kapitalizm bir sömürü metabolizmasıdır, artı-değer sömürüsü üzerine kuruludur, süreç ilerledikçe daha çok “ölü emeğe” (sermaye-makine-alet) dayanarak varlığını sürdürebilir, her seferinde ölü emeğin payını artırmak gibi bir açmazla malûldür. Bunun doğal sonucu olarak da, kapitalizm kutuplaştırıcıdır. Bir ta-

rafta zenginlik biriktirirken, karşı kutupta yoksulluk biriktirmek zorundadır. Dolayısıyla, kapitalist gelişmenin her bir üst aşaması demek, daha büyük kutuplaşma demektir. Başka bir ifade ile daha büyük yoksulluk ve daha büyük zenginlik demektir. Elbette sorun sadece bir tarafın daha çok zenginleşmesi, diğer tarafın da daha çok yoksullaşmasından ibaret de değildir. Bir tarafın yoksullaşması, aynı zamanda manevi yozlaşma, kültürel çürüme, kimliksizleşme vb. anlamına da geliyor. Bu veçhe, sorunun insanî boyutunu oluşturur. Kapitalist sınıfın zenginleşmesi sadece bir yoksul çoğunluk üretmekle de kalmaz. Zenginleşmenin karşı kutbundaki öteki ayak, doğanın tahribidir. Eğer, “zenginleşme” denilen toplumsal ve doğal alanlardaki aşınma ve tahribatın sonucuy-
sa, gerçekten global bir zenginlik ve refah artışından söz edilebilir mi?

Durum böyleyken ve yıkıcı ekonomik-toplumsal-ekolojik sonuçlara rağmen nasıl oluyor da geçerli paradigma tartışma gündemine gelmiyor veya hak ettiği biçimde tartışılmıyor? Ya da bu kadar zamandır varlığını ve etkinliğini koruyor? İşte, bu yazının cevaplaması gereken temel soru... Eğer sömürülen, haki-miyet altında bulunan; sömürenin, egemen olanın üretip-yaydığı kavramları, düşünsel-entelektüel araçları veri alma talihsizliğinden kurtulamaz; üstelik on-ları içselleştirirse, söz konusu kavramların kimin için ne anlama geldiğini bilin-ce çıkaramazsa, geçerli paradigmaya karşı durması da, süreci tersine çevirme-si de mümkün değildir.

Kapitalist egemenliği önceki tarihsel dönemlerdeki egemenlik biçimlerinden ayıran temel fark, egemen olduğu toplumların kimliklerini tahrip edip, köksüz-leştirmesi, söz konusu toplumları kendilerine, özgeçmişlerine yabancı-laştırma-sı, velhasıl tarihsizleştirmesidir. İdeolojik-kültürel planda köklerinden koparılmış toplum demek, o toplumun fiziken olmasa da kültürel planda yok edilme-si, kırma uğratılması demektir. Bugün Üçüncü Dünya’da yaşayan halklar böy-lesi bir saldırıdan geri kalanı bünyelerinde taşımaktadırlar. Elbette sömürgeci-ler ve emperyalistler Avrupa-dışı halkları sadece kültürel kırma uğratmadılar, kimliklerini tahrip etmekle, “tarihsizleştirmekle” kalmadılar. Soykırım bir çok yerde istisna değil kuraldı. Nitekim, Kristof Kolomb’un Amerikan adalarına çı-kışını izleyen yüzyıldan az bir zamanda, şanlı Aztek ve Maya uygarlığını yara-tan Meksika halkının nüfusu 25 milyondan 1,5 milyona düşerek %90 oranında azaldı. Aynı şekilde İnka uygarlığının merkezi olan Peru’da da nüfus %95 azal-dı.¹ “Keşiflerle” başlayan dönemden sonra ‘uygar beyaz adama’ karşı sayısız is-

1 Beaud, M., 1990, *Histoire du Capitalisme de 1500 à nos jours*, Seuil, Paris, 1990 (Fikret Başkaya tarafından yapılan çevirisi yakında Dost Yayınevince yayımlanacak.)

yanlar, başkaldırılar, savaşlar olduğu halde, beyaz adamın yazdığı, yazdırdığı tarih kitaplarında, zulme başkaldıranların çığlığı ve mücadelesi hemen hiç yer almadı. Elbette ünlü Afrika atasözünde olduğu gibi, “Aslanlar kendi tarihçilerine sahip olana kadar avcılık öyküleri her zaman avcıyı yüceltecektir.”

Sömürgeci Avrupalılar keşif adını verdikleri; ama aslında “fetih” olan talihsiz maceraya, dünyanın haritasını da yaparak başladılar. Ve haritadaki her yere bir isim koydular. Koydukları isimler kendilerinin kolayca telaffuz edebilecekleri isimlerdi. “Tayfalar, Kolomb’u kayıkla sahile çıkardılar. Karaya ayak bastı. Diz çöküp dua etti. Kolomb adaya San Salvador adını koydu. Ve o artık Ferdinand ve Isabella’ya aittir dedi. San Salvador halkıyla konuşmayı denedi. Ama onu anlamadılar.”² Bir toplumsal olayın içeriği ve ‘anlamı,’ olayı kimin anlattığına göre değişiyor... Kristof Kolomb adında bir adam bir adayı “keşfediyor,” keşfettiği yere ve orada yaşayan halka bir de ad koyuyor. Elbette hepsi bu kadar değil. Oraya Avrupa kültürünü, teknolojisini, siyasal kurumlarını da taşıyor. Bütün bunları da “uygarlık yoksunu” vahşileri uygarlaştırmak için yapıyor. Oysa, “yeni dünyadaki” yerli halklar, yaşadıkları toprakların keşfedilmeye ihtiyacı olmadığını gayet iyi biliyorlardı. Aynı şekilde Avrupalılar tarafından isim takılmasına da ihtiyaçları yoktu Zira, her birinin daha önceden verilmiş isimleri vardı. Yazık ki, bir toplumun geçmişine egemen olan, kısmen onun bugününe de egemen olabiliyor. Bu yüzden tarihsel bellek önemli bir mücadele alanıdır. Zira, bir insan toplumu yeni şeyler kazanmak için önce kaybettiğini geri almak durumundadır. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde doğrudan sömürgeciliğin ‘tasfiyesinin’ gerçekten bağımsızlığın ve özgürlüğün yolunu açabilmesinin koşulu; zihinlerin de özgürleştirilmesine, zihinlerin de istiladan arındırılmasına, bilincin kültür emperyalizmi karşısında zafer kazanmasına bağlıydı. Oysa, sömürgecilik sonrası ortaya çıkan “yeni devletler” sömürgeciliğe ait ne varsa “miras almak” gibi bir talihsizlikten kurtulamadılar. Sömürgeciliğin anlamı, önemi ve sonuçları bilince çıkarılmadığı, radikal bir eleştiriyle aşılmadığı sürece, yöneticinin tâbiyatının değişmesinin bir kıymet-i harbiyesi olamazdı. Bu temel sorun hak ettiği biçimde gündeme gelmeyince, sorun Batı’yı daha hızlı taklit etmeye indirgendi. Bu sonu olmayan bir yola girmekti. “Batıya rağmen batılılaşmak” mümkün değildi. Aslında Batı’ya rağmen batılılaşmak demek, “Batı gibi olmayı engelleyen ne olduğunu bilmemekle ilgiliydi. Ve söz konusu slogan, kitleyi oyalayarak, geçerli eşitsiz ilişkilerden yarar sağlayan Batıcı yerli elitlerin bir manipülasyonuydu.

Avrupa-merkezci ideolojinin yerleşmesi ve zihinsel-entelektüel alanı istila etmesi sadece bilinenin “keşfedilmesi,” sömürgeleştirme, Batı kurumlarını dayatma, köleleştirme, soykırım vb. ile sınırlı değildi. Çok önemli bir başka “keşif” de “kıtlığın” keşfiydi. Kıtlığın keşfi de yoksulluğun keşfedilmesi anlamına geliyordu. Bu yüzden ‘kıtık’ belki de doğmakta olan burjuva uygarlığının en büyük buluşuydu. ‘Kaynaklar kıttı; ama insan ihtiyaçları sınırsız ve sonsuzdu...’Eğer kaynaklar kıt, ihtiyaçlar da sonsuzsa, kıt kaynaklara sahip olmak isteyen insanlar arasında sürekli bir savaş hali geçerli olacaktı. Başka bir deyişle, “insan insanın kurduydu”. Kıtık retoriği burjuva iktisat teorisinin başlıca dayanak noktasını oluşturdu. Üniversitelerde okutulan iktisada giriş kitapları “ihtiyaçlar sonsuz, kaynaklar kıttır”la başlar; ve bu kitapları yazanlar, bunları “bilimsel eser” sayıp okuyanlar-okutanlar, bu saçmalığı bilimsel bir şeymiş gibi öğrenen öğrenciler hiçbir zaman “acaba gerçekten öyle mi?” sorusunu sormayı akıl etmezler. İki nedenden dolayı bunu yapmazlar, yapmak istemezler veya yapamazlar: Birincisi; bu tür soruları soranlar geçerli paradigmayı sorgulamaya başlamış oldukları için, ‘bilimsel alanın dışına çıktıkları,’ ve ‘işe ideoloji karıştırdıkları’ ileri sürülerek dışlanırlar; İkincisi, üniversitelerde ders veren hocalar okudukları ve okuttukları her şeyin “evrensel bilim” olduğuna dair sarsılmaz bir inanca sahiptirler. Zaten, evrensel geçerliliği olabilecek bir iktisat biliminin mümkün olmadığını düşünecek yükseliğe çıkmaları da pek kolay değildir. Bunun bir nedeni de Üçüncü Dünya’daki akademik çevrelerin ve iktisatçıların, sosyal bilimin üreticisi değil, “tüketicisi” olmalarıdır. Bizim gibi ülkelerin iktisatçıları, akademisyenleri, diplomalıları densen, her zaman aşağı yukarı şöyle düşünürler: “Adam öyle söylüyorsa demek ki, bir bildiği var...” Ve Sömürge ülkelerdeki bilim adamlarının ve “aydınlarının” içselleştirdiği, Batılı düşünürler ve bilim adamları karşısındaki aşağılık duygusu, onların geçerli paradigmaları sorgulamalarını ve perspektifi değiştirmelerini engeller. Gündemleri oldum olası “Batılı akıllı adamlar” tarafından belirlenir.

Burjuva ideolojisinin ve burjuva iktisadi düşüncesinin başlıca kurucu babaları olan Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith, vb. yeni bir ahlâk anlayışının da kurucusu olmuşlardır. Zira, kapitalizm öncesi uygarlıklarda geçerli ahlâk anlayışında sınırsız arzu ve şımarıklık asla bir erdem sayılmamıştır. Kapitalizm öncesinin bütün büyük dinleri ve kültürleri: Amerikan yerlileri, Budizm, Hristiyanlık, Konfüçyanizm, Kâdim Yunan, Hinduizm, İslamiyet, Musevilik, Taoizm, vb. israfı ve şımarık tüketimi, sefahatı mahkum etmiştir.³

3 A. Durning, *How Much is Enough? The consumer society and the future of the earth*, Earthscan Publications, Londra, 1992, s. 144.

Eğer insan arzularının sonsuzluğu tezi esas alınır, o zaman ‘kıtlığın’ keşfi zorunluluk haline gelir. Francis Bacon, insanlığın teknik ilerlemesi sayesinde her şeye egemen olacağını ve doğanın da ilerlemenin önünde bir engel oluşturmaktan çıkacağını ileri sürmüştü. Thomas Hobbes, iktidarın bir ‘mukayese’ ögesi olduğunu şöyle ifade etmişti: “Bundan ötürü”, diyor, Hobbes, “iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar; ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar. Bu nedendir ki, bir istilacının herhangi bir başka tek kişinin gücünden korkmadığı bir durumda; eğer ekilir, biçilir, yapı kurulur ve kendisine iyi bir yer edinilirse, başkalarının onu yalnızca emeğinin ürününden değil, canından veya özgürlüğünden de yoksun kılmak için güçlerini birleştirip gelmeleri beklenebilir. Ancak yeni istilacı da bir başka istilacının tehdidi altındadır.”⁴ Hobbes, eserin bir yerinde de şunları yazıyor: “Mal-mülk, şeref, buyurma veya başka bir kudret konusunda rekabet, yarışmaya, düşmanlığa ve savaşa götürür: Çünkü bir rakibin arzusuna ulaşma yolu, diğerini öldürmek, tâbi kılmak, yerinden etmek veya kovmaktır.”⁵

Thomas Hobbes’dan yapılan yukarıdaki iki alıntı “kıtlık” düşüncesinin nasıl uydurulduğunu gösteriyor. Eğer siz bir şeye sahip olmak istiyorsanız, bunun yolu o şeye başkasının sahip olmasını engellemekten geçer... Kıtlık düşüncesinin yaratıcılarından John Locke, bir başka gerekçeyi ön plana çıkarıyordu. Locke’a göre toprak ve doğa herkese ihtiyacı olanı verecek durumda değildir. O halde kıtlığı sorun olmaktan çıkarmak için daha çok üretmemiz gerekir. Eğer öyleyse, ekonomik büyüme ve yayılma kıtlık tehdidinin üstesinden gelmenin yoludur. O zaman insanlığın önünde bir tek seçenek kalıyor: Kıtlıktan kurtulmak için ileriye doğru kaçmak. Bu yaklaşımda doğa başlıca düşman mertebesine yükseltiliyor. Bir bakıma, Batı aydınlanmacılığını ve ilerleme efsanesini, kıtlıktan kaçış olarak da anlamak mümkündür. Böylesi bir zihinsel kurgu geçerli-yken, yayılma ve sömürgecilik de kıtlık düşüncesine dayandırılarak ‘meşrulaştırılabilir.’ Locke, “Orada (Amerika’da) geniş ve bereketli bir ülkenin kralı, İngiltere’deki bir gündelikçi işçiden daha kötü evde oturur ve daha kötü giyinir” diye yazmıştı.⁶ Aynı doğrultuda 19. yüzyılın en hararetli emperyalisti Cecil Rhodes da, İngiltere’de sınıf savaşını engellemek için emperyalizmin gerekli oldu-

4 T. Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 93.

5 A.g.e., s. 77.

6 J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1960.

ğunu söylemişti. “Eğer yapabilseydim gezegenleri ilhak etmek isterdim.”⁷ Burjuva iktisadının babası sayılan Adam Smith’de Batı düşüncesinde Avrupa dışı dünyanın nasıl görüldüğünü açıkça ortaya koymuştu. Batılılar daha 18. yüzyılda bile Avrupa dışı toplumları, kıtlığın, açlığın ve sefaletin kol gezdiği ülkeler olarak görüyorlardı. Kolomb, bugün Haiti olarak bilinen toprağa ayak bastığında “güzel evlerde oturup, iyi beslenen mutlu insanlar, güzel dağlar ve yeşil vadiler”den söz etmişti. Bugün durum farklı. Haiti artık Amerikanın en yoksul ülkesi... Smith, Milletlerin Zenginliği adlı ünlü eserinde şunları yazmıştı: “Böyle olmakla birlikte, bir Avrupa hükümdarı ile, çalışkan tutumlu bir köylünün eşyası arasında, bu köylünükilerle, onbin baldırıçıplak vahşinin hayatı ve hürriyeti üzerinde dediği dedik nice Afrika krallarının eşyası arasındaki fark, her zaman mevcut olması gerekir.”⁸ Beyaz adam Avrupa dışı toplumların insanlarının tembel, yaramaz, melankolik, korkak, alçak, namert, yalancı, direnme gücünden yoksun vb. olduğuna karar veriyor. Elbette bu kadar meziyet ve yetenek zafiyetine sahip Avrupa-dışı toplumların uygarlaştırılması, modernleştirilmesi, kalkındırılması, “adam edilmesi” sorunu Avrupalı’nın boynunun borcu olabilirdi... Mission civilisatrice... “Sömürgeci, yerliyi en uygun terimlerle ifade etmek istediği zaman, sürekli hayvanlarla ilgili sözcüklere başvurur”⁹. Yüzyılın en ünlü filozoflarından J. P. Sartre, “... çünkü bizde ırkçı bir hümanizmden daha tutarlı bir şey yoktur. Avrupa, insan olmayı ancak köle ve canavar yaratarak başarabilmiştir”¹⁰ diye yazmıştı.

Avrupa’nın üstünlüğü, özgünlüğü söylemi

Avrupa-merkezci ideolojinin oluşmasında ve yayılmasında Avrupa’nın ‘özgünlüğü’ ve ‘üstünlüğü’ teması önemli bir yer tuttu. Bir kere “Batı uygarlığının” başka uygarlıklardan etkilenmediği, ıktibas yapmadığı düşüncesi yayıldı. Bu amaçla tarihsel süreklilik inkar edildi; ve ırkçı-merkezci bir ideolojik söylem üretildi. Bununla eşzamanlı olarak da, üstünlük-alçaklık ilişkisinin iki ayağının oluşturulması gerekiyordu. Avrupa üstündü; zira ateşli silahlara, topa-tüfeğe, modern makinelere ve ‘uygar’ kurumlara sahipti. Avrupa dışı toplumlar geriydi; zira onun sahip olduklarından “yoksundu.” Bunlardan birincisini kanıtla-



7 H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, London, Harcourt Brace Jovanovich, 1951, s:124.

8 A. Smith, *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, Maarif Matbaası, Ankara, 1955, s. 15.

9 F. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer Kaya, Sosyalist Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 35.

10 A.g.e., s. 22.

makta fazla zorlanmadılar. İkincisinin oluşturulmasında da oryantalizm imda-
da yetiştirdi. “Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu” başlığını taşıyan kitabın
yazarı Filistin asıllı ünlü bilim adamı Edward Said: “... Avrupa sadece şekil ola-
rak ele aldığı alçaltılmış bir Doğu kavramı ile kendi kültürünü belirlemiş ve
güçlendirmiştir”¹¹ derken, tam da bunu ifade ediyor. Avrupa uygarlığının öz-
günlüğünün kanıtlanması için kâdim Asya ve Afrika uygarlıklarıyla secere zin-
cisinin koparılması gerekiyordu. Bu amaçla, kâdim Grek uygarlığının kâdim
Mısır uygarlığından etkilenmediğini “kanıtlamaya” giriştiler. Oysa, Yunan uy-
garlığındaki Mısır ve Fenike etkisini inkar etmek, tarihi tahrif etmektir. Dolayı-
sıyla kâdim Yunan Uygarlığını, Anadolu, Doğu Akdeniz, Mısır, Sudan vb. uy-
garlıklarından soyutlamak ve iktibasları ve sürekliliği inkar etmek için kendin-
den menkul bir Arî ırk uydurmaya zorlandılar. Sömürgecilik etkinliğini artır-
dıkça, Avrupalı beyaz adamın Avrupa dışı uygarlıklara karşı saygısızlığı ve kü-
çümsemesi de belirgin bir hal aldı. Hristiyanlığın da kâdim Yunan uygarlığı-
nın da “Avrupalı” olduğu, uygarlığın ve felsefenin beşiği olduğu biçiminde bir
tarih versiyonu geliştirildi. Avrupalı ırkların fitri özellikleri, zihinsel-entelektü-
el yetenekleri bakımından dünyanın başka yerlerindeki topluluklardan farklı
oldukları, üstün oldukları bir kere “bilimsel” olarak kanıtlanınca, artık “ileri,”
“üstün,” “yetenekli” Avrupa Arî ırkının, Avrupa dışı toplumları birer özne ola-
rak, kendi başlarına varolmaları gereken zatiyetler olarak görmesi gerekmi-
yordu. Avrupa dışı dünyanın insanlarının “ne ve nasıl olmaları” gerektiğine
de, “olup olmamaları” gerektiğine de uygar, üstün, yetenekli Avrupalı karar
verecekti. Öte yandan bu “saf,” “temiz,” “uygarlık” timsali Avrupa ırkının bu
özelliklerini koruyabilmesi de “aşağı ırklarla” temasının önlenmesini ve aşağı
ırkların Arî ırkı dejenere etmesinin önünün kesilmesini gerektiriyordu. Yunan
Uygarlığının Samilerle karışmadığını “kanıtlamaya” girişmelerinin nedeni bu-
dur. Ancak saf ırklar uygarlık yaratıcısı olabilirdi; ve bu özelliklere sahip ye-
gane ırk da Avrupalı beyaz adamın şahsında cisimleşen Arî ırktı. Aynı şekilde
Grekçe’nin Doğu Akdeniz, Mısır, Fenike vb. ile olan secere zincirini koparmak
için de Hint-Avrupa dil grubu keşfedildi. Gerçekten Avrupalı’ların “keşifler”
alanındaki yeteneklerini teslim etmemek olmaz... O zaman da Hint-Avrupa di-
lini konuşanların bir ırk olarak kabul edilmesi gerekiyordu. Neyin gerçek, ne-
yin bilim, neyin güzel, neyin çirkin vb. olduğuna karar veren Avrupalı, konu-
şulan dille ırk arasında bir özdeşlik de kurabilirdi elbette... Hint-Avrupa dilini
konuşanlar Arî ırkını oluşturuyorlardı, bu ırkın kökleri de Orta Asya’ya daya-

nıyordu. Hindistan'da konuşulan Sanskritçe ile Batı dilleri arasındaki benzerlikler işi kolaylaştırmıştı.

İnsanlık tarihi bir kere tahrif edilip, pre-kapitalist dönemin büyük uygarlıklarıyla 'Avrupa uygarlığı' arasındaki süreklilik bağı inkar edilince, Avrupa-merkezli bir tarih anlayışını dayatmak kolaylaşmıştı. Buna göre insanlık uygarlık olarak ne üretmişse hepsi Avrupa'dan kaynaklanıyordu. Bugün ortalama bir Üçüncü Dünya insanı matbaanın bir Batı icadı olduğunu düşünür; ve matbaayı iktibas etmekte geç kalınmış olmasından da hayıflanır. Matbaa ile ilerleme, kalkınma ve "aydınlanma" arasında doğru yönde bir ilişki olduğuna inanır... Matbaanın Avrupa-merkezli ideolojiyi oluşturan "modern efsaneleri," "modern hurafeleri" yayan, bu niteliğinden ötürü de sömürgeciliğin ve emperyalizmin bir egemenlik aracı olarak kullanıldığını, kullanılabileceğini akıl etmez. Nitekim, yakın zamana kadar okullarda matbaanın bir Avrupa icadı olduğu öğretiliyordu. Oysa, hareket edebilen harflerden oluşan, ağaçtan ve metalden yapılmış matbaa daha 14. yüzyılın başında Çin'de ve Kore'de mevcuttu. Kore'de 1397'de hareketli harflerle işleyen, metalden bir matbaada basılmış bir eserin varlığı biliniyor.¹² Yeni tarih versiyonuna göre, insanlık iki evrim çizgisi izlemişti: Bunlardan birincisi Avrupa'nın izlediği ve sonuçta kapitalizmi yaratan evrim çizgisiydi. Diğeri de doğası gereği ilerlemeye, "değişime," "evrime" yatkın olmayan Batı-dışı toplumların izlediği evrim çizgisiydi. Bir de bütün toplumların zorunlu olarak "beş aşamadan" geçtiği, geçeceğine dair bir safsata uyduruldu. Beş aşama "tezinin" yaygınlaştırılmasında sol "düşünce" ırkçı sağı bile geride bıraktı. Hakim Batı düşüncesi böyle bir ideolojik manipülasyonla iki şeyi birden "kanıtlamayı" umuyordu: Sonuçta burjuva uygarlığını üretmiş olan Batı'nın geçmişinde, feodalizm, köleci üretim tarzı ve ilkel komün vardı. Ve ancak bu Greko-Romen geleneğidir ki, kapitalizme evrilmeye uygundu. Sol bu tezi ayırmayı alıp sonuncu aşamaya sosyalizmi ekledi. Böylece bütün toplumların beş aşamadan geçtiği, geçmeye mahkum olduğu tezi sarsılmaz bir hakikat olarak ilan edildi. Elbette insanlığın kurtuluşu özgürlüğün, eşitliğin, dayanışmanın, kardeşliğin egemen olmasına bağlı ve bu da ancak sosyalist bir toplumda gerçekleşebilir. Zira burjuva ideolojisi insanı bir "üretim faktörü" mertebesine indiriyor. Fakat, Sovyet resmi ideolojisinin "beş aşamaya" bu kadar vurgu yapması Sovyetler Birliği'nde geçerli olanın "sosyalist" olduğunu kanıtlama kaygısından idi. Oysa, insanlık tarihinde bir üretim tarzı olarak kölelik ekseri bir istisna idi. Aynı şekilde Avrupa türü 'feodalizmle,' pre-kapitalist dönemin büyük uygarlıklarında geçerli üretim tarzlarının bire bir örtüşmesi diye bir şey söz konusu değildi.

12 M. Bosche, "Invisible 'colonisation' Japonaise", *Le Monde Diplomatique*, Nov. 1996, s. 25.

Elbette Avrupa-merkezciliğe karşı çıkarken, her zaman bir 'tersinden merkezcilik' üretme tehlikesi mevcuttur. Avrupa-merkezciliğe bir 'Afrika-merkezcilik,' 'Asya-merkezcilik' vb. ile karşılık vermek, olumsuzluğu başka kavramlarla yeniden üretmek olur. Bugün Coca Cola istilası ve Batı kökenli ideolojik-kültürel zehirlenmeye karşı çıkarken, gerçekten evrensel olanı gözden uzak tutma riskine karşı da duyarlı olmak gerekir. Bir kere her uygarlık mutlaka kendinden öncekilerin devamıdır; İkincisi, hiçbir uygarlık külliye olumsuz olmadığı gibi, hiçbir de "sütten çıkmış ak kaşık" sayılmamalıdır. Burjuva uygarlığı teknolojik planda gerçekleştirdiği atılımlar, eşitlik, özgürlük, demokrasi düşüncesini insanlığın gündemine getirmesi, metafiziğin aşılması vb. itibarıyla elbette uygarlığın önemli bir durağıdır. Fakat, üretimin kâr amacına dönük oluşu, teknolojinin ve teknolojik ilerlemenin kâr etmenin aracına indirgenmesi, kapitalist üretimin kütüplaştırıcı karakteri, insana ve doğaya saygısızlığı, insanı başlı başına bir zatiyet ve özne olmak yerine, "makine, alet, toprak" vb. gibi bir üretim faktörü sayması, sadece retorikle realite arasında ciddi bir uyumsuzluk ortaya çıkarmakla kalmıyor, aynı zamanda insanlığın ve uygarlığın geleceğini de tehlikeye atıyor.

AVRUPA-MERKEZCİLİĞİN DERİN ÇEKİRDEĞİ VEYA "SÖMÜRGEÇİLİĞİN İÇSELLEŞMESİ."

L.V. Thomas, Ölümün Antropolojisi (Antropologie de la mort) adını taşıyan eserinde: "Bir halkı kimliğinden mahrum etmekten daha korkunç bir ölüm olup olmadığı sorusunu sorma hakkımız olmalı"¹³ derken, herhalde bir insan topluluğu için kimliğin ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmek istiyordu. Şüphesiz Avrupa-merkezli burjuva düşüncesi kapitalizmin gelişmesinde fetihlerin, Amerika kıtasının yağmalanmasının, Afrika'nın köleleştirilmesinin, Asya'nın sömürsünün önemini bilinçli olarak dikkate almaktan kaçınmış, değilse önemini küçümseme yolunu seçmiştir. Oysa, Avrupa dışı dünyanın yağması, talanı, sömürüsü kapitalist sermaye birikiminin başat unsurlarından başlıcasıydı. Bu yüzden, Batı'nın sanayileşmesinin finansmanında Latin Amerika'nın zenginliğinin Avrupa'ya taşınması, fetihler sonrasında sömürge ve köle emeği, kanı ve gözyaşı önemli bir yer tutuyordu. İhtiyatlı bir tahmine göre Latin Amerika'nın talanı sonucunda 1492-1800 arasında Avrupa'ya taşınan servetin değeri 1914 öncesi altın/dolar kuruna göre 6 milyar dolara ulaşıyordu ki, bu rakam 1800 yılında Avrupa'da sanayiye yatırılan toplam sermayeye eşitti.¹⁴

13 S. Latouche, *Faut-il Refuser le Développement?* Puf, Paris, 1986, s. 163.

14 H. Koning, "Rewriting Our History" *Monthly Review*, July-August, 1992, s. 24.

Marksist sol sorunun bu veçhesini önemsemi; ve Batı'nın zenginliğiyle Asya, Afrika, Latin Amerika ve Orta Doğu'nun yoksullaşması ve "azgelişmişliği" arasındaki nedensellik ilişkisini ortaya koymakta başarılı oldu. Fakat sömürgeciliğin ve emperyalizmin ideolojik-kültürel planda yaptığı tahribatı dikkate almadı. Bu durum ne bir rastlantı ne de ihmalin sonucuydu. Marksist sol da ilerleme, modernleşme vb. konusunda Avrupa-merkezli hakim paradigmayı paylaşıyordu. "Batılı radikal-ler ekonomik emperyalizmi kınarlarken, dünyanın Batılılaşmasını başka bir biçimde sürdürüyorlardı. Üçüncü Dünya'daki rakipleriye, cansiperane bir çabayla kalkınma savaşına katılarak bu süreci derinleştiriyorlardı."¹⁵ Oysa bir toplumun kimliğinin inkar veya tahrip edilmesiyle, onun 'diyalektik aşılması' arasında önemli bir fark vardır. Zira, kimliksizleşmiş bir insan toplumu kendi gerçekliğini "kendi gözüyle" görme yeteneğini kaybeder. Bir zatiyet, bir özne olmaktan çıkar. Bu koşullarda 'başkasının,' 'dışarının' bakışını içselleştirmek kaçınılmaz hale gelir. Bu yüzden ekonomik yıkımdan daha önemli olan kültürel kimliğin tahribi veya kaybedilmesidir. Kaldı ki, ekonomik veçheyi diğerlerinden ayrı, "özerk" bir veçhe olarak ele almak anlamlı değildir. Hakim Batı ideolojisi bir topluluğun veya ulusun ilerlemesinin, modernleşmesinin, kalkınmasının önkoşulu olarak, o toplumun kendi geçmişinden, kendi kültüründen uzaklaşıp, kendi tarihine yabancılaşmasını öngörür. Eğer sömürgecilik ve emperyalizm böyle bir tahribatı gerçekleştiriyorsa ilerici bir mis-yon yükleniyor demektir. Yegane amacı yağma, talan ve sömürü olan bir 'dış etkinin' ilerici bir misyonun taşıyıcısı sayılması ancak ilerlemecilik konusundaki fanatik Avrupa-merkezli saplantının sonucu olabilir. Sömürgecinin vesayet altında tuttuğu toplumlara 'ilerici' kültür taşıması, kültür boşluğunu kendi kültürüyle doldurması Avrupa-merkezci dünya görüşünün bir yuvarlamasıdır. Bu konuda Serge Latouche, haklı olarak şunları yazıyor: "Bu yerini doldurma bir kültürleşme değildir; çünkü Batı efsanesinin benimsenmesi ve Batı değerlerinin kanlı saldırganlığıyla bütünleşme söz konusu değildir. Daha yalın bir anlatımla, artık kendisini görececek gözü, kendisini dile getirecek sözü, iş görececek kolu kalmamış yaralı toplum, Ötekinin bakışını benimser, Ötekinin sözüyle konuşur, Ötekinin kollarıyla iş görür. Dünyasının büyüğü iyiden iyiye yok olmuştur. Büyünün yok olması ifadesi, burada kelimesi kelimesine alınmalıdır. Tanrıları öldükten, efsaneleri masal olduktan, çabaları yetersiz ve yararsız kaldıktan sonra geriye kendisine ne kalmaktadır? Batılı olmayan toplum, artık Batı'nın ilan ettiği gibi kendisini anlamsız bir çıplaklıkta keşfedebilir; sefil bir durumdadır."¹⁶



15 S. Latouche, *Dünyanın Batılılaşması*, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 71.

16 A.g.e., s. 78.

Bir toplum için kendi kafasıyla düşünemez-tasarlayamaz, kendi gözüyle görmez, kendi koluyla tutamaz olmaktan daha büyük bir felaket olamaz. Zira, bu duruma getirilmiş bir toplum her düzeyde ve her aşamada “dışarıya, dışarının iradesine tâbi” olmaktan kurtulamaz. “Uluslararası düzlemde az gelişmiş olarak değerlendirilen ve her geçen gün daha da gerileyen Üçüncü Dünya toplumunun, eylemini bir kalkınma stratejisi çerçevesine yerleştirmekten başka bir çaresi yoktur. Kendi kendine sömürgeleşmenin zorunlu sonucu olarak, kalkınma, sömürgeleşmenin devamı ve uzantısıdır. Anlam yitimi şokunda edilgen olarak yıkılanı, şimdi etkin bir biçimde yıkmak söz konusudur. Burada kültüre yabancı uzman, yazgıyı en iyi yerine getiren kişidir.”¹⁷ Sömürgecilik ve emperyalizm ikisi de sömürge ve yarı-sömürge (daha sonra yeni-sömürge, şimdilerde yeniden kompradorlaşma) Üçüncü Dünya ülkeleri tarafından içselleştirilen iki imaj yarattı: Bunlar; “Batı” ve “Doğu” idi (şimdilerde ‘Güney’ deniyor). “Sömürgecinin mutlak efendi olabilmesi için fiili yaşamda öyle olması yeterli değildir, bunun meşruluğuna da inanması gerekir. Bu meşruluğun tam olabilmesi için, sömürgeleştirilen insanın bir köle olması yeterli değildir, bu rolü kabullenmesi de gerekir. Bu yüzden sömürgeciyle sömürgeleştirilen insan arasındaki bağ hem yıkıcı hem de yapıcıdır. Sömürgeciliğin iki tarafını önce yok eder, sonra da onları sömürgeci ve sömürgeleştirilen insan olarak yeniden yaratır.”¹⁸ Sonuç olarak, belirli bir eşikten sonra dışarının bakışı “içselleştiriliyor.” “Sömürgeci tarafından maksatlı olarak yaratılıp yayılan bu mitik ve aşağılayıcı portre, sonunda belli bir dereceye kadar sömürgeleştirilen insan tarafından da kabullenilip yaşanmaya başlar. Böylelikle, belirli bir gerçeklik payı kazanarak sömürgeleştirilen insanın gerçek portresine katkıda bulunur.”¹⁹ Bir Doğulu ‘imajının’da Batılı ‘imajının’ da oluşturulmasında oryantalizmin önemli bir yer tuttuğunda şüphe yoktur. Bu konuda Edward Said “...Paylaştıkları sadece top- rak, menfaat veya egemenlik değildi... Benim oryantalizm adını verdiğim entelektüel iktidarı paylaşıyorlardı. Bu iktidar bir anlamda kütüphanelere, arşivlere ve birlikte edinilmiş belgelere dayanıyordu. Bütün bu arşivleri bir araya getiren ortak düşünceler vardı. Bu düşünceler çeşitli yollarla etkilerini gösteren değerlerden kaynaklanıyordu. Genel olarak Doğuluların hareket şekillerini inceleme iddiası taşıyan bu fikirler onlara bir mantık düzeni yakıştırıyor, ırkî ve ırsî özelliklerini araştırıyor ve onları belirli bir atmosfer içinde görüyor-

17 A.g.e., s. 81.

18 A. Memmi, *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen İnsan*, çev. Salih Ak, Öteki Yayınevi, 1996, s. 88-89.

19 A.g.e., s. 88.

du. Dahası var... Bu fikirler Avrupalılara Doğuluları istedikleri gibi görme olanağı bağışlıyor, onları belirli kalıpların ardından seyretmelerine yarıyordu.”²⁰ Said, aynı yerde şunu da ekliyor: “Büyük Britanya Devleti’nde, 19. yüzyıl boyunca Hindistan’daki ve diğer yerlerdeki genel valileri elli beş yaş gibi çok erken bir tarihte emekliye ayırma geleneği ortaya çıktığında, oryantalizmin gidişatı çok ince bir noktaya ulaşmış bulunuyordu. Artık hiçbir Doğulu, bir Batılı yöneticinin ihtiyarladığını ve çöktüğünü göremeyecekti. Ve hiçbir Batılı Doğulu kullarına güçlü, akıllı ve zinde, genç bir Raj temsilcisinden başka türlü görünme hakkına sahip olamayacaktı.”

cennete yolculuktan nuh’un gemisine

Konkistatörlerin macerası ve ona eşlik eden kapitalist gelişmeyle birlikte, dünya ölçeğinde köklü bir kutuplaşma ortaya çıktı. 1492 sonrası süreçte insanlık Avrupa ve Avrupa dışı olmak üzere ikiye bölündü ve neredeyse Avrupa “tarihin öznesi” durumuna geldi. Robert Nisbet’in aşağıdaki sözleri bu durumu veziz bir biçimde özetliyor: “Büyük bir inançla tahmin ediyoruz ki, Avrasya’nın bir uzantısı olan ve Batı Avrupa dediğimiz dünyanın bu küçük parçasındaki olayları ve değişiklikleri (azımsanmayacak zorluklar ve zorlamalarla) içine kattığımız kronoloji, aynı zamanda insanlığın da kronolojisidir.”²¹ Artık insanlık alemi bir dizi kavram çiftiyle tanımlanır olmuştı: Hristiyan/pagan, uygar/vahşi, ileri/geri, gelişmiş/az-gelişmiş, zengin/yoksul, yetişkin/çocuk, mümeyyiz/-mahcur, isim koyan/isim konulan, sınır koyan/sınır konulan, kayıran/kayırlan, koruyan/korunan, yetenekli/beceriksiz, başarılı/ başarısız... Elbette sorun, sadece taraflardan birinin diğerini nasıl tanımladığıyla ilgili değildi. Asıl felaket, tanımlananın da tanımlayanın ona izafe ettiği ‘imaja’ uyum sağlamasıyla ilgiliydi. Sömürgeciliğin içselleşmesi veya Avrupa-merkezciliğin derin çekirdeği dediğimiz bu süreç de, ekseri ileri sürüldüğü gibi, sadece “zorun,” “şiddetin,” “kaba kuvvetin” dayatılması sonucu oluşmadı. Söz konusu ilişkinin ikinci ayağını oluşturanlar, her aşamada ve her düzeyde kendi adlarına düşünen, karar veren, onun “iyiliğini isteyen”... biriyle karşı karşıyaydılar. Latouche’un ifade ettiği gibi düğüm noktasını “bağışlayan/bağışlanan” ilişkisi oluşturuyordu. Oysa, geleneksel yaklaşım daha çok şiddet, zor, ekonomik emperyalizm üzerinde

20 E. Said, *Oryantalizm*, çev. Nezh Uzel, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 66.

21 R. Nisbet, *Social Change and History, Aspects of Western Theory of Development*, Oxford University Press, New York, 1969, s:241.

odaklaşmıştı. “Asıl kültürel yapı bozukluğuna yol açan iktidarı ve saygınlığı, Batı vermekle kazanır. Toplumlar, şiddete ve yağmaya karşı kendilerini savunabilirler. Yıkılmadıkları sürece direnebilirler ve saldırganın kültürel kimliği lehine kendi kültürel kimliklerinden feragat etme eğiliminde değildirler. Oysa, bağış karşısında her şey onları silahsız ve savunmasız kalmaya hazırlar. İnsan hayatını kurtaran tıp, sefaleti hafifleten ekmek, insana öz kültüründe saygınlık kazandıran, bilinmedik büyüğü ve baştan çıkarıcı nesne geri çevrilemez.”²²

Bu yüzden ‘uygar beyaz adam’ yaklaşık son beş yüz yıla yayılan nüfuzunu ve egemenliğini sadece baskıya ve şiddete dayandırmadı. Her seferinde bir şeyler “vererek,” ‘bir gönül borcunun alacaklısı’ durumuna gelmeyi başardı. İspanyol fetihçilerinin (konkistatörlerin) ‘yeni dünya’ya ayak basmalarıyla birlikte, vahşilere cennet vadedildi. Hristiyan olup cennete gitmelerinin yolu açıldı. Her halde ruhların bedenden ayrılmadığını sezdikleri için olacak, vahşileri bir an önce cennete yollamak için bedenlerini toprağa atmak üzere soykırımlara giriştiler. Soykırımdan arta kalanlarla, soykırım yapmanın mümkün olmadığı durumlarda ve bölgelerdeyse (Asya, Orta Doğu, vb.) “uygarlaştırma,” “uygarlık aşılama” yolunu tuttular. Uygarlaştırma misyonu uzunca bir tarihsel dönemde geçerli oldu. Yaklaşık son yetmiş yıldır da (ama asıl İkinci Dünya Savaşı sonrasında olmak üzere) kalkındırıyorlar... İster ‘Cennete yolculuk’ ister ‘uygarlaştırma,’ isterse de ‘kalkındırma,’ şimdilerde de “küreselleşme,” retoriğinde olsun, kural vermekle ilgiliydi. Uygur Batı sömürgeciliğin, emperyalizmin, egemenlik altına almanın ve kimliksizleştirmenin altın kuralının “egemen olmak için vermek, almak için egemen olmak” olduğunu gayet iyi biliyordu. Vermenin öteki yüzü de kimliksizleşmek, kişiliksizleşmek, tarihsizleşmek, tarihin öznesi olmaktan uzaklaşmaktı. Son dönemde Hristiyan misyonerin ve uygarlık aşılama misyonunun işlevini kalkınma uzmanı almıştı. Bu uzmanlardan birisinin sorunun Batılılar tarafından nasıl görülüp, algılandığını özetlemesi kaydedilmeye değer: “Azgelişmiş bir halkın ekonomik kalkınması, törelerini ve geleneksel alışkanlıklarını korumakla bağdaşmaz. Bunlardan kopuş ekonomik kalkınmanın önkoşulunu oluşturur. Tüm kurumların ve toplumsal, kültürel ve dinsel davranışların, dolayısıyla psikolojik tavrın, felsefenin ve yaşam biçiminin devrim geçirmesi gerekir. Demek ki, olması istenen şey, toplumsal örgütlenmenin bozulmasıdır. Her an hazır olanın ötesinde istekler geliştirmek amacıyla mutsuzluk ve hoşnutsuzluk yaratmak gerekir. Bu sürecin doğuracağı acı ve do-yumsuzluğa karşı çıkılabilir. Bunlar ekonomik kalkınma için ödenmesi gere-

ken ceremelerdir.”²³ Elbette hekimin müdahalesi için muhatabının “hasta olduğuna” inandırılması, ikna edilmesi gerekiyordu. Artık o aşamadan sonra hekim “hastasına” her türlü zehiri “şifa” diye içirebilirdi.

Bunun için de, vahşi olduğuna, uygarlık yoksunu olduğuna, kalkınmamış olduğuna inandırılması, karşı tarafın (sömürgecinin) ona biçtiği elbiseyi giymeyi kabullenmesine bağlıdır. İnsanlara “yardım edebilmeniz” için önce onları yardım edilebilir duruma getirmeniz gerekir. Kendi kendine yeten bir tarımsal topluluğu ‘kalkındırmanın’ yolu önce onu kendi kendine yetemez duruma getirmekten geçer. Önce açlık ‘siyah bir kral gibi’ yerleşmeli ki, arkasından Kızıl Haç, Kızılay, Birleşmiş Milletler Yardım ekipleri, “hayırsever vatandaşlar” vb. devreye girebilsin. Fakat Kızılhaç, Kızılay, BM yardımları vb. yalnız gelmez, yanlarında satmak istediklerini de taşırlar. Eğer bir insan topluluğu kâr etmenin, alıp-satmanın, artı-değer üretmenin dışında kalmışsa, geridir ve kalkınmayı hak eder. Bir kere bu yola girilince de bir başarısızlık söz konusu olursa (ki başarısızlık istisna değil kuraldır) bunun nedeni bizatihi paradigmanın sakatlığı değil, “pazar ekonomisinin” işleyişini bozan füzuli müdahalelerdir... Elbette hiç kimse de çıkıp ‘pazar ekonomisi’ denilenin ne menem bir şey olduğunu “reel kapitalizm” geçerliyen işi pazarın ‘kendi kendini düzenleyiciliğine’ bırakmanın ne anlama geldiğini tartışmayı akıl etmez. Zira insanlar, kalkınma diye bir şeyin var olduğuna, arzulanır ve mümkün olduğuna, üstelik bunun evrensel bir süreç olduğuna, bilinen ve bilinebilir olduğuna artık, iman etmiş durumdadırlar. Kalkınmanın ölçüsü mü dediniz, GSMH her şeyi açıklar... Tarih-sizleşmiş, kimliksizleşmiş, bilinç erozyonuna uğramış bir toplum veya o toplumun eliti kendi gündemini belirleme, kendi rotasını tayin etme, olup-biteni eleştirel gözle görme yeteneğinden mahrumdur.

Herhalde sözünü ettiğimiz bu süreçte en talihsiz konumda olanlar, Üçüncü Dünya’nın ekseri “aydın” denilen diplomahıları, Batı tipi eğitimle beyinleri dağlanmış mektepliler taifesidir. Avrupa-merkezci egemen ideolojiyi en çok içselleştiren bu kesim, bir bakıma sömürgeci-emperyalist Batı’nın Üçüncü Dünya’daki ‘organik aydınlarıdır.’ O kadar ki, kendi geçmişlerini, kendi toplumlarını mahkum etmekte, Batılı efendilerini bile fersah fersah geride bırakırlar. Buna ‘misyonerliğin içselleşmesi’ de diyebilirsiniz. Kendi kendini ‘aydın’ ilan eden bu taife, “ait olduğu” toplumu ne kadar çok suçlar, mahkum eder, aşağılarsa, o kadar “yetkin” aydın, yazar, sanatçı, bilim adamı vb. sayılır. “Kendi”

halkının geri, gerici, uygarlık ve yenilik düşmanı olduğuna dair köklü bir inanca sahiptir. Bilinçli veya bilinçsiz (ki, bunun hiç önemi yoktur) kendini “ülkesinde” Batı’nın adamı olarak görür... Burada söz konusu olan aldatanın aldanmışlığıdır. Üçüncü Dünya’nın beyinsizleştirilmiş mektepli taifesi, bu saçmalığı da “evrensellik” gerekçesine dayandırarak savunur. Zira, “evrenselliği” de tartışmasız kabullenmiştir. Batı’yı, Batı’nın onun görmesini istediği gibi görmektedir; ve kendisine gerçekten yansıyanın ne menem bir şey olduğunu sorgulamaktan acizdir. Batı teknolojisine hayrandır. Batılı aydını taklit etmeyi marifet sayar ve taklit edenin akıbetinden kurtulamaz. Zira, taklit eden taklit ettiği gibi olamamak, kendisi gibi de kalamamak gibi bir açmazla malûldür. Üçüncü Dünya’nın ortalama mekteplisi zihinsel-entelektüel olarak kendini ‘Batılı’ olarak görür. Kendi toplumunda “harcandığını” düşünerek hayıflanır. Ve hep “çekip gitmekten” söz eder. Ama çekip gitmek istediği yer ‘Batıdır’. İşin bir de sevimsiz yanı vardı: Batılı da onu hiçbir zaman “kendinden” saymadı. Sömürgecinin mekteplisi Kiliseyle-Cami arasında pek de sevimli olmayan bir yerde “yaşamak zorundadır”. Bunun da psikolojik bazı sorunlar yaratması kaçınılmazdır. Kendini inkar eden Üçüncü Dünya’nın diplomalısı, sanki evlat edinilmiş ve öz ailesini sorgulamaktan kaçınan bir çocuk gibidir. Batılıya benzemekle, Batı’yla özdeşleşmekle öğünür ama ‘kendi durumuyla’ Batı’ya kendisi kadar benzemeyen ‘geri’ çoğunluk arasındaki ilişkiyi kavramaktan acizdir. Elbette, Avrupa-merkezcilik dar bir mektepli taifesiyle sınırlı kalsaydı, tahribat da sınırlı olurdu. Belirli bir eşikten sonra Avrupa-merkezci yabancılaşma içselleşip, genelleşiyor ve hakim paradigma haline geliyor. Dolayısıyla Batılı’nın “bakışı” ve “yargısı” toplum çoğunluğu tarafından da içselleştiriliyor. İnsanlığın son beş yüzyıllık tarihi, sömürgeleşmenin sömürgeleştirmenin, her türlü emperyalizmin tarihi oldu. Yazık ki, üçüncü bin yılın eşiğinde de sermaye uygarlığının dayattığı kapitalist kültür çok yönlü tahribatını sürdürmeye devam ediyor. Ve büyük insanlığa teklif edilen son ‘kurtuluş reçetesi’ de küreselleşmedir. Birer ticarethaneye dönüşen üniversiteler, devletlerin ve onların haber alma örgütlerinin uzantısı olan vakıflar, dernekler, bizim komprador aydınların pek hoşlandığı “Think-Tank” kuruluşları ve modern medya, küreselleşmeyi nihaî kurtuluş olarak sunuyor... Ama bedeli ödemek kaydıyla. O kadar ki, sanki kalkan Nuh’un Gemi-sidir... Geçerli paradigmayı aşmanın yolu, son beş yüzyıllık dönemde Avrupa tarafından dayatılan külliyen tahrif edilmiş tarih versiyonunu sorgulamak ve tarihi yeniden yazmakla mümkün. İşte gerçek bilim ve bilim adamı bu aşamada önem kazanıyor. Aksi halde Şeyh Bedrettin’in dediği gibi: “Bu kitaplar insanlığın eşitsizliğine ve sefaletine çare değilse neye yarar”...

kaynakça

- Acththerhuis, H. "Scarcity and sustainability" in Global Ecology, Ed. Wolfgang. Sachs, Zed Books, Londra, 1993.
- Aktar, C. *Türkiye'nin Batılılaşması*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Amin, S. *Eurocentrisme*, Anthrophos, Paris, 1998.
- Amin, S. *Monthly Review*, July-August, 1992.
- Amin, S. *Itinéraire Intellectuel*, L'Harmattan, Paris, 1993.
- Başkaya, F. *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*, İmge Yayınevi, Ankara, 1994
- Başkaya, F. *Sömürgecilik, Emperyalizm, Küreselleşme*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1997
- Başkaya, F. *Akıntıya Karşı Yazılar*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.
- Luraghi, R. *Sömürgecilik Tarihi*, (Çev: Aydın Emeç), Sosyalist Yayınlar, İstanbul, 1994.
- Mihevç, J. *The Market Tells Them So*, Zed Books, Londra, 1995.
- Pieterse, J-N, Parekh, B. (Ed.). *The Decolonization of Imagination, Culture, Knowledge and Power*, Zed Books, Londra, 1995.
- Rist, J- Sabelli, F. *Il Était une fois le Développement....* Editions D'en bas, İsviçre, 1986.

gesi niteliğindedir. Devletin ekonomik, siyasal, askeri ve idari inşaa sürecinin her aşaması, Müslüman - Türk burjuva ve toprak ağalarının çıkarlarına uygun olarak planlanmıştır. Ulus birliğini yaratmak ve yeni burjuva sınıflarının kültür-lü ve vasıflı insan sorununu çözmek için en etkili yöntemi eğitimdi. O nedendir ki; bu özel eğitimi sağlayacak yeni okullara ihtiyaç vardı. Eğitim ve kültür politikaları ile hem yeni Türk komprador burjuvazisi ve toprak ağalarının 'eğitilmiş insan' ihtiyaçlarına yanıt verilecek, hem de Müslüman - Türk olmayan ve bunu kabul etmeyen tüm kültürler ve inançlar asimilasyona tabi tutulacaktı. 5 Mayıs 1925'te Başvekil İsmet İnönü, Muallimler Birliği'nde yaptığı konuşmayla Cumhuriyetin "Milli Eğitim Politikası"nı şöyle özetler:

"Milli terbiye istiyoruz; bu ne demektir? Bizim terbiyemiz kendimizin olacak ve kendimiz için olacaktır. Milli terbiyeyi iki kısım düşünebiliriz; milli terbiyenin siyasi, vatani mahiyeti itibarı ile bütün bu topraklara Türk mahiyeti veren bir Türk var. Fakat bu millet henüz istediğimiz yekpare millet manzarasını göstermiyor. Eğer bu nesil şuurlu ilmin ve hayatın reberliği ile ciddi olarak bütün ömrünü vakfederek çalışırsa, siyasi Türk milleti harsi, fikri ve içtimai tam ve kâmil bir Türk milleti olabilir... Bu yekpare milliyet içinde yabancı harslar hep erimelidir. Bu milliyet kütlesi içinde ayrı medeniyetler olamaz. Dünya üzerinde her millet mutlaka bir medeniyeti temsil eder. Kendilerini Türk milletinin medeniyetinden başka camialara bağlı görenlere işte açıkça teklif ediyoruz: Türk milleti ile beraber olsunlar. Fakat halita halinde değil, bir tek medeniyet halinde. Bu vatan işte tek olan bu milletin ve bu milliyetindir. Bunu yalnız söz olsun diye söylemiyoruz, süs olsun diye bu fikirde değiliz; bu siyaset vatanın bütün hayatıdır. Yaşayacaksa yekpare bir millet kütlesi olarak yaşayacağız. İşte milli terbiye dediğimiz sistemin umumi hedefi."¹

Her ne kadar "milli devlet", "milli terbiye" ve "Bağımsız Cumhuriyet" tezleri ile ri sürülse de; baştan itibaren emperyalist devletlerle ilişki içinde olan Kemalist kadrolar diğer alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da emperyalistlerden doğrudan beslenmekte ve destek almaktaydılar. Genç Kemalist Cumhuriyet eğitim politikalarını oluştururken kendisine yol göstermesi için 1924 yılında Columbia Üniversitesi'nden John Dewey'i Türkiye'ye getirir. Amaç, Amerikan emperyalizminin Kızılderilileri asimile etme yöntemlerini ve köle olarak çalıştırılan siyahîler üzerinde uyguladığı "İslah Etme Politikaları"nı öğrenmek ve ABD'nin

1 Rifat Bali'den aktaran Gülçiçek Günel Tekin, "Asimilasyon çarkının dişlileri: YİBO", *Günlük Gazetesi*, 26 Mayıs 2009.

bu yöndeki deneyimlerinden yararlanmaktadır.

J. Dewey'in eğitim alanındaki görüşleri incelendiğinde Kemalist Cumhuriyetin milli eğitim politikası daha iyi anlaşılabilir. J. Dewey; "İşçi kendisine doğa tarafından verilen yeteneklere uygun biçimde çalışmasını öğrenmelidir. İnsanların bazıları ast, bazıları ise üsttür. Herkes kendi etkinliğiyle, yetecek şekilde eğitilmelidir."² derken aslında şunu demek istiyor: Egemen sınıfların egemenliklerini sonsuza kadar kabul etmek ve buna boyun eğmek. Yani köleleştirme eğitimi ve ıslah etme çalışmaları olarak da özetlenebilir. Üretim araçlarını eline geçirip devlet aygıtını kuran burjuvazi ve toprak ağaları yoksulların, ezilenlerin beyinlerini resmi ideolojiyle işgal ederek emeklerine, tarihlerine ve kültürlerine yabancılaştırmak istemektedir.

Kurulan bu "Modern Ulus Devlet"in eğitim politikası ise ikili bir karakter taşır: Bir yanıla "modern kapitalist devlet" kurulacak ve bunun ihtiyacı olan eğitilmiş insan ihtiyacı giderilecek, diğer yanıla da "ulus devlet"in inşası için Türk ve İslam olmayan unsurlar asimilasyonla Müslüman Türk yapılacaktır. 1925'te hazırlanan Şark Islahat Planı'yla Türkçe dışında, başta Kürtçe ve Zazaca olmak üzere tüm diller yasaklanır. Bu farklı dilleri konuşanlar en ağır cezalara çarptırılır. Kürtlerin, Zazaların, Arapların ve diğer etnik kimlik ve inançların asimilasyonu için Yatılı Bölge Okulları'nın açılması için kararlar alınır. Kemalist Cumhuriyet'in kurucu öznesi ve tek otoritesi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin, azınlıklardan sorumlu 9. Bürosu tarafından hazırlanan raporunda şunları okuyoruz: "Tek bir dil konuşan; kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı bulunan yurttaşlardan mürekkep (oluşmuş) siyasi ve içtimai bir bütün meydana getirmek, yani vatan içinde ana- dili tek, ülküsü tek birlik bir millet yaratmaktır."

Aynı raporda, "Temsil (asimilasyon) işinde Maarif (eğitim) Teşkilatı'nın rolü" konusunda da şu belirlemede bulunulur:

"Bir topluluğun temsiline (asimilasyonunun) ilk şartının o topluluğa kendi dilimizi öğretmek olduğu bir mütearifedir (bilinen şeydir). Bir dilin de ilk evvel bu mantık ve müessir yayın ve vasıtası okuyup yazmaktır. İnsanlık, büyük kitlelerin okuyup yazmasının henüz okuldan başka bir vasıtasını bulamamıştır. Binaenaleyh bizim de bu vasıtaya müracaatımız zaruridir. Yani biz de bu Bölge'deki insanlara kendi dilimizde

2 "Resmi İdeolojinin Eğitim Anlayışı ve YİBO'lar Genel Olarak Eğitim Anlayışı", *Özgür Düşün*, Sayı: 39

3 Gülçiçek Günel Tekin, "Asimilasyon çarkının dişlileri: YİBO", *Günlük Gazetesi*, 26 Mayıs 2009.

okuyup yazmak öğreteceğiz ve bunun için Maarif Teşkilatı yapacağız.”³

Yukarıda aktardığımız rapordan da anlaşılacağı gibi Türk olmayanlar; Kürtler, Zazalar, Ermeniler, Rumlar başta olmak üzere tüm uluslar ve inançlar, Maarif Teşkilatı tarafından açılacak çeşitli okullarda asimilasyona tabi tutulacak ve Müslüman Türk yapılacaktır.

yatılı ilköğretim bölge okulları (YİBO)

Başta Kürt ve Zaza çocukları olmak üzere bütün çocuklar Kemalist resmi ideolojinin tek tiplendirme kalıbına uygun olarak eğitileceklerdir. Bunun için 1935'ten itibaren Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (YİBO) fiili olarak devreye sokulur. Osmanlı'dan devralınan bir deneyimdir YİBO. Osmanlı'nın “Aşiret Mektepleri” bunun ilk örnekleri olarak görülebilir. Osmanlı Sultanı Abdülhamit kurdurduğu bu okulların amacına dair şu ifadeleri kullanmıştır: “Rumeli’de ve bilhassa Anadolu’da Türk unsurunu kuvvetlendirmek ve her şeyden evvel de içimizdeki Kürtleri yoğurup kendimize mal etmek şarttır.”

Hamidiye Alayları'nın kuruluş amacını açıklayan bu sözlerin ardından açılan Aşiret Mektepleri'nin amacı da malumdur. Osmanlı İmparatorluğu böylece devşirdiği ve asimilasyona uğrattığı Kürtleri denetimine alarak olası ulusal isyanları engellemeyi ve bela olarak gördüğü Ermenilere karşı kullanmayı planlamıştı. Bu plan adım adım uygulandı da. Kemalist Cumhuriyet her ne kadar Osmanlı'dan kopuş iddiası taşısa da, öz olarak Osmanlı'nın devlet geleneğini sürdürdüğünü görürüz: Osmanlı'daki Hamidiye Alayları, Cumhuriyet döneminde Korucu Aşiretleri; Aşiret Mektepleri ise YİBO'lar olarak karşımıza çıkar.

İDEOLOJİK AYGIT OLARAK YİBO

1926'da çıkarılan 789 sayılı Maarif Teşkilatına dair kanunla yatılı ilkokulların eğitim sistemi içindeki yeri belirlenir. Yatılı okullar sadece ilkokullarla sınırlı değildir. Kız Enstitüleri ve Köy Enstitüleri'nin (olumlu farklı sonuçlarına rağmen) de kuruluş amacı; Kemalist Cumhuriyet ideolojisinin topluma kabul ettirilmesi ve tek tip bir toplum yaratılmasıdır.

Yukarıda anlatmaya çalıştığım gibi YİBO yeni bir okul sistemi değildir. 27 Mayıs 1960 Askeri Darbesi'nden hemen sonra yeniden düzenlenen bir yasayla yürürlüğe konulan ve yaşama geçirilen bir sistemdir. O zaman adı, “Bölge Yatılı İlkokulları”ydı. 1960 Kemalist Askeri Darbesi'nin önemli amaçlarından biri

de Kürtlerin, Zazaların, Alevilerin ve diğer bütün farklı dillerin ve inançların asimilasyonunu gerçekleştirmekti. YİBO da bu politikanın güncellenmesiydi. 1961 yılında bu uygulama başladı. Tatvan, Ahlât, Mutki, Hizan, Pervari, Karakoçan, Palu, Keban, Karayazı, Hınıs, Genç, Lice, Silvan, Özalp, Malazgirt, Bulanık, Patnos gibi yörelerde okul binaları hemen yapıldı ve uygulama hemen başlatıldı.

Elbette asimilasyon ve tek tip insan yaratma politikası sadece YİBO ile sınırlı bir uygulama değildir. Tüm okullar genel olarak kapitalist sistemin, özel olarak da Kemalist resmi ideolojinin tek tipleştirme kampları işlevi görmektedir. Gazeteci İsmet Berkan'ın Radikal Gazetesi'ndeki köşesinde aktardığı tanıklık meseleyi bütünlüklü olarak görmemize katkı sağlar niteliktedir: "Ermeni çocuklar beden eğitimi dersi için kar altında bahçedeler ve öğretmenleri onlara bir marş söylüyor; 'Hoş gelişler ola Mustafa Kemal Paşa'. Karşıdaki binanın camından dehşet içinde izliyoruz. Toplama kampı mı okul mu belli değil".⁴

Kemalist Cumhuriyet Devleti'nde istenen insan tipi ve istenen toplumsal düzenin en önemli aygıtları olan okullar, resmi ideolojinin tabana kadar yayılması-na doğrudan hizmet eder. 2006–2007 eğitim öğretim yılı verilerine göre 301 YİBO'da 4 bin 440 derslikte, toplam 136 bin öğrenci eğitim görüyordu. Bu 301 okulun 178 tanesinin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde (Kürt illeri) bulunuyor olmasının özel nedenleri vardır.

7 Aralık 1936 tarihinde İçişleri Bakanı Şükrü Kaya başkanlığında toplanan Umumi Müfettişler Konferansı'nda konuşan Birinci Umumi Müfettiş Abidin Özmen: "Kürtler asimile edilmeli" hükmünü verdikten sonra şunu öneriyordu:

"Türk toplumu içinde kaynatmak istenilen Kürtlere Türkçe öğretmek. Bunun için de köy çocuklarının okuyacakları köy okulları kurmak gerekir. Bunun için yemesi köyünde köylüsünün, anasının, babasının yediğinden ayrılmak, yatağını basit tahta kerevetini kendilerine temin ettirmek suretiyle devşirme ile köy çocuklarını alıp yatılı mektepler kurmak icap eder."⁵

İçişleri Bakanı Şükrü Kaya ise Başbakan İsmet İnönü'ye sunduğu raporda "Dersim'de açılacak okullarda Dersimlilere aslen Türk olduklarını öğretmek gerekiyor." derken bütünlüklü bir politikanın parçada uygulanmasına dikkat çekiyordu. Başbakan İsmet İnönü de Cumhurbaşkanı M. Kemal'e bir rapor sunarak diğer kadroların görüşlerini şu sözlerle pekiştirmiştir: "Kürtleşmiş ve ko-

4 "Resmi İdeolojinin Eğitim Anlayışı ve YİBO'lar Genel Olarak Eğitim Anlayışı", Özgür Düşün, Sayı: 39, 2007

5 A.g.e.

6 A.g.e.

layca Türklüğe dönecek yerleri okutmak, hatta Kürtlere Türkçe öğretmek Türklüğe çekmek için ilköğrenim ve onun iyi hocaları çok müessir vasıttır.”⁶

Eğitim-Sen’in YİBO’larda okuyan öğrenciler üzerinde yaptığı bir araştırmada ortaya çıkan sonuç bu okulların ortaya konuluş felsefesinin sonuçlarını göstermesi açısından önemlidir. Araştırmaya göre; YİBO öğrencilerinde fazlaca ezilmişlik psikolojisi bulunmakta. Öğrenciler kendilerini değersiz hissetmekte ve ciddi sosyalleşme sorunları yaşamaktadırlar. Öğrenciler, öğretmeni rütbeli, kendisini vasıfsız bir asker olarak görmektedir. Yatakhaneler koğuş olarak adlandırılmaktadır. Özellikle öğrencilere Türk-İslam sentezi empoze edilmektedir. Küçük yaşta ailesinden, yakınlarından koparılan ve mümkün olduğunca ailelerinden uzak tutulan çocuklar, bir anlamda terk edilmişliği yaşamakta; sonuçta bu duygu, baskılarla birleşince ortaya kaygılı, kuşkucu hatta korkak bir kişilik çıkmaktadır. Kısacası güç ve otorite karşısında itaatkâr, emir komuta zinciri içerisinde davranış alışkanlıkları edinen insan tipi yaratılmaktadır.

Bu okulların idari yapısı ve eğitim kadrosu da amacına uygun belirlenir. Okul yönetici ve öğretmenleri tamamen Kemalist ideolojisinin birer misyoneri ve ordunun birer subayı bilinciyle görev yapmaktadırlar. Okul müdürlerinin önemli bir kesimi emekli subaylardan seçilerek okulda askeri-kışla disiplini uygulanır. Öğrencilerin müdür ve öğretmenler karşısında asker gibi esas duruşta durması istenir. Söylenen yapılmadığında dayak cezası uygulanır. Sabah 06.00’da “koğuş kalk” komutuyla kalkma, muntaka temizliği, kahvaltı için yemekhaneye tek sıra halinde gidilmesi, saçların üç numara kesilmesi gibi uygulamalar nasıl bir insan tipi yetiştirilmek istendiğinin de somut göstergesidir.

Kendisi de önemli bir Kemalist olan, “Haydi Kızlar Okula”, “Baba Beni Okula Gönder” gibi kampanyalarla Kürt kızlarını Türkleştirmeyi amaçlayan Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Başkanı Profesör Türkan Saylan da bu okulların ne anlama geldiğini son derece rafine biçimiyle şöyle ifade etmişti: “Türkiye’nin kanı canı YİBO’larda yatıyor”.

sömürgeciliği tekrar düşünmek: küreselleşme, post-kolonyalizm ve ulus?*

Arif Dirlik

Aşağıdaki tartışma ne tarihi bir araştırmayı ne de kolonyalizm (sömürgecilik) veya post-kolonyalizmin (sömürgecilik-sonrasının) sosyolojisini sunuyor. Bu terimleri daha ziyade izah etmeye gayret ettikleri hızla kaybolan küresel ilişkilerin radikal dönüşümlerinin çağında, sahip olmaları muhtemel anlamlarını sunma boyutuyla kullanmaktayım. Bu dönüşümlerin nereye gideceği veya ne olacağını şimdiden söylemek imkânsız gibi görünüyor fakat düşünsel bir deneye dayanarak veya mevcut zamanın (veya yakın geçmiş zamanın) gelecekte yansımalarının nasıl olacağını düşünerek bir fikir sahibi olabiliriz.

Kolonyalizm ve onun dalları, örneğin post-kolonyalizm ve neo-kolonyalizm (yeni sömürgecilik), otuz yıldır tarihi ve kültürel çalışmalarda merkezi bir yer kaplamakta. Eğer bu merkezilik hızla değişen bir dünyada sürüp gidecekse ya da gidebilecekse üzerine düşünmeye değerdir. Bu durumun tersinin gerçekleşeceğini bize düşündürmeye yetecek oranda delil var ortada. Ya da en azından kolonyalizm konusuyla kendimizi meşgul etmemizin yerindeliğinin sorgulanmasının gerektiğini bize gösterecek kadar çok delil mevcut. Geçmiş dönem kolonyalizmi tarafından üretilmiş olan kültürel ve politik kimlikler günümüzde önceki dönem kimlik ve aidiyetlerin zulme uğramış ya da olumsuzlanmış yönlerini hatırlatıyor olabilir ancak bundan daha ziyade çağdaş öz-kimliğe bir temel oluşturmaları muhtemel görünmekte. Her ne kadar bugün için sorunlu gö-

* Bu denemeyi, Avustralya Brisbane'deki Griffith Üniversitesi'nde öğretim üyesiyken yazmıştım. Oradaki çalışma arkadaşlarıma bu deneme için yazdıkları yorumlar için ve birlikte geçirdiğimiz o verimli bir ay için minnettarım. Mark Beeson, Mary Farquhar, Nick Knight ve Colin McKerras'a özel teşekkürlerimi sunarım. Aynı zamanda yorumları, eleştirileri ve yöreklendirmeleri için, bu denemenin tartışıldığı Kaliforniya Üniversitesi Santa Cruz'daki Kültür Çalışmaları Bölümü'nde gerçekleştirilen seminere katılanlara ve bunların içinde de özellikle Jim Clifford, Chris Connery, Gail Hershatte ve Rob Wilson'a teşekkürlerimi belirtiyorum. Makalenin İngilizce'den Türkçe'ye çevirisi Serkan Akbaş ve Aziz Adıgüzel tarafından yapılmıştır.

rünseler de, modern kolonyalizm tarafından üretilmiş kimliklerin ileride farklılaşacağını varsaymamız için herhangi bir neden var mı?

Bu etnik, ulusal veya ırksal sömürü mirasının, eşitsizliğin ve kolonyalizmle özdeşleşmiş baskının yakın bir zamanda kaybolacağını söylemek değildir. Söylenilebilecek bir şey varsa o da bunların günümüzde geçmişten daha fazla açık bir şekilde görünür hale geldikleridir. Modern sömürgecilik bugüne ve geleceğe bıraktığı mirasla sömürgeleştirenin ve sömürgecinin tarihsel yörüngelerini benzer bir şekilde biçimlendirmiştir. Benim fikrim kolonyalizm ve mirası üzerinde fazla takılmak geçmişin bugünün gerçeklerine oranla abartılı bir görüntüye sahip olmasını sağlamakta ve geçmişin mirasının, gücün günümüzde yeniden-inşası suretiyle yeniden canlandırılmasına (özellikle kapitalizmde ve ulus-devlette, sömürgeci geçmişin yeniden değerlendirilmesini getiren değişiklikler itibarıyla) yönelik bir kayıtsızlık, bir ilgisizlik yaratmakta. Tarihi kolonyalizmin günümüzde farklı görünmesi gibi modern kolonyalizmin de gelecekte farklı görünmemesi için bir sebep yok. Kolonyalizm ve post-kolonyalizm kavramları, bahsettiğimiz yeniden-inşalarla yüzleşmemizin önünde birer engel oluşturmaktalar.

Bu yeniden-inşalar ifadelerini küreselleşme kavramı içinde bulmaktalar. Gerçekliği veya bir kavram olarak sundukları zorluklar ne olursa olsun,¹ küreselleşme II. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan dekolonizasyon (ç.n. sömürgeciliğin gide-rilmesi veya sömürgeciliğin kaldırılması anlamında) sürecinde dünyayı yeniden algılamamızı, günümüz dünyasını kolonyalist ve neo-kolonyalist dönemden ayırmamızı, ayrı değerlendirmemizi getirmekte. Hatta öyle ki, kolonyalizme ilişkin terminoloji bile bize uzak görünmekte, tabi tamamen yabancı değilse. Post-kolonyal eleştiri halihazırda geçmişin mirasına hitap etmekte fakat temel prensiplerini ve oryantasyonunu küreselleşme konseptinin makuliyetinden derledikleriyle sağlamakta. Dünyaya ilişkin bu yeni perspektifin sağladığı bir bakış açısından, kolonyalizm bize artık Lenin'in dediği "kapitalizmin son evresi" gibi değil,² küreselleşme yolunda bir aşama, henüz sürecini tamamlamamış olan kapitalizmin dünyayı arşınlaması dönemindeki son evre olarak görünmekte.

1 Bu konuyu birçok yerde tartıştım. Yakın dönemde gerçekleşen bir tartışmaya örnek olarak bkz. Arif Dirlik, "Globalization as the End and the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New Paradigm," Working Papers, Küreselleşme Enstitüsü, McMaster University (Spring 2000)

2 V.I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (Peking: Foreign Languages Press, 1969)

sömürgecilik ve sömürgecilik-sonrası

Bugün sömürgecilik bir kavram olarak sadece bir kuşak öncesinde kullanılageldiği biçiminden çok daha karışıktır. Modern kolonyalizmin yeni yüzü ve hem sömürgeciler hem de sömürülenler üzerindeki etkileri öteden beri tartışma konusu olmuştur. Liberal ve muhafazakâr gelişmişlik söylemleri, özellikle de modernizm söylemleri, kolonyalizmin modernitenin önemli bir yönü olduğunu kabul etmemiş, bunu kabul ettiği noktalarda da tarihsel ve ilerlemeci bir misyon yükleyerek tanımıştır.³ Marksistler ise soru üzerinde daha çok çelişkili kalmışlardır. Lenin'in kapitalizmin vazgeçilmez bir aşaması olarak sömürgeciliği göstermesi dünya çapında radikal siyasetin merkezine sömürgeciliğin oturulmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Ana-akım Marksizm bir yandan baskı ve sömürden dolayı sömürgeciliği kınarken bir yandan da ulusları 'ölümün pençesinde yeşerten' ilerlemeci bir rolü olduğunu Marks'ın moderniteye ilişkin yazdıklarının satır aralarında kabul etmektedir.⁴ Üçüncü dünya Marksistleri de bu kararsızlığı paylaşıyordu.⁵

Kolonyalizm bir tarihi fenomen olarak sürekli tartışıldıysa da erken dönemlerde sömürgeciliğin anlamı üzerinde bazı uzlaşmalar olmuştur.⁶ 1970'li yılların son dönemlerinde kolonyalizm, dar anlamda, bir ulusun diğer bir ulus üzerinde veya ulus olma çabası gösteren bir topluluk üzerindeki politik kontrolü olarak tanımlanmaktaydı. Bir sömürgecinin resmi politik bağımsızlığını kazandığı

3 Kolonyalizmin bariz bir şekilde reddedildiği çalışmalardan birine örnek olarak: Bkz. Gilbert Rozman, "Theories of Modernization and Theories of Revolution: China and Russia," Modern Tarih Enstitüsü (Academia Sinica), *Zhongguo xiandaihua lunwen ji* (Essays on the Modernization of China) (Taipei: Academia Sinica, 1991), ss. 633-646

4 Karl Marx, "History of the Opium Trade," K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, cilt.16 (New York: International Publishers, 1981), s. 6. Raymond Williams'in modernite için verdiği anahtar kelimeler dizisinde emperyalizme bir yer vermişken kolonyalizme yer vermemiş olması ilginç. Bkz. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976)

5 Çinli Marksistlerin 1920'lerde ve 1930'larda kapitalizm ve emperyalizm üzerine yaptıkları tartışmalar için bkz Arif Dirlik, *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), özellikle 3. bölüm.

6 II. Dünya Savaşından sonraki yirmi ya da otuz yılda yaygın olan sömürgecilik tanımlaması o yıllarda yaşamış olan veya o yıllara ilişkin çalışma yapmış olanların çoğuna tanıdık gelecektir. Vurgulamış olduğum çeşitli noktaların canlandırmasını bahsettiğim dönemde kolonyalizmin güç Jean-Paul Sartre'in İngilizce yayınlanmış olan kolonyalizme ilişkin eserlerinde bulabilirsiniz. Çoğunlukla ilimli yılların sonlarında ve atmışlı yılların başlarında yayınlanmış olan bu makaleler, ilk olarak 1964'te Fransızca olarak yayınlandılar. Bkz. Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, tr. Fransızca'dan Azzedine Had-dour, Steve Brewer and Terry McWilliams (London and New York: Routledge, 2001). Sartre'in görüşleri kendisi ile yakın arkadaşlığı bulunan post-kolonyal yazarlardan olan Frantz Fanon gibi başka yazarlar üzerinden derlenmiştir.

ancak ekonomik ve aynı zamanda ideolojik nedenlerle tam bağımsızlığını elde edemediği durumlar için tercih edilen ifade neo-kolonyalizmdi. Bu terimler bölgeler arasındaki ilişkileri tanımlamak için de kullanılmak üzere genişletilebilir. Tıpkı Üçüncü Dünya'nın Birinci Dünya ülkelerine kolonyal ya da neo-kolonyal tabiiyeti gibi. Kolonyalizmin kapitalizmin tekelinde olmadığı, çünkü bunun sosyalist ülkelere de uygulanabileceği kısmen kabul ediliyorduydu da, kolonileşme yapısının nihai amacı kapitalizmin dünyayı şekillendirmesiyle oturmuştu ve sosyalizm de buna bir cevap olarak doğmuştu. Bu nedenle sömürgeciliğin miraslarından kurtulmanın yolunun bir çeşit sosyalizmden geçtiğine ilişkin bir kanı hakimdi ki bu pratikte, gelişmiş kapitalist ülkelere bağımlılıktan kurtulabilecek bağımsız ve kendi gelişim çizgisini belirleyebilen egemen ekonomiler yaratmak anlamına geliyordu.

Diğer bir deyişle sömürgecilik meselesi çoğunlukla kapitalizm konusu etrafında dönmüştür ve birçok yolla ona tabiidir. Muhakkak ki 1960'lara kadar sömürgecilik ve ırkçılık arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu post-kolonyal söylemlerin gündemiydi fakat sıklıkla kendi içinde bir problem gibi değil de kapitalizmin ayırt edici bir özelliği olarak sömürgecilik belirlenip, bunun ortadan kaldırılması için de uzun vadede kapitalizmi kaldırmak çözüm olarak görülmekteydi. Anti-sömürgeci mücadeleler kendi tarihsel anlamlarını kapitalizm ve sosyalizm arasındaki uzun süren mücadeleye olan katkısından türetmiştir. Karl Marks'ın olduğundan daha çok V. I. Lenin kapitalizm ve sömürgecilik arasındaki ilişkiyi gören bu bakış açısının yaratıcısıydı.

Kolonileştiren ve kolonileşen arasında baskı ve sömürünün karakterize ettiği politik ve ekonomik ilişkiler kültürel olarak ikisi arasındaki Manist bir zıtlık olarak görünmektedir.⁷ Kolonileştiren ve kolonileşen arasında yapısal bir diyalektiğin varlığı tanınagelmıştır. Yapısal olarak ekonomik ve politik sömürgecilik yeni pratikler ve sosyal oluşumlarla birlikte bu ikisini birbirine bağlayan yeni sınıflar yaratmaktaydı. Bu tıpkı sömürgecinin işini, sunmuş olduğu hizmetiyle ve işbirliğiyle kolaylaştıran ve varlığını sömürgeciye dayandıran yeni bir yerli sınıfın oluşması gibiydi. Hatta sömürgeciler ve kolonilerinin "birbirleriyle temas ettiği alanlarda" karşılıklı olarak paylaştığı ortak bir kültürün mevcudiyetinden söz edilebilse dahi⁸ bu ortak kültürler azalmak yerine gelişmiştir. Bu ikisi ara-

7 Abdul R. Jan Mohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature," *Critical Inquiry* 12 (1985 Güz Sayısı): s. 59-87

8 'Birbiriyle temas alanı/bölgesi' deyimini Mary Louise Pratt'tan ödünç aldım, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (New York: Routledge, 1992)

sındaki Manist zıtlıklar en çok dil konusunda kendini göstermiş ve tabi ki dil konusundaki bu bariz farklılık her iki tarafa da ekonomik, politik ve kültürel olarak nereye ait olduklarını şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde göstermiştir. Ulusal özgürlük ideolojilerinde ekonomik ve kültürel olarak sömürgecilikle iç içe geçmiş olan yerli gruplar ve sınıflar ulusların yapısında temel elementler olarak değil özerklik ve ulusal egemenliğin gerçekleştirilmesi için elenmek zorunda olan, bünyeye girmiş yabancı unsurlar olarak görülmüştür.⁹

Gelecek kuşaklar için sömürgeciliğin anlaşılmasının ne kadar zor olacağını bize açıkça göstermesi açısından sömürgecilikle ilgili temel konularda post-kolonyalist söylevlerin arasındaki çelişiklere, bu tartışmalara bakmamız yeterli olacaktır sanırım.¹⁰ Çağdaş post-kolonyalist söylev sömürgeci tecrübenin merkeziliğini onaylayan ve bu yönüyle de sömürgeciliğin anlamını sorgulayan tartışmaların mirasçısıdır. Öteden beri sömürgeciliğin kapitalizm kategorileri içinde değerlendirilmesine karşı çıkan, ırkçılığı temel önemde görüp sömürgeciliğin psikolojik ve kültürel yönünün ele alınması gerektiğini dile getiren Üçüncü Dünya sesleri mevcuttu.¹¹ Bu sesler son yirmi yıldır ne zaman post-kolonyal ekonomik ve politik tezlerde veya kültürel ve kişisel yaşam biçimlerinde belirgin bir değişiklik olsa öne çıkmışlardır.

Söz konusu kolonyalizm olduğunda sonuçlar oldukça çelişkili. Post-kolonyal söylevlerdeki kültürel kimlik sorunlarına yönelme değişikliği Marksist düşüncenin, hayatın ekonomi ve politika ile çepeçevre sarılmış ufkunda kültüre kısmen de olsa özerklik tanımış olmasıyla gerçekleşen yeni oryantasyonuna bir katkı sağlamıştır. Kolonyalizm bağlamında ele alındığında bu kültür ve kültürel kimlik sorununun kapitalizmin yapısından ayrılışıyla ve bu itibarla daha önceden ekonomi-politiğin alanında barınan ve uzlaşan, sömürgeci ve sömürgecinin karşılaşmasına ilişkin söylemin değişmesiyle sonuçlanmıştır. Kolonyalizm sorunsalının, kapitalizmden ayrılması bir ölçüde kapitalizmden ziyade kolonyalizme tarihin ana verisi olarak bir alan açmıştır.

9 Örneğin Çin Marksistleri ulusal özerklik ve gelişmenin ancak emperyalizmle çıkarları doğrultusunda işbirliği yapan sınıfları, burjuvaları veya feodalleri elimine eden eşzamanlı sosyal bir devrimle elde edilebileceğini belirtmekte. Bkz. Arif Dirlik, "National Development and Social Revolution in Early Chinese Marxist Thought," *The China Quarterly* #58 (April/June 1974): 286-309

10 Post-kolonyal kriticizmin 1960'lardan bugüne kadar geçirmiş olduğu değişim tartışmaları için bkz. Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class* 36.3(1995): ss. 1-20

11 Aime Cesaire'in belirttiği gibi, "Marks haklı, fakat Marks'ı tamamlamamız lazım." Ania Loomba'dan alıntı, *Colonialism/Postcolonialism* (London: Routledge, 1998), s. 133

Kolonyalizmi merkeze almak aynı zamanda kavramın oldukça bulanıklaşmasına, modern kolonyalizme ilişkin soruların yükselmesine neden olmuştur. Birçok yönden, çağdaş post-kolonyal kriticizm, post-kolonyal söylevler tarihinin yansıması (ç.n. diğer bir deyişle özeleştirisi) olarak çok önem kazanmaktadır. Çağdaş post-kolonyal kriticizm ayrıca kapitalizm, sosyalizm ve ulusa ilişkin, daha da önemlisi kolonyalizme karşı devrimci ulusal özgürlük mücadelesine ilişkin yüzeysel yaklaşımlar ve ereksel varsayımlarla görünmez bir hal almış olan çelişkileri yüzeye çıkaran görev görmüştür. Bu çelişkilerin tanınmaması gibi tanınması da kolonyalizm kavramını oldukça sorunlu bir hale getirmektedir.

Robert Young, J.P. Sartre ve A. Memmi'ye gönderme yaparak şöyle yazıyor; Sartre'in kolonyalist ve ırkçı Manist sistemin açıkça sömürgeciyi sömürülenden ayırmasının aslında sömürgeci ve sömürülen arasında dinamik ve karşılıklı bir ussal bağ geliştirdiği içgörüsü (ç.n. kavrayışı) Albert Memmi tarafından Hegel'in 'hariç tutulan orta' (ç.n. iki dominant anti-tez kategorisinin arasında bulunan bastırılmış, bilinç eşiğinde tanınan bir figürün hayali bir mevcudiyeti) olarak adlandırıldığı söylevini içeren bir diyalektiğin varlığını göstermesiyle detaylandırılmıştır. Sartre'in cevabı kendi yaklaşımının diyalektik yönüne vurgu yapmaktı ve Memmi'nin bir durumu, kendisin ise bir durumu ve sistemi gördüğünü belirtiyordu.¹²

Young'un işaret ettiği, Sartre ve Memmi arasındaki çelişki, Memmi'nin son sözü söylediği, geçen yirmi yıl süresince post-kolonyal kriticizmde meydana gelen değişimin sembolü olabilir. Tabi çağdaş pos-kolonyal kriticizmin Memmi'nin çalışmalarında belirttiği kolonyalizmin sistemik algılanışının açık ve net reddi seviyesinde, kalite ve kavram netleşmesi yaşanan bir noktadan çok öteye taşındığı iddialarını belirtmemiz gerekiyor. Kapitalizmin kolonyalizmden ayrıştığı ölçüde, sömürgecilik anlayışı bir sistem olarak, sistemli bütünlüğe göre farklılığının ve uyumunun ortaya konduğu durumsal bir ele alışı önünde gerilemiştir.

Bu dönüşümün birinci ve en önemli kurbanı Üçüncü Dünya fikri olmuştur ki bir önceki dönemde bu fikir hem dünya haritasını belirlemede hem de anti sömürgeci politikayı belirlemede hayati bir rol oynamıştı.¹³ Üçüncü Dünya, neo-ve post-kolonyalizmler için bir alan olarak, dünyanın sosyalizm ve kapitalizm bağlamında sistemik olarak anlaşılmasının ürünüydü. Birinci ve İkinci Dünya-

12 Robert J.C. Young, Jean-Paul Sartre'a "Önsöz", *Colonialism and Neocolonialism*, s.vii-xxiv, s.xiv. Aynı zamanda bkz. Sartre, "Albert Memmi's The Colonizer and the Colonized, in Ibid., s. 48-53, s. 51 fn

13 Detaylı bir değerlendirme için bkz. Arif Dirlik, "Three Worlds, One or Many: The Reconfiguration of Global Relations Under Contemporary Capitalism," *Nature, Society, Thought* 7.1(1995):19-42

lar gelişmişlik bağlamında adlandırılıyordu ki bu da Üçüncü Dünya'ya gelecek için alternatif yollar göstermekteydi. Politik olarak Üçüncü Dünya ülkesi fikri bir sistem içinde (bugünlerde post-kolonyal kritiklerin hatalı olarak belirttiklerinin aksine ortak bir homojen nitelik olarak değil) ortak bir konumlanmadan kaynaklı bir ortak politikanın gerekliliğine işaret ediyordu. Kolonyalizmin "İkinci Dünya"nın, sosyalist dünyanın çıkışını öncelemesi gibi "Üçüncü Dünya" da tarihsel olarak ikinciye öncelemiştir. Bu aynı zamanda, dünyanın sistematik olarak şekillenmesinde kapitalizmin öncelliğine ve sosyalizmin buna bir cevap olarak doğuşuna da gönderme yapmaktadır. Bu durum kolonyalizme, kurtuluş için sosyalizmi çekici bir hedef olarak sunmuştur. 1980'lerde 'İkinci Dünya'nın ortadan kaybolması ile artık bir 'Üçüncü Dünya'dan bahsedilemeyeceği de önerilebilir. Yalnız Üç Dünya fikrinin çağdaş post-kolonyal kritik tarafından inkârı en başta dünyanın sistemik yapısını ön-varsayan (üç dünyayı belirleyen ulusal ve kültürel farklılıkları görmezden gelen) gelişmişlik referansının yadsımasıyla meşrulaştırılmaktaydı.¹⁴

Post-kolonyal kritiğin ortaya koyduğu ve sonuçları bakımından çok önemli olan sorun, ulusdevlet sorunuydu ki burada da sistemik olanın durumsal olana önceliğine dayanılıyordu. Sonuçları önemli olan sömürge sonrası eleştiriler ulus devlet ile ilgili kaygıların yükselmesine yol vermekteydi. Bu, aynı zamanda durumun sistem üzerindeki önceliğini sağlıyordu; bu durumda sömürgeciyi ve sömürüleni ayıran sınır (ya da ulusların sınırları) içinde oldukları kimlikleri de sınırlıyordu. Çağdaş post-kolonyal eleştiriler 'dışlanmış orta sınıfın' 'ikincil derecede veya minör diyebileceğimiz figürleri'ni sömüren ve sömürülen şeklinde sınıflandırılmış doğma-karşıtı kategorilere göre ayrıcalıklı tutmaktadır. Aslında birçok açıdan, homojenize edici veya özü esas alan sorgulanmaya başlandıkça, bunları ayıran sınırlar doğma-karşıtı olmaktan çıkmıştır. Sömürgecilik üzerine yaşanan bu karşılaşmalar, onların yapı-anlamı üzerine yapılan tartışmalar post-kolonyal dönem sonrasında sömürge ve sömürgeleştiren arasındaki Manist ayrımı geride bırakmıştır. Hatta sınırların oluşturduğu koşullara vurgu yapmak için 'hayali hariç tutulan orta' kavramı dahi aşılmıştır ki burada biri diğerine baskınlığı nedeniyle, sınırlar aşılmadan boyun eğmektedir. Benzer şekilde hibridite (ç.n. melezlik/karışım), karşılıklı zimmet ve tecavüzler ve özellikle sömürgecinin sömürgeleştirene karşı her gün geliştirdiği direniş de böyle-

14 Örneğin bkz Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography," Karşılaştırmalı sosyal ve tarihsel bilimler 32.2(1990): 383-408

dir.

Erken anti-kolonyal söylevlerde ortaya çıkan grupların maddi çıkar ve kültürel bağlar nedeniyle kolonyalistlere yardıakçılık yapmak suretiyle ulusal birlik önünde engel olarak ortaya çıktıklarını belirtmemiz gerekiyor. Bu gruplar çağdaş post-kolonyal söylevde sömürgeci çarpışmaların paradigmatik ürünleri olarak belirleniyor. Diğer bir deyişle sınırlar sömürgeci mücadelenin anlaşılmasıyla içeriden devralınmıştı, ayrıca ulus ve ulusal kültürün bu koşullarda ne anlama gelebileceği de sorgulanmaya çağırılmıştı.

Post-kolonyal kritisizmin yeniden oryantasyonu ve erken post-kolonyal söylevlere olan eleştirisi, temel olarak II. Dünya Savaşı ardından gelişen anti-sömürgeci düşünce ve hareketlere yön veren, post-kolonyal rejimlerin varsayımlarında bulunan çelişkilerin yarattığı başarısızlıklara atfedilebilir. Bu çelişkilerin daha önce tanımlandığı anlamına gelmemektedir. Onlar daha çok ulusal özgürlük teleolojisi ve ulus-inşacılığı altında bastırıldılar ya da o hedeflerin başarıları ile kaybolup gidecek sıra dışı yükler olarak görüldüler. Bunun kendisi, mevcut bağlam ile dekolonizasyon (ç.n. sömürgeciliğin giderilmesi veya sömürgeciliğin kaldırılması anlamında) dönemi arasındaki farklılıklarının hatırlatıcısı olarak bir açıklama gerektiriyor. Kültür ve kültürel kimliğe ilişkin olarak sömürgeciliğin, sömürgecilerin aniden bunu insanlık dışı ya da gereksiz görmeye başlamaları üzerine birdenbire ortadan kaybolmadığını ya da yavaşça ve sessizce kaybolup gitmediğini kolayca unutabiliriz. Dekolonizasyon süreci sömürgeciliğin şiddeti ile yoğrulmuş bir süreçti ve bu süreçte anti-kolonyalistlerin kendi istediklerini elde edebilmeleri, sömürgecilerin şiddet silahlarını onlara geri çevirebilmeleri ile mümkündü. Bu şimdi bakıldığında aslında gereksiz görülen dekolonizasyon sürecinin trajedisiydi. Sonuçları ilk başta hedeflenenin tersiydi: yüzeye çıkan çelişkiler kolonyalizmin başlarda nasıl anlaşıldığı ve bu tanımlamanın yönlendirdiği anti-sömürgeci hareketlerin sorgulanmasını getiriyordu.

Çağdaş post-kolonyal kritiklerin üzerinde ısrarla durduğu Üçüncü Dünya farklılıkları sadece sömür-öncesi dönemin mirasının sonuçları değil sömürgeciliğin kendi öz ürünleridir. Dünyanın üç parçaya bölünmüş görünen büyük haritası, kolonileştiren ve kolonileşen arasındaki maddi ve kültürel ilişkilerin bir neticesi olan dünyanın çok parçalı görüntüsünü maskeleymiştir. Eğer modern sömürgecilik, kapitalist dünya sistemini referans göstermeksizin anlaşılmasa bu, sistemin kendisinin “Birinci Dünya” parçalarının “Üçüncü Dünya”da gerçekleştirilen sömür ülkeleri üzerindeki, sömürgecilik tarafından üretilen eşit sistemli ilişkilerinin karmaşasından kaynaklanmaktadır. Bu durum sömürgeler üzerinde gerçekleştirilen çekişme ve çatışmayla da doğrulanmaktadır. Kapita-

list dünya sistemi, birinci dünya uluslarına uzun vadede bazı sömürge parçalarını barındırma imkânını tüm bu ülkeler için ortak olarak tanımışken¹⁵ Üçüncü Dünya'yı ortak bir fayda veya ortak bir bilinçle bir araya getirebilecek bir ortaklık bağı yoktu. Kapitalist dünya sistemine karşı konumlanmak, bu ülkeler açısından, fazla güçlü olmayan ve daha ziyade günün koşullarına bağlı olan yüzeysel ve kırılgan bir bağ dışında siyasi ve kültürel bir ortaklık yaratmıyordu. Bu sadece Üçüncü Dünya Toplumu olarak adlandırılanlar arasındaki birçok çekişme ve çatışmada ortaya çıkan bir şey değildi. Daha önemlisi ve belirgin olanı, devrimci hareketlerin yarattığı havanın olmadığı dönemlerde, bu ülkelerin yekdiğerine olan kayıtsızlığıdır. İkinci Dünya sosyalizmine sığınma ya da sistemle olan irtibatı koparma (Samir Amin'in sözleriyle söylüyorum)¹⁶ mevcut olan seçeneklerdi ve bunlardan hiçbirisi kolonyal ya da neo-kolonyal toplumların problemlerine tatminkar çözüm önerileri değildi. Birinci öneri, bir çeşit kolonyalizmden kaçarken diğeri'nin ağırlarına düşme anlamına geliyordu ancak bu alternatif kapitalizmle yapısal bir bütünleşmeyi getirmediği için içinde bazı faydalar da taşıyordu. Diğer seçenek sistemin kendisine dokunmadan, izole olmayı göze alarak sistem dışına kaçmayı öneriyordu. Otarkinin (ç.n. İthal mallar yerine milli üretim mallarını ikame ederek bir milletin başka ülkelere olan bağımlılığını azaltma girişimi) uygulanma hevesinin trajik sonuçları 1960'larda Çin Halk Cumhuriyeti'nde ve 1970'ler Kamboçya'sında görüldü. Bu sistemin gereksizliği 1970'lerin sonlarında sistemin terkiyle ortaya çıkmıştır.

Sistemi dönüştürebilir gibi görünen Üçüncü Dünya dayanışması fikri arka planında ortak bir faydayı veya ortak bir bilinci bir araya getirme gücü olmayan soyut bir illüzyon gibi görünmekte. Sömürü sisteminin tüm baskı ve eziciliğine rağmen sömürgeci ve sömürülen arasındaki rabıta doğrudan ve kesindi. Ayrıca dünya sisteminden kaybolmayan kolonyal alanlar erken dönemlere kıyasla çok daha dayanıklı ve uzun ömürlüydü. Ulusal kurtuluşun sömürgecilik sistemine bir son vereceği ya da özerk-ulusal yapıların bunların yerini alacağı umudu sömürgeleştiren ve sömürge arasındaki zıtlıklara dayanan ilişkinin temeliydi ki bu da Manist zıtlığın birlikteliği gibi bir şeydi.

Daha temel problemler ulus-inşası tarafından sunulan problemlerdi ki bunlar bir zamanlar ulusal özgürlük hareketlerinin çıkış noktası ve hedefleriydiler. Sö-

15 Komünizmi savuşturma adı altında sömürge ilişkilerini korumak için Amerika'nın Kore'yi Japonya'dan veya Güneydoğu Asya'yı Fransa'dan devralışı başka nasıl açıklanabilir ki?

16 Samir Amin, *De-linking: Toward a Polycentric World* (London and New York: ZED Books, 1990)

mürgecilik öncesi ulusal varlığın mevcudiyeti iddiası öylesine güçlü bir fikir gibi görünüyor ki homojenleştirici ve kültürü merkeze alan iddiaları nedeniyle ulus kavramına yönelik köklü eleştirileri olan (bununla birlikte hibridite/melezlik ve aradalık varsayımlarını saklı tutan) post-kolonyal kritiğin içinde bile yer etmiştir. Ulus sorunsalı sadece sömürge sonrası toplumların dinamiğini anlamadaki öneminden kaynaklanmamakta; aynı zamanda yukarıda da belirttiğim gibi bir ulusun diğerine olan dominantlığı tanımının varsayılmasını anlamakta da yatmaktadır. Sömürgeciliğin ulusalcılığı yaratmış olması mümkün müdür? Ulusalıcılığın ortaya çıkmasıyla ki sömürge kavramı sömürgeleştirilenler tarafından ortaya atılmıştır denilebilir mi o halde?¹⁷

Eugen Weber Fransa'daki ulusalcılık tartışmasında ulus-inşacılığının kendisinin bir sömürgeci hareket olarak anlaşılabilir olduğunu öne sürdü ve bu aynı zamanda Fernand Braudel tarafından da dile getirildi.¹⁸ Avrupa kökenli uluslar bile sınırların çizilmesinden ve önceki sosyal düzenlerin yerini alan tek çeşit yönetimlerle idare edilen farklı yerel halkların varlığından bahsetmekteydiler. Hatta daha çarpıcısı yerli kültürlerin silinip ulusa tek bir kültürel kimlik kazandıracak homojen bir ulusal kültürün yükseltilmesi gerektiği iddiasıydı (veya buna olan niyeti). Eğer bu süreç arka planında sömürgeleştirilmiş toplumların tecrübe ettiği kadar travmatik bir görüntüyü vermemişse bunun sebebi bahsettiğimiz sürecin uzun zamana yayılması ve buna karşı verilen mücadelenin zaman ve mekâna yayılmasındandır.¹⁹ Dahası, eğer ulusal kültürler tarihsel olarak yaratılmış değil de “doğal” bir yapı olarak görünüyorsa bunun sebebi bu yaratma sürecinin sadece tepeden aşağı doğru dayatılan yeni normların empoze edilmesinden değil aynı zamanda yerel kültürlerin ulusal kültür tanımı içinde benimsenip mevcut kültüre dâhil edilmesindendir.²⁰ Bundan dolayı, Weber ve Braudel'in de ortaya koyduğu gibi, ulusal kültürün “uygarlaşma görevi” her ne kadar kolonyalist olsa da, nispeten naif görünüyor.

17 Tabii ki kolonyalistler “kolonyalizm” sözcüğünü, anti-kolonyalist mücadelenin yükselişine ona negatif bir ton kazandırmasına değin bir çeşit gururla kullanmaktaydılar. 19. Y.Y.'in son dönemi ve 20. Y.Y.'in ilk dönemlerinde Japonya, Kuzey Amerika ve Avrupa'da yapılan dünya fuarlarında sömürgecilik ürünleri ve hatta yerliler, ulusal gücün bir kanıtı gibi sergilenmekteydi. Bkz Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939* (Manchester: Manchester University Press, 1998)

18 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1976), özellikle 29. bölüm, ve Fernand Braudel, *The Identity of France*, tr. by Sian Reynolds (New York: Harper and Row, 1990), özellikle 4-6. bölümler.

19 Örneğin Sayer and Corrigan ulus-inşasının İngiltere'de bir tam milenyum aldığını ve beraberinde “kültür-devrimi”ni getirdiğini öne sürmüşlerdir. Bkz, Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: State Formation, Cultural Revolution and Rise of Capitalism* (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1985)

Geçmişe teşmil edilen bütün milli tarih okumalarında, sömürgeci dünyadaki uluslar, eğer sehven değillerse, sömürgeciliğin bir ürünüdürler. Sömürgeci politika ve etkileri geniş anlamda değişken olmakla birlikte Avrupa'daki ulus-inşası sürecinin aksine, Avrupalı kolonyalistler sömürgeleştirdikleri topraklardaki kolonilerinin ulusal bir kimliğe bürünmelerine veya lokal kültürlerin ulusal kültürlere dönüştürülmesine yönelik (tabi tahmin edebileceğimiz gibi kendi çıkarlarına aykırı olduğu için) herhangi bir heves göstermiyorlardı. Bu noktada ulusal özgürlük hareketlerinin karşılaştığı, şiddetle bastırma yaklaşımının ve bu hareketlerin ideolojik mücadelelerinin komünizm olarak etiketlendirildiklerinin hatırlanmasında fayda var.

Tabi yine de sömürüdeki çıkarlarını gerçekleştirebilmek için, onların ihtiyaç ve yeteneklerine göre idari sınırlar kurmak, değişik mahalli uygulamaları göz önüne alarak kapsayıcı ve genel kurallar koymak dışında pek bir seçenekleri yoktu ve bunları gerçekleştirmek için yerel halktan memurlar oluşturdular. Yerliler bu değişimleri kabullenen pasif süjeler olmasaydı da direnseydi ve mevcut durumu kendi özgünlüklerine göre ayarlasaydı dahi onların bunu ulusal bilinçten yaptıkları söylenemezdi. Anti-sömürgeci ulusalcılık, bu bahsettiğimiz yerli memur tabakası içinden çıkacaktı. Bunlar hem gücü temsil eden hem de bu yapılanmanın nimetlerinden mahrum kalan; bununla birlikte almış oldukları sömürge eğitiminin onlara sağlamış olduğu yetilerle Avrupa'daki ulusal siyasetin sömürgelerde uygulanan yönetimlerden farkını açıkça görmekte olan bir tabakadır.

Sömürgecilik ve anti-sömürgeci ulusalcılık arasındaki tarihi ilişki sömürgecilik konsepti açısından şu temel sorunu yaratıyor: Eğer başlangıçta ortada bir ulus yoktuysa sömürgecilikten nasıl bahsedilebilir ki? Tabi ulusal aydınlanmayla birlikte geçmişe yürütülen bir ulus kavramı değilse kastettiğimiz.²¹ Bu anlamıyla

20 Alan Confino, *The Nation as a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1887-1918* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1997). Aynı zamanda bkz. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983). Gellner, "ulus toplum üzerinde "yüksek bir kültür" tesis ederken ulusalcılık varlığı kabul edilen halk kültürü adına onu ele geçirmektedir." demektedir. (s. 57)

21 Sömürgecilik karşıtı ulusal söylemlere ilişkin kritiklerinde çok daha katı olan Achille Mbembe şöyle demektedir: "kolonyalizm ortak bir üründür. Batının şiddeti ile onun yordakçısı olan kar avcısı Afrikalılar sü-rüsünün yarattığı ortak bir sonuçtur. İşgal edilecek topraklara konacak beyaz yerleşimcilerin bulunmadığı durumlarda, sömürgeci güçler şehirli halktan seçtikleri siyahları kullanmaktaydı. Her ne kadar sağlıklı görünse de sömürgecilik akli ve maddesel bir fenomen olarak Afrika halkları üzerinde güçlü bir ayartıcı etki tatbik etmekteydi... Sömürgecilik sürekli olarak kendini yeniden üreten kurgularla hem sömürgeci hem de sömürülen tarafından paylaşılan karşılıklı ütopyalar ve halisünasyonlar yaratmıştı" Mbembe, "African Modes of Self-Writing," *Public Culture* (baskıda), s. 30, s.13

sömürgecilik, kendisinin ürettiği bir sınıfın hedef aldığı veya konu edindiği bir kavram mıdır? Eğer öyleyse sömürgecilerin kendi idari şemsiyeleri altında topladığı ve şimdi bir ulus olmaya çalışan gruplara ilişkin tanımlama nasıl olacaktır? O zaman söz konusu olan bu gruplara nispeten kendilerinin sömürgeci olarak adlandırılma ihtimali var mıydı?

Yine de sömürgecilik ve anti sömürgecilik arasındaki tarihi ilişki sömürgecilik kavramı için büyük bir problem ortaya koyuyor: Eğer başlangıçta için bir ulus olmasaydı sömürgecilik hakkında konuşmak nasıl mümkün olurdu, tabi geriye dönük bir hayali sezginin ulusal bir bilinçten sonra sömürgeciliğe karşı bir cevabının husule gelmesi ihtimali dışında? Bu durumda sömürgecilik kendisi de sömürgeciliğin ürünü olan bir sınıfın sorunu mudur? Öyleyse idari kalkan altında topladığı sömürgeleştirilmiş toplum için planlanan sonuçlar nelerdi ki onlar şimdi toplumu bir ulus yapmaya çalışıyorlar? Söz konusu olan sömürgeleştirilmiş bu toplumlar iken kendilerinin sömürgeciler olarak adlandırılabilceğini düşünmek mümkün müdür?

Sömürgecilik karşıtı ulusalcılık, ulusal kurtuluş hareketlerinin devrimci ulusalcılığından, uyuşmacılığa kadar varan reformcu stratejilerin muhtelif türlerine kadar çeşitlilik arz eden birçok biçim aldı. Ben burada devrimci ulusalcılık üzerine odaklanmak istiyorum, zira sömürgecilik sonrası ulus inşa çabalarının ilişkileri en bariz şekilde burada kendini gösterir ve günümüzde sömürgecilik sonrasının ilk dönemlerine yöneltilen eleştirilerin seyrini belirleyen de bu ilişkilerdir. Ulus inşa sürecinde gösterdikleri çabalarda nerdeyse baştan beri sömürgecilerin uygulamalarını bire bir taklit etmekle itham ediliyor olmaları, sömürgecilik karşıtı devrimci ulusalcılığın trajedisidir. Bu bir trajedidir, çünkü radikal ulusalcı bir bilinç bir kez ortaya çıkıp da sömürgeci yönetimi bu sıfatla teşhis edince, kurtuluşu gerçekleştirmek için bir ulus yaratmaktan başka tercihi kalmaz, ki bu da aynı sürecin doğal bir devamıydı. Ayrıca böyle bir ulus sömürgeciliğe karşı mücadele etmek ve onun baskılarına karşı koymak için yerince birlik içinde olmalıydı; bu da uygulamada herhangi bir ihtilaf belirtisi-ne veya daha az merkezîyetçi ve bütünleştirici ulus görüşlerine karşı bağnaz bir tahammülsüzlük anlamına gelirdi.²² Burada ulus inşa sömürgeciliği, tıpkı ulus düşüncesinin kendisi gibi apaçıktır ve onun tahayyül edildiği yol, alt etmek için çabaladığı aynı sömürgecinin mirasıyla zaten damgalanmıştı –az ya

22 Sartre'in Patrice Lumumba analizinde ulus ereği oldukça barizdir. Bu analizinde Lumumba'nın ulusa ilişkin federalist düşünceler öne süren tüm rakiplerini genel olarak kınamaktadır. Bkz. "The Political Thought of Patrice Lumumba," in *Colonialism and Neocolonialism*, ss.156-200

da çok yerleşmeye çalışan “ecnebi” bir uygulama. Partha Chatterjee’nin, sömürgelerdeki ulusalcılığın, varsayımlarında, sömürenin aynı kültürel formülasyonlarını taklit eden “türev” bir söylem olduğuna dair tespiti, devrimci ulusalcılığın ikilemelerinin anlaşılması için hayati öneme haizdir.²³ Son günlerde An-na Loomba, cinsiyetçi bir perspektiften, anti-kolonyalist ulusalcılığın cinsiyet ilişkilerinde de sömürgeci bakış açılarını ve uygulamalarını sürdürdüğünü tartışmaya açtı.²⁴ Sömürgecilğe karşı mücadele etmeye mecbur olan ulusalcılık, aynı zamanda hem tarihsel açıdan hem de sömürgecilik sonrası döneme taşıdığı ideolojik bagaj açısından sömürgeciliğin bir ürünüdür.

Eseri sömürgecilik ve sömürgecilik sonrasına ilişkin birçok tartışma için çığır açıcı nitelikte olan Frantz Fanon gibi radikal bir sömürgecilik karşıtına göre, ulus ve ulusal kültür verili değil, bilakis sömürülenlerin en alçakça ezilenleri olan kitlelerin adalet için verdikleri devrimci mücadelenin semeresi olmalıydı. Fakat diğer birçokları gibi Fanon da, bu kitlelerin, bilhassa köylülerin, ulusalcılığın tek-tipleştirici direktmelerine karşı herkesten daha çok isteksiz olabileceklerini göz ardı etti. Ulusal kurtuluş hareketlerinin ulusal kültürün imbiikten geçirilmiş bir telakkisi tarafından şekillendirildiğini öne sürmek yanıltıcı olur diye düşünüyorum; nasıl ki ulus var olan bir mevcudiyetten çok bir tasarıydı, aynı şekilde ulusal kültür de henüz gerçekleştirilecek bir şeydi ve sadece tahayyül edilebilirdi. Bundan ötesi ulusun bir teleolojisi olsa gerek; sömürgecilğe karşıt olarak ve bundan dolayı sömürgecilikten en az etkilenen ve onun tarafından en çok ezilenlerin diliyle tasavvur edilen bir ulus. Diğer herkes çeşitli derecelerde şüphe altındaydı. Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde ve Sartre’in ona ilişkin yorumunda, ulusun istikbali köylülerin adalet ve demokrasi için verdikleri mücadeleyle bağlantılıdır. Kent nüfusu, hatta kent proleteryası, sömürgecilikle gizli ittifak şüphesi altında gözükmüyorsa şayet, onun tarafından lekelenmiş olmakla itham ediliyor gibidir. Sartre şöyle yazar,

“Fanon hiçbir şey gizlemez; bize (Fransız sömürgeciliğine) karşı savaşmak, önceki sömürge kendine karşı savaşmalı. Daha doğrusu, ikisi bir ve aynı şeydir. Savaşın en hararetli anında, tüm dahili bariyerler erime- li, üçkağıtçılar ve tacirlerden mürekkep güçsüz burjuva, daima imtiyaz- lı olan kent proleteryası, varoşların lümpen proleteryası, hepsi ama hepsi köylü kitlelerle, ulusal devrimci ordunun gerçek hazinesiyle, yan

23 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1986)

24 Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, s.215-231

yana saf tutmalıdır; kalkınması sömürgecilik tarafından kasten durdurulan bölgelerdeki köylü sınıfı, isyan ettiğinde, devrimci sınıf olarak çabucak zuhur eder; bu sınıf yalın baskının ne olduğunu bilir, ondan şehirlerdeki işçilerden çok daha fazla muzdariptir, ve açlıktan ölmenin önüne geçmek için mevcut tüm yapıların bütünüyle param parça edilmesinden daha azına rıza göstermeyecektir. Şayet zafere ulaşırsa, ulusal devrim sosyalist nitelikte olacak; yok şayet momentumu durdurulur ve sömürülen burjuva gücü ele geçirilirse, yeni devlet, resmiyetteki egemenliğe rağmen emperyalistleri elinde kalır.”²⁵

Sartre'ın ifadeleri burada Çin'den Cezayir'e kadar ulusal kurtuluş hareketlerini yönlendiren vizyonun bir özeti olarak okunur. Sartre'ın ifadeleri aynı zamanda burjuvazinin galip geldiği ve geçmişi kendi vizyonu uyarınca yeniden yazma yollarını aradığı günümüz bakış açısından bu hareketleri nasıl yorumlamamız gerektiği noktasında ihtiyaç duyulan ihtiyatın bir hatırlatıcısıdır. Bununla birlikte ulusal kurtuluş hareketlerinin uğradığı tüm başarısızlıklarda kabahati emperyalizmin veya yerel burjuvazinin entrikalarında bulmak, çağdaş bir bakış açılarından pek de inandırıcı değil; özellikle de Çin Halk Cumhuriyeti ve Vietnam Halk Cumhuriyeti gibi köylü kökenli devrimlerin zafere ulaştığı yerlerde bile sosyalizm terk edildikten sonra. Sartre'ın ifadeleri aynı zamanda ulusal kurtuluş ideolojilerindeki temel bir probleme işaret eder; gerçekler yerine ulusun ütopyik bir teleolojisinin ikamesi; madem ki ulus henüz mevcut değildi, sömürgeciliğin ortaya çıkardığı yapıların sosyal ve kültürel ürünleri olanları ulustan dışlamanın mantığı neydi ki? Adalet, demokrasi ve eşitlik uğruna toplumsal devrim düşüncesi, tahayyül edilmiş olması hasebiyle çok daha ateşli olabilen ama makul bir refah, demokrasi ve adalet vadinde bulunabilmek bir yana, yaşayabilir bir ulusal mevcudiyeti vücuda getirmekten bile aciz muhayyel bir ulusalcılık davası uğruna ta başından beri rafa kaldırılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı.

POST-KOLONYALİZM VE KÜRESELLEŞME

Şayet sömürgecilik sonrası ilk dönem eleştirinin çağdaş eleştirisi geçmişin üzerine ideolojik bir sünger çekmekten veya geçmişin yanılığının üstüne günümüz bilgeliğinin bir methiyesinden öte bir anlam taşıyacaksa, bizzat kendi koşullarıyla ilişkisini açılığa kavuşturmak mecburiyetindedir. Sömürgecilik sonra-

25 J. P. Sartre, "The Wretched of the Earth," F. Fanon'a önsöz, *"The Wretched of the Earth, in Colonialism and Neocolonialism"*, s.136-155, s.139

sı çağdaş eleştiri güç ve makullüğünün çoğunu dünyanın durumunda meydana gelen radikal değişimlerden devşirir; bu değişimler dekolonizasyonun ve ayrıca geçmişin sömürgecilik karşıtı mücadelelerinin zorlamasıyla kapitalizmde meydana gelen kısmi dönüşümlerin sonuçlarıdır. Sömürgecilik artık dünyayı şekillendiren ana bir güç olmasa da, bu asla bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez -Filistinlilerin, Türkiye'deki Kürtlerden Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki Tibetlilere varıncaya dek dünyanın her tarafındaki etnik grupların veya hut her üç dünyada da hüküm süren birçok farklı rejim altında baskı, marjinalleştirme ve oy hakkından mahrumiyetten muzdarip birçok yerli halkın özgürlük uğruna verdikleri mücadelenin gösterdiği gibi. Tıpkı muhafazakar bir ABD başkanının bile "İnsan ırkının yarısı günlük 2 doların altındaki bir ücretle geçinirken bazılarının rahat ve bolluk içinde yaşadığı bir dünya ne adil ne de istikrarlıdır."²⁶ derken kabullendiği gibi, sömürgeciliğin sonuçları dünya nüfusunun ekserisinin maruz kaldığı marjinalleştirmede ve katlanılmaz yaşam koşullarında da göze çarpmaktadır.

Bununla birlikte, günümüz dünyası İkinci Dünya Savaşı'nın hemen akabindeki dekolonizasyon dünyasından esaslı biçimde farklı bir dünyadır. Kapitalizm kendini yeniden üreterek, şimdi kendisinin küresel faaliyetlerinde iştirakçi konumunda olan önceki sömürülenlere kapılarını açmış bulunuyor. Eski sömürülenler sömürgelerin ilk "temas bölgeleri"ni eskinin sömürgeci toplumlarının göbeğine taşıyarak "ana" yurtları sömürgeleştirmeye koyulmuş bulunuyorlar. İnsanların bu devrimleri hem ulusların hem de ulusal kültürlerin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılıyor. Sömürgecilik sonrası dönem aydınları, Birinci Dünya'ya geldiklerinden beri, Avrupa merkezi ilerleme ve bilgi kavramlarını şekillendirdiği yüksek ideallerden şüphe etmektedirler ve bu münasebetle bilgi üretiminde oynadıkları öncü rol hasebiyle genel takdirle ödüllendirilmektedirler. Kapitalist sisteme yeni katılanlar geleceğe yönelik alternatif tasarımlar ortaya koymak için Avrupa merkeziliğin sildiği kültürel mirasları canlandırmaktadırlar. Eski Üç Dünya'nın yeniden yapılandırılmasıyla Birinci Dünya ülkelerinde Üçüncü Dünya ülkelerini ve İkinci Dünya ülkelerinde Birinci Dünya ülkelerine rastlamak mümkün olmuştur. Benzeri bir durum küresel ölçekte sınıf ilişkileri açısından da geçerlidir; böylelikle şimdi küresel yönetici sınıf içinde eski üç dünyadan da gelen temsilciler bulmak mümkündür. Meziyetleri ne olursa olsun sömürgecilik sonrası çağdaş eleştiri aynı zamanda bir seçkin meşgalesidir, küresel bir seçkin

26 President George W. Bush, "Quote of the Day," The New York Times, 18 Temmuz 2001, nytdirect@nytimes.com'den alındı.

zümre bünyesinde cereyan eden kültürel çatışma ve münakaşanın bir tezahürüdür; sistemle bütünleşen sabık sömürülenler bir parçası oldukları sistemin eleştirisine artık hiç ilgi duymuyorlar, bilakis kültürel ulusalcılığın çeşitliliği vasıtasıyla yeni ele geçirdikleri gücü deniyorlar.²⁷ Diğer yandan sömürgeciliğin hatıralarını canlı tutma veya onun kalıntılarının farkında olma aynı zamanda bir mahcubiyet hatta acı kaynağıdır; zira unutmak daha kolay asimilasyonu ve kabullenmeyi mümkün kılarken, hatıraların, sisteme asimile olmayı güçleştiren kültürel ve psikolojik engeller yaratması imkân dâhilindedir.²⁸

Elbette bütün bunlar bugünlerde küreselleşme adı altında olup bitenin doğal bir parçasıdır. Sömürgecilik yoluyla dünyayı bir sistem dahilinde bütünleştirme arzusu yerini bütünleşme becerisi gösteremeyen veya gereksiz görülenlerin marjinalleştirildiği ve, tıpkı başkan Bush'un yukarıdaki beyanında ima edildiği gibi, sömürge yönetiminin yerine kaos yönetiminin ikame edildiği bir dünyayı idareye bıraktı. Sömürgecilik sonrasının ilk dönemlerinde devrimci alternatifler üreten sosyalizm bir alternatif olarak tarihe karıştı. Eski sömürge, hatta (Çin Halk Cumhuriyeti gibi) devrimci toplumları yönetme sorumluluğunu üslenen sömürgecilik sonrası dönem elitleri neo-liberalizm ve gelenekçilik arasında sıkışıp kalmış gibi görünüyorlar, fakat her iki durumda da transnasyonal (ulus-aşırı) kapitalizmin dünyasının veya ona kaynaklık eden küreselleşme ideolojisinin ötesinde düşünme becerisi gösteremiyorlar.²⁹ Hatta yakın geçmişin dili yakışsız görünmekte ve onu kullanmak kötü niyet işareti olarak değerlendirilmektedir.



27 Kültürel eleştiri ve politik ekonominin yapıları arasındaki herhangi bir ilişkiden kaçınan ve ya kendi teşebbüslerinin gücün çağdaş konfigürasyonlarıyla olan ilişkisini açıklamayı reddeden sömürgecilik sonrasına ilişkin eleştirinin o türlü çeşitlerini burada akımda tutuyorum. Bunların kimi türlerinde sömürge-sel olanı kademeli olarak modern olana geçişin bir işareti olarak yeniden yorumlayan bir eğilim de ayrıca mevcuttur. Örnek olarak, Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)'e bakınız. Şunu da eklemem gerekir ki Çin Halk Cumhuriyeti ve Şangay'daki liderliğin görüşleriyle paralellik arz eden Lee'nin görüşlerinin kendileri devrimin hatıralarının silinmesinde pay sahibidir. Ayrıca burada vurgulamaya değer ki akademik çalışmalardaki narsistik varsayımların hilafına sömürgecilik sonrası dönem entelektüelleri sadece akademik ve kültürel çalışmalara iştirak edenlerden ibaret değil, ayrıca transnasyonal (ulus-aşırı) şirketler de dahil her türlü organizasyonda istihdam edilen ve akademisyenlerden daha fazla pratik güce hükmeden çok daha fazla sayıdaki kişiyi de içerir.

28 Elbette ki unutmaya gayretinde olanlar sadece elitlerden ibaret değildir, ayrıca genelde sömürge kökenlerinin veya sömürgecilik öncesinde toplumlarının içinde bulunduğu vahşetin sürekli kendilerine hatırlatılmasını istemeyen insanlarda. Konuyla ilgili bir tartışma için, Klaus Neumann, "In Order to Win Their Friendship": Renegotiating First Contact," *The Contemporary Pacific*, Vol.6 no.1 (Spring 1994):111-145'e bakınız.

29 Bkz. Nayan Chanda, "Globalization: You Can't Stop Life," *Far Eastern Economic Review* (July 5, 2001), s.32

Gündelik hayat sömürgeleştirilince bir fikir olarak sömürgecilik pek önem taşımaz ve dünya nüfusunun böyle yapmaya ehliyetli olan kısmı kökene bakmaksızın aynı kültürel uygulamalarının iştirakçileri haline gelirler. Küreselleşmenin bizi geri getirdiği nokta sömürgecilikten çok tekrar kapitalizmdir; asıl mesele de sanki budur. Bu sorudan kaçınma, geçmişin mirası üzerine odaklanmakla bizzat kendi varoluş koşullarında ve gücün çağdaş konfigürasyonlarıyla olan kendi ilişkisinden neredeyse bütünüyle bihaber olan sömürgecilik sonrası çağdaş eleştirinin esas meselelerinden biridir. Ayrıca bu eleştiri geçmişe getirdiği yorumla küreselleşmiş bir kapitalizmin gelişmesine hizmet edebilecek veya en azından onun ekmeğine yağ sürebilecek düşünce tarzlarının içine düşebileceğini göz ardı etmektedir.

Sömürgecilik sonrası ilk dönem eleştiriye ilişkin çağdaş tenkit sömürgecilik ilişkilerin karmakarışık hale gelmesinde oldukça etkili olmuştur. Fakat bu, sömürgeciliğin önemsiz olduğu ve yukarıda tartışma konusu ettiğim çelişkilerle iç içe oldukları hesaba katıldığında, sömürgecilik karşıtı ilk ideoloji ve mücadelelerin geçmişin ve şimdinin anlaşması noktasında yersiz ve beyhude diye göz ardı edilmeleri gerektiği anlamına mı gelir? Asla, tabi şimdinin tarihinin ve sömürgeciliğin hem günümüz yapılarının hem de kimliklerinin şekillenmesinde oynadığı rolün üzerine sünger çekmek istemiyorsak. Bunun yerine yapılması gereken sömürgeciliği tarihselleştirmektedir.

Benzer biçimde küreselleşme veya melezlik gibi terimlere göre sömürgecilik genelliği itibariyle bazı bakımlardan önemsizdir. En nihayetinde, bütün tarih sömürgecilik tarihtir ve tüm insanoğlu yeryüzünün her tarafına dağılıp, gittikleri yerlere yerleşirken şu veya bu şekilde sömürgeci konumundaydı. Hatta daha sınırlı politik veya kültürel bir anlamda bile, sömürgecilik sadece modern bir fenomen değildir. Medeniyetle ilişkilendiren normların ötekileri, “barbarları” medeniyetleştirme imkânı sağladığı fikri ve bu süreçte alternatif norm ve yaşam tarzlarını yok etmesi hasebiyle medeniyet düşüncesinin bizzat kendisi var sayımları itibariyle sömürgecilik bir düşüncedir.

Fakat sömürgecilik aynı zamanda çok karmaşık ve muğlak bir terimdir. Gerçi ikisi arasında tarihsel bir ilişki olması imkan dâhilindeyse de bağımsız (başlıboş) “sömürgeciler”in sömürgeciliğiyle devlet destekli ve yönlendirmeli sömürgeciliği birbirine karıştırmak gerçeği gizlemek olurdu. Diğer taraftan, bir halkın diğer bir halkın istilasına uğradığı her durum “sömürgeci (colonial) sömürgecilik” diye tanımlanmaya el vermez; Çin’i işgal eden ve hatta imparatorluğu yönetme noktasına gelen ardışık dalgalar halindeki kabilevi halkların sonunda Çin toplumu içinde eriyip gitmesi örneğinde olduğu gibi. Belki de daha da

önemlisi, sömürgeciliğin diğer sosyal ve siyasi ilişki türlerini yok eden “totalistik” bir fenomen mi yoksa, bir yandan, tıpkı bu günlerdeki küreselleşme gibi, kendisi kendi dinamiklerine tabiyken diğer yandan sosyal ve siyasi ilişkiler alanını yeniden düzenleme imkanına sahip, mevcut sosyal ve siyasi ilişkilere eklenen bir “add-on(aksam)”, bir takviye mi olduğu noktasında kimi şüpheler vardır. Sömürgecilik tarihsel olarak sadece sömürene göre değil, fakat daha çok sömürülene göre farklılık arz etmiştir. Sömürgecilik her yerde aynı sonuçlara sebebiyet vermedi, ve ayrı toplumların bünyesindeki farklı sınıflar, cinsiyetler ve etnisiteler onun etkilerini farklı hissedip onunla farklı ilişki kurmuşlardı.

Öyleyse mesele, modern Avrupa sömürgeciliğinin ayırıcı özelliğinin ne olduğu meselesidir. Nasıl ki Avrupa’daki tarihsel kapitalizmin oluşumu sömürgecilik hesaba katılmaksızın anlaşılamazsa, modern Avrupa sömürgeciliği de ona dinamizm kazandıran kapitalizm hesaba katılmaksızın kavranılamaz. Bu yakın ilişki hem kapsam (tüm yerküre) hem de derinlik (gündelik düzeyde yaşamın dönüşümü) itibariyle modern sömürgeciliği diğer sömürgeciliklerden ayırır. Eğer kapitalizm/sömürgecilik eliyle küresel fetih amacı ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru gerçeklik kazandıysa, bu gerçeklik yine de ardında sömürgecilikle derinlemesine sarmaş dolaş olan uzun bir tarihe sahiptir. Burada şunu da eklemek gerekir ki, sömürgeciliği modernitenin sömürgeci karakterinden daha derin bir anlamda anlarsak, Avrupa’nın kendisi sömürgeciliğin bir ürünüdür; Avrupa’nın gerçek teşekkül ve zuhuru bugünkü Avrupa’nın ticaret, din ve askeri fetih yoluyla sömürgeleştirilmesinin bir ürünüdür ve bu Avrupalıların dünyayı sömürgelestirmesiyle zamansal olarak çakışır.

İkinci olarak, aynı zamanda Avrupa sömürgeciliği baştan beri ulus devletle sarmaş dolaştı. Sömürgeciliğin (yeni beliren bir sermayeyle ittifak içinde) mi ulus devleti doğurduğu yoksa ulus devletin mi sömürgeciliği doğurduğu tartışma götürür bir meseledir; zira her ikisi de neredeyse eşzamanlı olarak 17. yüzyıldan itibaren belirgin biçimler aldılar ve ulus devlet ve sömürgeciliğin uygulamaları nihayetinde oldukça farklı olmakla birlikte yine de birbiriyle içli dışlıydı. Diğer taraftan, ulus devlet sistemini küresel ölçekte evrenselleştirenin Avrupa sömürgeciliği olduğu hususunda çok az şüphe mevcuttur. Chatterjee’nin yukarıda atıfta bulunduğum eserde açıkça ortaya koyduğu gibi, bir yandan Avrupa (veya AvroAmerika) sömürgeciliği, tahakkümü ve hegemonyasından kuruluş için duyulan arzuyla motive edilmişken, biçim olarak esaslarını Avrupa borçlu olması ve Avrupa’daki ulus devletlerin oluşumunu tayin eden idari merkezileştirme ve kültürel homojenleştirme hususunda aynı uygulamaları kullanması Avrupalı olmayan toplumlardaki ulusalcılığın ironisidir. Ulus devlet

sömürgeciliği, oldukça farklı halklar üzerinde ulusun ve ulusal düşüncenin hegemonyasını tesis edilmesinin yollarının arandığı ortamlarda çok daha bariz hale geldi. Etnik çatışma sadece Avrupalı olmayan devletlerle sınırlandırılmamalı, fakat buralarda daha keskin bir ifade bulmaya devam etmektedirler. Yerel halkların ulusal sömürgeleştirilmesi "etnik" olarak sınıflandırılabilenlerle sınırlandırılma mecburiyetinde değildir, fakat ulusal ve yerel olan arasındaki ilişkiyi tayin etti, bugünlerde ulusal veya küresel hegemonyaya karşı yerel kültürlerin her geçen gün artan iddialarında da görüldüğü gibi.

Eğer tarihsel bir dönem sadece kendine özgü yenilikleri ve yaratımlarıyla değil, aynı zamanda o aynı yenilikler ve yaratımların semeresi olan çelişkilerle de değerlendirilecek olursa, kapitalizm ve ulusalcılığın doğurduğu çelişkiler, bilhassa ikincisinin, sömürgeciliğin şimdinin tarihsel bilincinde neden bu kadar önemli görüldüğünü açıklamada büyük yarar sağlayabilir. Modern sömürgecilik Avro-Amerikan tahakkümünü tüm dünyaya dayatmakla kalmadı, ayrıca kapitalizmin doğurduğu kalkınma ideolojilerini küresel ölçekte yaygınlaştırdı; daha sonra sömürgeciliğin sömürgelerde kendisinin beraberinde getirmiş olduğu kalkınmaya dönük arzuların gerçekleşmesinde engel durumuna düşmesi sömürgecilik karşıtlığının alevlenmesindeki ana etkenlerden biri oldu. Ayrıca modern sömürgecilik beraberinde sadece sömürgeciliği katlanılmaz kılmakla kalmayan fakat aynı zamanda derin kültürel sonuçlar doğuracak kimliğe yönelik arzuları teşvik eden ulusal ideolojiyi getirdi. Sömürgecilik sonrası eleştiri, moderniteyle ilişkilendirilen değerler sistemine, sömürgecilikle suç ortaklığı içinde bulunması hasebiyle şüpheyle bakagelmıştır. Bu eleştiri aynı zamanda sömürgeciliğin sonucu olarak ortaya çıkan özden veya ulusal kültürden yabancılaşmanın üstesinden gelmek için yerel değerlerin keşfedilmesine veya ortaya koyulmasına dönük bir arzu yaratagelmıştır. Bu çabanın bizzat kendisinin ve onun genelde ulusal hayal ürünleri olan böyle değerlerin varlığına duyduğu inancın tam da aynı sömürgeciliğin bir ürünü olması elbette ironiktir. Sömürgecilik sonrası çağdaş eleştiri, meta-anlatılardan ve yapılardan kaçınmakla, sömürgeciliği tarihdışılaştırmaya dönük bir eğilim göstermektedir ki bu da bazı bakımlardan sömürgeciliğe ilişkin ilk tartışmaları canlandıran o tarihsel ilişkilerin kavranmasını imkânsız kılmaktadır. Diğer yandan, dikkat neredeyse bütünüyle politik ekonomi tenkidinden kültür (Avrupa merkezcilik) tenkidine ve bir güç aygıtı, politik bir mevcudiyet olarak ulus devlet tenkidinden kültürel mevcudiyet olarak ulus tenkidine kaymıştır. Benzer biçimde, ilk neslin bıraktığı armağana sistemik alternatifler geliştirmeye dönük çaba yerini mevcut politik ekonomi sistemini elde bir gören ve mücadelelerini kültür zemininde yürüten kültürel ulusalcılığın şu veya bu türüne

bırakmıştır. Bu bunların önemli meseleler olmadığı anlamına gelmez, fakat politik ekonominin yapılarından ayrılmakla onlar aynı zamanda tarihsel bağlamlarından uzaklaştırılmış olur veya sistemik olanın yerine durumsal olan ikame edilmiş olur, ki bu da aynı anlama gelir. Bu, ironik olarak, çağdaş postkolonyal kritiğin merkezinde bulunan meseleyi tarihsel olarak ele alma kabiliyetinin altını oyar; yani kültürel kimlik meselesi.

Yukarıda laf arasında bu günlerde sömürgecilik kimlikler üzerine yürütülen sömürgecilik sonrası tartışmalarda oldukça popüler olan “melezlik” gibi bir terimin genelliği itibariyle nispeten önemsiz olduğundan bahsettim; zira, sömürgecilik meselesinde olduğu gibi, kültürlerin ve medeniyetlerin ta baştan beri nüfuslarını sömürgeleştiriyor ve melezleştiriyor olmaları hasebiyle bütün insan kimliğinin melez olduğunu ileri sürmek mümkündür. Üstelik, kültürel kimliklerin zımni maddeleştirilmesinde, melezlik terimi sürekli formasyon ve deformasyon (çözülüm) sürecinde olan kimliğin tarihselliğinin teşhisini güçleştirmektedir.³⁰ Melezi teşkil eden kültürlerin kendilerinin de önceki melezleşmelerin ürünleri olduklarını iddia edebiliriz; yani önceki tarihlerin. Melezleşme Avrupa sömürgeciliği ile başlamadı; ne de Avrupa sömürgeciliğinin ürünü olan melezleşme türünün, kompleks olabilmekle birlikte yine de çatallaşmış bir varoluşa mahkum olmayan yeni kültürel kimliklerin meydana getirilmesi hususunda önceki melezleşmelerden daha aşağı kaldığını söylemek pek inandırıcı değil. Bugün medeniyetsel veya ulusal kimlikler olarak sorgusuz sualsiz kabul gören kimliklerin çoğu sadece “melez” olmakla kalmaz; onlar önceki sömürgeleştirmelerin, direnmelerin, ve şimdi tarihsel zuhuru münasebetiyle yapılan kutlamaların altında gömülü olan zulüm, istismar ve zoraki din değiştirmeyi içeren muhtelif türdeki karşılaşmaların ürünleridirler. Avrupa’nın sömürgeleştirilmesiyle ortaya çıkan kimlik bugün Avrupa’yı ötekilerden ayıran Avrupai

30 California Üniversitesi’ndeki bir seminerde bu makale üzerine geçenlerde yapılan bir tartışmada, Jim Clifford herkesin “melezlik” kavramını tarih dışı bir anlamda kullanmadığı itirazında bulundu ve terimi öyle kullananların kimler olduğuna dair örnekler istedi. Bu hatırlatma için kendisine müteşekkirim. Burada şunu ifade etmek isterim ki benim kastettiğim herhangi bir birey değil fakat kavramın kendisidir. Başka bir yerde genişlemesine tartıştığım gibi, melezlik terimi, bir çeşit kavşımın ürünü değilse şayet, sadece neyin melez olabileceğini somut bir şekilde göstermemekle kalmaz, ayrıca onun bileşenlerinin gayri melezliğini de içerir. Diğer yandan, eğer melez olanı ta gündelik yaşam düzeyine kadar somut bileşenlerine ayrıştırarak olursak, kavram gereksizleşir, zira bu düzeyde kimliğin ya da Clifford’un yeğlediği gibi “rotaların” tarihselliği belirginleşir. Bkz. Arif Dirlik, “Bringing History Back In: Of Diasporas, Hybridities, Places and Histories,” in Arif Dirlik, *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project* (Boulder, CO: Rowman&Littlefield, 2000). Eleştirel strateji olarak “melezlik”i, örneğin eleştiriye yer açmak için Homi Bhabha tarafından konuşlandırıldığı gibi, kimlik izahı olarak melezlikten ayırt etmenin önemli olduğunu düşünüyorum.

kimliğin alameti farikası olarak selamlanmaktadır.³¹ Bugün Çin kültürü diye göklere çıkarılan kültür Çin dediğimiz bölgenin kuzeyden sömürgeleştirilmesi-nin ürünüdür; bugün de aynı süreç Batı Çin ve Tibet'te devam etmektedir. Dünyanın büyük bir kısmının Müslümanlarca fethi bugün insanların uğruna in-tihar etmeye devam ettiği İslami kimliği meydana çıkaracaktı. Köleliğin dehşetengiz tecrübesi Afro-Amerikalıları kendilerini ABD ulusal kimliğiyle özdeşleş-tirmeden alıkoymuyor; ne Amerikan yerlilerinin devam eden sömürgeleştiril-mesi ne de İkinci Dünya Savaşı boyunca Japon kökenli Amerikalıların toplama kamplarında alıkonması aksi bir sonuç doğurdu. Liste uzayıp gider, zira en tarihi medeniyetler dâhil edilebileceği gibi etnik gruplar ve yerli insanlara ila-veten uluslar da eklenebilir.

Bugün de aynı şey mi gerçekleşecek acaba, Avrupa ve Avro-Amerika sömür-genciliklerinin ürünü olan kimlikler şu anda bunca kültürel ıstırap ve çekişmenin sebebiyken, onların oluşumunda etkili olan cebir ve melezleşme hatırlanmak-sızın yeni kimlikler olarak kabul görecektir mi? Burada bir tür homojenleşmeden bahsetmediğimi vurgulamama müsaade edin, fakat sadece, Avrupa ve Avro-Amerikan değerlerinin küresel ölçekte yayılmasının, bölgesel karşılaşmalar ve etkileşimlere göre yerden yere farklılık arz etmekle birlikte hepsi de moderniteyle ilişkili kültür ve değerlerin şu veya bu yönünü ihtiva eden kimlikler ya-rattığını ileri sürüyorum. Bu anlamda, modern kapitalist Avrupa medeniyetinin küresel etkileriyle, küresel değilse de dünya tarihine geçen iddialarda bulunan önceki medeniyetler arasında çok az fark mevcuttur. O halde birçok çağdaş ulusal ve medeniyetsel kimliklerin, Avrupa kapitalizmi ve sömürgeciliği ile on-ların ürünü olan kültürlerin şekillendirdiği bir moderniteyle olan derin bağlan-tısının görünüşte takıntılı bir inkârı neyin nesidir; sanki Avrupa merkezçiliği şe-killenmesinde Avro-Amerikan maddi ve kültürel uygulamalarının çok önemli bir rol oynadığı tarihin bir safhasını inkârı mı gerektirir? Bu moderniteye gös-terilen direnç onu küresel ölçekteki emsalsiz dönüştürücü gücüne karşı bir tepki midir sadece? Bu modernite ayrıca gündelik hayat katmanlarına nüfuz

31 Bu konuda ki iyi bir örnek geçenlerde (13 Mayıs-19 Ağustos 2001) Orta ve Doğu Avrupalı bilginlerin (Alman, Polonyalı, Slovak, Çek ve Hollandalı) ortak çabalarıyla düzenlene bir atölye çalışmasıdır. "Central Europe in the Year One-thousand" (*Europas Mitte um 1000*) isimli atölye çalışması neyin merkez Avrupa'nın ticaret, din ve askeri güç aracılığıyla Kuzey ve Kuzey Doğudan sömürgeleştirilmesi olarak en iyi tasvir edilebileceğinin tarihi kaydını çıkarmak amaçlıdır, fakat 1000. yıl dolaylarında özgün Av-rupa kimliğinin ortaya çıktığını savlayan görkemli bir iddiayla son bulmuştur. Bu süreçte hususi bir yo-rum getirmekle kalmaz, ayrıca bazı bilginlerin Doğu Avrupa'nın Batı Avrupa tarafından sömürgeleş-tirilmesi olarak ele aldıkları süreç de dahil sonradan gerçekleşecek çoğu şeyi silmektedir.

derinliği açısından da emsalsizdir. Alternatif modernitelere veya hatta anti-modernitelere yol açacak çağdaş kültürel tezler, kökleri sadece muhayyel bir “Batı”da değil, fakat “Batı”dan doğup gelişen medeniyetsel bir sistemde-bir sistem ki katiyen sadece “Batılı” olmayan kapitalist bir medeniyetin sistemi-bulunan bilgiler ve kültürel değerler hesaba katılmaksızın kavranabilir mi?

Geçmişle bugün arasındaki farkı, belki de en önemli fark, bu nev-i şahsına münhasır medeniyetin çelişkileri olsa gerek; bilhassa ulusalcılığın çelişkileri. Ulusalcılık Avrupa’nın gerçekleştirdiği fethin ve Avrupa sömürgeciliğinin bıraktığı mirasın bir parçası olan ulus düşüncesinin bir ürünüdür. Fakat ulusal düşünce hem abartılı bir kayıp duygusunun, gerçi kaybedilen “ben” pek öyle ele geçer cinsten değil, hem de güçlü hayal ürünlerinin kaynağıdır; ulusalcılık, iddialarını tarihe dayandırmakla birlikte yine de kendisini tarihe meydan okuyarak ezelden beridir var olduğunu tahayyül eder. Hem köken itibariyle hem de tarihsel kaderini ifa itibariyle hastalıklı bir yapıya sahip bu düşüncenin kendisi sömürge mirasına karşı sahih bir kimlik arayışında güçlü bir teşvik edicidir. Ulusalcılığın, yabancı tahakkümüne, ulusalcılık öncesi dönemlere nazaran daha büyük direnç gösterdiği her zaman doğru olmayabilir; ve ulusalcılığın kültürel kimlikleri şekillendirmedeki gücünü daha ne kadar süre muhafaza edeceğini söylemek kesinlikle acelecilik olacaktır. Fakat şimdilik sömürgecilik veya sömürgeciliğin hatıralarına karşı ulusal ve etnik kimlik arayışı çağdaş siyaset ve kültürde önemli bir rol oynamaktadır.

Bununla birlikte eski sömürülen ile sömürenlerinin özdeşleşmesinde sömürge-sel kimliklerin kalıcılığını gösteren hatırı sayılır kanıt mevcuttur; günümüzde bu, birçok durumda sömürge-sel ilişkiler uyarınca istikamet kazanan diasporik hareketlerin güzergahlarında barizce görülebilir. Kimin kriket oynadığı ve sevdiği meselesi hemen akla gelen bir meseledir; tıpkı muzların Avrupa Birliği’ne nereden ithal edileceği meselesi üzerine Avrupa sömürgeciliğini ABD yeni-sömürgeciliği ile kapıştıran geçenlerdeki “muz savaşları” meselesi gibi.

Melezlik, kültürel kimliklerin Avrupa merkezci bir dönüşüme uğradığını savlayan argümanların çürütülmesi için kullanılabilir; fakat melezlik, çağdaş kültürel kimliklerin küresel ölçekte kapitalizm ve ulus devletin ürünü olan bilgi ve değerlerin yanı sıra onların yaygınlaştırdığı değerlerin telkini altında kaldığı itirafını da bünyesinde barındırır. Aslında bu, şimdiki ve geçmiş post-kolonyalizm arasındaki esas farklılıktır: yani ulusal saflık tezlerine karşı melezin meşruiyetini tanımak, ki bu da sömürgecilik vasıtasıyla küresel ölçekte toplumların kültürel olarak dönüşümünü zımnen kabullenmek anlamına gelir. Sömürgecilik, her ne kadar uygulamalarında baskıcı ve adaletsiz olsa da, sömüren ve

sömürülen arasında, her ikisinin de dekolonizasyondan artakalan kültürel kimliklerini geri dönülmez biçimde şekillendiren kültürel bağlar da yarattı.

Bu bağın kabulü kimlik oluşumlarında tarihsel bağlamın önemini de ön plana çıkarır. Ayrıca sömürülenlerin ilk kuşağı kendilerini şekillendiren bu bağların farkındaydı, ve onların bu bağlara kıymet verdiklerine dair her bir kanıt mevcuttur. Fakat, tam da sömürgeciliğin müesseseleri ve sömürgeyelik ırkçılık onları şekillendirmiş olan kültürdeki paylarını inkar ettiler. Manist muhalefet muhtemelen onlara açık tek seçenektir. Hala bu, çağdaş dünyada sömürgecilikten muzdarip olmaya devam edenlere açık tek seçenek gibi görünüyor. Sömürgecilikten kurtulanlar için, ırkçılık ortadan kalkmış değil, fakat sömürgeciliğin kültürleri üzerinde yeni vizyonlara kapı aralayan birçok sömürgeyelik müessese ortadan kalktı, ve sömürgeciliğin kültürel bağlarını kabullenme ihtimali de. Bunu mümkün kılan şayet “küreselleşme” ise, sömürgeciliğin bu kalıntılarının kedilerinin küreselleşmeden sağ kurtulup kutulamayacaklarını pekâlâ sorabiliriz.

Mbembe “anti-emperyalizm tematiği üzerine söylenecek söz kalmadı.”³² diye yazar. Biz de post-kolonyal problematiği üzerine de söylenecek sözün kalmadığını ekleyebiliriz; hem dekolonizasyona tekabül eden on yıllar boyuncaki radikal sömürgecilik karşıtı ulusalcılık problematiği üzerine, hem de ilk dönem post-sömürgeciliğin çelişkilerini ifşa eden, ama yine de hudutlar ve melezlikler üzerine uzadıkça uzayan klişe vaazlardan öte bir şey üretmekten aciz son dönem sömürgecilik sonrası düşünceye hâkim olan kültürel kimlik problematiği üzerine. Daha da önemlisi, bazıları hala sömürgecilikten ızdırap çekmeye devam ederken, sistemik bir etkinlik olarak sömürgecilik küresel ilişkilerin rekonfigürasyonu önünde geri çekilmektedir. Böylelikle sömürgeciliğin sürüp gitmekte olduğu yerlerde bile, bu yeni ilişkiler dolayısıyla kırılmaya uğradığından, önceki halinden farklı bir görünüm arz etmektedir; bu da hem siyaset hem de kültürel kimlikler hususunda yeni sorular önümüze koymaktadır.

kaos ve “imparatorluk”

Geçenlerde yayımlanan çağdaş dünya üzerine radikal bir değerlendirmede, Michael Hardt ve Antonio Negri bize dünyayı yeni terimlerle, onların “İmparatorluk” olarak tanımladığı şey nazarıyla düşünmemizi buyurmaktalar. İmparatorluk emperyalizmden ayırt edilmelidir, çünkü çağdaş dünyada bir ulus dev-

letle özdeşleştirilebilen hiçbir güç, ABD de dahil, tek başına eski yöntemlerle dünyayı kontrol edecek paraya sahip değildir. İmparatorluk, kendi hükümlerine tehdit oluşturmadağı sürece, kaosu, çok yaygın bir hal asla da, ille de sonlandırmaya kalkışmayan yeni bir idare tarzının zuhurunu temsil etmektedir. İmparatorlukla ne kastettiklerini şöyle tasvir ederler:

“İmparatorluk kavramı esas itibariyle hudutlardan arı olmasıyla karakterize edilir; İmparatorluğun saltanatı hiçbir sınır tanımaz. Evvela, o halde, İmparatorluk kavramı mekânsal bütünlüğü kuşatan veya gerçekte tüm “medeni” dünya üzerinde hüküm süren bir rejimi öngörür. Hiçbir alansal hudut onun krallığını sınırlandırmaz. İkinci olarak, İmparatorluk kavramı kendini, fetih sonucu ortaya çıkan tarihsel bir rejim olarak değil, fakat daha çok tarihi askıya alan ve böylelikle mevcut durumu ebediyen sabit kılan bir nizam olarak takdim eder. İmparatorluğun bakış açısından, dünyanın sürekli gideceğı istikamet budur ve dünyanın sürekli gitmek niyetinde olduğı istikamet buydu. İmparatorluk, egemenliğini tarihin akışındaki geçici bir evre olarak değil, fakat hiçbir zamansal hududu olmayan ve bu anlamda tarihin dışında olan veya tarihin sonunda olan bir rejim olarak takdim eder. Üçüncü olarak, İmparatorluğun hükmü sosyal dünyanın derinliklerine kadar uzana toplumsal düzenin tüm katmanlarında işler. İmparatorluk sadece bir toprak parçası ve bir nüfusu yönetmekle kalmaz, aynı zamanda ikamet ettiğı dünyanın ta kendisini de yaratır. Sadece insan etkileşimlerini düzenlemez, aynı zaman da doğrudan insan doğasına hükmetmenin yollarını arar. Yönetiminin nesnesi çepeçevre toplumsal yaşamdır, ve bu nedenle İmparatorluk yaşam-gücünün (biopower) paradigmatic formunu temsil eder. Son olarak, her ne kadar İmparatorluğun icraatı devamlı kana bulanıyorsa da, İmparatorluk kavramı sürekli olarak barışa adanmıştır-tarihin dışında ebedi ve evrensel bir barış.”³³

Bu ifadelerin soyut doğası kafa karıştırıcı olabilir, ama yine de bu ifadeler dünyanın bir tasvirini yapmayı değil fakat onun hakkında bir düşünme tarzı geliştirme niyeti taşımaktadır. Tam da bu soyutluk, dünyadaki ekonomik ve siyasi güç en yüksek idari düzeyden, bedenin yaşamı da dâhil, gündelik sosyal yaşama kadar, bütünüyle toplumu etkisi altına alırken, bu gücün gitgide soyutlaşan doğasını kavrar.

Burada yukarıda tartıştığım problemleri yeniden düşünmenin bir yolu olarak sonuç yerine bu değerlendirmeyi sunuyorum. Ben şahsen, sömürgecilik de dahil, modern dünyanın ürünü çoğu kırılmaların ortadan kalktığını düşünmüyorum; bilakis modernitenin post-modern konfigürasyonlarında daha karmaşık bir hal almışlardır. Araç veya görevli olma durumu da bütünüyle ortadan kalkmış değildir, zira bu kırılmalar ve onların doğurduğu çatışmalar hala ortadadır. Newyork ve Washington'daki son terörist trajedinin ve akabinde hala devam eden olayların acı bir şekilde bize hatırlattığı gibi. Diğer taraftan, moderniteden miras alınan kavramların çağdaş dünyanın gerçeklerinin anlaşılması için yeterli olmadığı da bir hakikattir, ve dünyanın önceki mekansal ve zamansal biçimlenmelerini açıkça göremediğimiz ölçüde, dünyada gücün köklü yeniden-organizasyonunu da kavrayamayabiliriz. Alansal ve kültürel konumu ne olursa olsun birçoğu buna iştirak etmektedir. İmparatorluk bu güçlükten çıkış yolumuzu düşünmeye götüren bir yoldur.

İmparatorluk aynı zamanda bu dönüşümlere hem analitik hem de politik olarak yanıt vermeni bir yoldur. Eski çatışmalar sürüp giderken, yenileri de baş göstermekte. Hardt ve Negri'nin gözlemlediği gibi, imparatorluk bizzat kendi çelişkilerini doğurur, ve bu çelişkiler artık sadece Batı ve Doğu arasında, medeniyetler veya uluslar arasında, veya sömürenler ve sömürülen arasında değil, transnasyonal (ulusaşırı) sermaye ve onun davetiye çıkardığı kurumsal yenilikler tarafından marjinalleştirilen veya hırpalana yerlerde de mevcuttur. Modernite üzerine düşünürken eski kategorilere mahkum olmak bu çelişkileri ve onların kurtuluş uğruna verilen mücadeleler açısından ne ifade ettiğini görmemizi de engelleyebilir. İmparatorluk her şeyi kuşatabilir, fakat aynı zamanda bu çelişkiler içinde tam da kendi vücudunun içinde boşluklar doğurur, o boşluklar ki sadece kaos değil aynı zamanda geçmişin, ama özellikle de şimdinin sıkıntılarından çıkış yolumuzu bulmamızı sağlayacak yeni düşünce tarzları da üretebilecek boşluklardır.

golgotha tepesinden inmenin arifesinde vicahiye çevrilmiş “kürt modernleşmesi eleştirisi”

fırat aydınkaya

giriş

“Roma iyi bir adamın hayatına değer mi?” Ridley Scott’ın yönettiği “Gladyatör” filminden yansıyan bu replik esasında hem filme hem de hayata dair pek çok şey anlatır. Maximus’un (Russel Crowe) ölümünden belki de hatırda kalan tek şey yarı ağıttan müteşekkil bu aforizmadır. Bu, pişmanlığı davet eden basit bir ağıttan öte bir içsel hesaplaşmaya da kapı aralar. Koskoca Roma’nın bir adama eşitlenmesi belki bencil olarak bulunabilir. Fakat bencillik süreçleri zaten kıyas ile yol alır. Kıyas da doğası gereği her zaman eşitlikçi bir muhteva taşımaz. Modernleşme de esasında basitçe bir eşitsiz-kıyastır. Ancak sonu modernleşme lehine önceden belli olan taraflı bir kıyas. Geleneğin yerinden edilmesi ile başlayan modernleşme, hesaplaşmayı güçlü bir şekilde ima eder. O halde modernleşme, modern olmayan bir halkın hayatına değer mi? Bu soru kanımca yerinde bir sorudur; fakat bunun cevabı auta çıkmayı gerektirdiği için bunun peşine düşmeyeceğim. Bu yazıda modernleşmenin ne olduğuyla ilgilenmeyeceğim. Çünkü modernleşme esasında; “ne” sorusuna verilen cevaptan çok; “nasıl” sorusuna verilen cevapla irtibatlıdır. Ben de nasıl sorusuna asılacağım.

Ana akım modernist düşünürler modernliğin toplum veya halkların tarihinde yaşanması gereken bir doğal durum olarak betimler. Determinist bir epistemolojiden hareket eden bu duruma göre modernleşme süreci halkların ergenlik çağıdır ve öyle ya da böyle bu, yaşanmalıdır. Bu tutumun ideolojik bir tutum olduğu tartışma götürmez. Modernliğin bizatihi kendisi bir ideolojidir. Modern-

1 Yakın zamanda İranlı yazar Asef Bayat, modernliğin esasında pahalı bir keyfiyet olduğunu ve bedel gerektiren bir toplumsal an olduğuna dikkatimizi çekmekteydi. Modernliğin maliyeti ve karşılanması gereken bedel hakkında bkz. Didem Danış, “Asef Bayat ile Söyleşi”, *İstanbul Dergisi*, Sayı: 64.

lik determinist bir tutum olduğu ölçüde hiyerarşik bir düşünsel konuma denk düşer. Kendiliğinden ve kendi içinde eşitsiz bir epistemoloji arz eder. Modernitenin ön verdiği bir epistemoloji dahilinde modernleşme, esas olarak batılı olmayan toplumların, batı toplumlarının gelişmişlik tarihini takip etmesi ve bu skalaya dahil edilmesi pratiğidir. Başka ifadeyle gelişmiş batı, bir “üst uygarlıktır.” Bu üst konuma giriş için ise modernleşme merdiveni takip edilmelidir. Modernleşme bu nedenle eşit olmayanlar arasında yapılan mecburi bir ithalattır.

Bu yazıda modernleşmenin tarihine girecek değilim. Genel modernleşme eleştirilerine de kapılmayacağım. Bu yazıda belki de hiç yapılmayan bir şeyin izini süreceğim. Kürt modernleşmesinin temel tarihsel izleri üzerinden bir eleştirisini yapmak niyetindeyim. Zira zaman zaman batı dışı halkların modernleşme görüntülerini verse de Kürt modernleşmesinin periferik özelliklerinden dolayı özgün bir alt metni olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle Kürt modernleşmesinin eleştirisinin zamanı geldi diye düşünüyorum. Öte yandan modernliğin eleştirisinin de esas olarak modernliğe dahil olduğunu biliyorum. Ne var ki yine de anakronizm tuzağına düşmeden tarihsel kaynaklardan günümüzde yaşananlara geniş bir arkeoloji kazısı ekseninde hareket edeceğim. Mevlana pergeli misali bir arazi tarama faaliyeti yürüteceğim. Buradan çıkacak “fragman”ın batı dışı toplumsal modernleşme tarihine bir katkı yapabileceğine inanıyorum.

Kürt modernleşmesinin eleştirisini yapmak için öncelikle bu modernleşmenin tarihsel-toplumsal varlığından hareket edeceğim. Bu manada ontolojik bir sorunumuzun olmadığını düşünüyorum. Öte taraftan dört parçaya dağılmış demografik bir yapının monolitik bir modernleşme yaratmayacağı da ortadadır. Bu nedenle daha makro araştırmalar için aslında “Kürdistan modernleşmesi” genel başlığını kullanmak kavramsal çerçeve açısından daha isabetli olabilir. Ne var ki bu yazıda sadece Türkiye’deki Kürt modernleşmesini konu edeceğim.

BİRİNCİ MİH: “DİRENİYÖRÜM; O HALDE VARIM!”

Kürt modernleşmesi esas olarak başlangıç koşullarında bir yerlere “geç kalma” ile bir yerlere “ulaşma” arasında yaşanan büyük gerilimin “şekilsiz toplamı”dır. Bir yere geç kalma veya bir yerlere ulaşmanın gerilimi patolojik bir yerinden edilmişlik duygusuyla bağlantılıdır. Bu nedenle başlangıç koşullarında Kürt modernleşmesi esas olarak yerinden edilmişlik duygusunun yön verdiği “hissi” bir durumdan neşet eder. “Hissi” bir başlangıç Kürt modernleşmesinin zaman içinde büyük bir zaafı haline gelecek ve süreklilik ile bağını kopartacak esas bir meseleye dönüşecektir. Zira “hissi” bir başlangıçla yola çıkan modern-

leşme süreci esasen kafa üstü yürüyen bir pozisyon yaratmıştır. Bilinir ki modernleşme esas olarak burjuvazi öncülüğünde² gelişen toplumsal rasyonalizasyon süreçleridir. Şiddetin, aklın, kurumların, eğitimin ve bir bütün olarak dünyayı algılama süreçlerinin ve düşüncesinin rasyonalizasyonu. Ne var ki Kürt modernleşmesi bahsedilen irrasyonel boyutuyla kafasının üstünde yürümeyi deneyen bir panik ideolojisidir. Özellikle de çıkış koşullarında bu çok daha böyledir. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'nun çatırdama sesleri ve Kürtler'in üzerine yıkılma ihtimali Kürt modernleşmecilerini paniğe sevk etmiştir. Bu panik atmosferinin Kürt modernleşmesinin ehesi olduğu söylenebilir. Bu böyle olduğu ölçüde de rasyonalizasyon süreçlerinden uzaktır. Bu rasyonalite yoksunluğu ve panik aklı Kürt modernleşticilerini aynı anda çok enteresan tutumlara savurmuştur. Kimi Kürt modernleşticilerin ve Bedirhaniler'in İttihat Terakki ile olan sıkı ve savruk ilişkileri buna örnektir. Said Nursi'nin Sevr sürecinde oynadığı rol yine bu manada manidardır. Emin Ali Bedirhan'ın masonlarla ilişkisi, Şerif Paşa'nın sür-reel projeleri yine bu manada kayda değerdir. Buna Hacı Qadiri Koyi'nin bir Kürt kralına duyduğu vakitsiz özlemi de ekleyebiliriz. Anılan tarihsel figürlerin rasyonaliteden yoksun modernleşme fikirleri çok geçmeden bu fikir sahiplerini diğer baskın modernleşmelere eklemlemeye dahi götürmüştür. Kısacası Osmanlının dağılma dönemlerinde Kürt modernleşmesinin tohumları atıldıysa da sistemli ve rasyonel bir proje söz konusu değildir.³ Bir başka ifadeyle ortada Kürt modernleşmesi değil fakat Kürt modernleştiricileri vardır. Ne var ki bu modernleştiricilerin hiç birisi toplumsal bir projeyi yürütecek bir fikri hazırlığa ve toplumsal ütoppyaya sahip değildir.

2 Avrupa modernleşmelerinin aksine Kürt modernleşmesinin hemen hiçbir yerinde burjuvazi yoktur. Orta sınıf bile ancak günümüzde bu modernleşmeye dahil olabilmıştır. Bunun yerine Bedirhaniler veya Cemilpaşazadeler örneğinde olduğu gibi aydınlanmış aristokratik figürler inşa faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

3 Kürt modernleşmesinin arkeolojik kazısı bizi epey enteresan bağlantılara götürmeye adaydır. Özellikle de bu modernleşmenin entelektüel kökleri, toplum tasavvuru, muhalifliğe yüklediği organik varoluşsal bizi soykütüksel olarak Jön-Türkler'in kapısını çalmaya götürür. Hakikaten organik bir komite olarak değil de kuşatıcı bir düşünsel-toplumsal kategori olarak Jön-Türklük düşüncesi Kürt modernleşticilerini yetiştiren en önemli pratik sahadır. Bu, alelade bir antrenman sahasından fazlasıdır. Aşağıda bir vesileyle değinileceği üzere Kürt modernleşmesi, Osmanlı modernleşme akımlarının pek çok açıdan türevidir. Bunun için sadece bir örnek bile yeterlidir. Abdurrahman Bedirhan tarafından çıkarılan *Kürdistan* gazetesi dönemin İttihat Terakki Cemiyeti'nin kontrol sahasındadır. Gazete kuruluş aşamasında cemiyetin Kürdistan toplumuna bakan yüzü olarak tasavvur edilmiştir. Nitekim cemiyetin iki Kürt kurucusu olan İshak Süküti ve Abdullah Cevdet de *Kürdistan* gazetesinde bu bağlamda yazılar yazmışlardır. Daha detaylı bilgi için bkz. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

Kürt modernleştiricileri de denilebilecek “entelektüel kadro” esasında birbirine çok da benzeyen toplumsal figürler değildir. Ancak gene de bulunduğu koşullara göre Avrupai veya geleneksel eğitimden geçip, Kürt temsiliyetini bir parça simgeleyen kişiliklerden bahsediyoruz. Kanaat önderleri kıvamında ve ya tipik anlamıyla nevi şahsına münhasır sentetik aydın şahsiyetleriyle karşılaşmaktayız. Aşağıda genişçe anlatılacağı üzere başlangıç koşullarında Kürt modernleşmesi esasında naif bir aydın hareketidir.

Kürt modernleşmesinin rasyonelliğe olan mesafesini uzatan başka bir durum ise şudur: “hayal kırıklığı.” Gerçekten de Kürt modernleşmesi esas olarak bir mitin yeniden inşası bağlamında gündeme gelmiştir. Osmanlı sonrası Kürt coğrafyasının dört parçaya ayrılması, Kürt varlığı ve dilinin reddi, siyasal baskılar ve de buna karşı geliştirilen direnişler Kürt modernleşmesinin esas duygusal parametresini belirleyen unsurlardır. Direnişlerin başarısızlığı, önder kadroların tasfiye edilişi ve benzeri olumsuzluklar ve de en önemlisi siyasal hareketlerin sürekli trajik yenilgisi Kürt modernleşmesinin nihai sınırlarının sınır deneyimleridir. Bu modernleşme girişimleri bu nedenle birkaç iyi niyetli irrasyonel çabanın insafına kalmış ve toplumsal bir biçim halini alamamıştır.

Bu modernleşmenin süreklilik arz eden temel karakteri direnişçi oluşudur. Reaksiyoner bir aklın ürettiği bu nedenle sınırlı bir toplumsal etkiye sahip modernleşmeden bahsediyoruz.⁴ Başka bir ifadeyle Kürt modernleşmesi direnişin örgütlediği bir karşı modernliktir. Karşı koymak, sürekli tetikte olmak ve korumacı/paternalist bir patolojiden hareket etmek bu modernleşmenin önemli bağlamlarıdır. Tepkici aklın ürettiği bir modernlik olduğu için hem edebi, hem entelektüel anlamda kısırdır. Sözgelimi Rus modernleşmesi, Latin modernleşmelerinin başlangıç koşullarında ürettiği edebi ve entelektüel bir verimlilik yoktur. Kürtlerin siyasal ve toplumsal olarak statüsüz kalmaları, başka ülkeler arasında Kürt coğrafyasının parçalanması ve bununla bağlantılı gelişen direniş, modernleşmenin temel çıkış noktasıdır.

Direniş geleneği sadece başlangıç koşullarında etkili değildir. Süreklilik geleneği dahilinde son büyük Kürt hareketinin yarattığı modernleşme algısı ve aklının da sistem kurucu epiğidir. Direniş esasında bir seçim olmamıştır, daha çok top-

4 Ne var ki Eisenstadt'ın imlediği şekilde başkaldırı ve değişim tek başına bu olayda söz konusu değildir. Bu modernleşme esas olarak başkaldırı ve değişim ile birlikte yeniden inşayı da merkeze alan bir harekettir. Eisenstadt'ın işaret ettiği Latin Amerika modernleşmelerinden epey farklı muhtevalara sahip bir direniş modernleşmesidir Kürt modernleşmesi (S. N. Eisenstadt, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007).

lumsal ve tarihsel bir zorunluluk olarak kodlanmıştır. Buna bağlı olarak teorize edilen modernleşme çabası da esasında toplumsal bir tercih olarak değil bir siyasal zorunluluk olarak formüle edilmiştir. Zira Kürdistan emirliklerinde ifadesini bulan güç merkezleri dağıtılmış, Bedirhan Bey ve Şeyh Ubeydullah örneklerinde olduğu gibi geleneksel otorite biçimlerinin Kürtler'e önderlik edecek koşulları kalmamıştı. Bir halk hareketi de uzak görünüyordu. Bu nedenle aydınlanmış elit bir entelijensiya Kürt halkı adına bir karar verip bu projeyi yine onlar adına uygulayacaktı. Bu uygulama parkurunda da olan biten bir şekilde onlara izah edilecekti. Yani dört elle modernleşmeye sarınılacaktı. Direniş içi(n) modernleşme, modernleşme içi(n) direniş bir mecburiyetten öte değildi. Dendikçe modernleşilecek, modernleştikçe de direnilecekti. Bu antagonist bağlanmalar işin fabrikasyon mekanlarıdır. Sonuç olarak direnme ethosu Kürt modernleşmesinin hem organik bedeni hem de bedenine üfürülmüş ruhudur.

Kürt modernleşme ideolojisi direniş reaksiyonu ile inşa edilecektir. Direnişin metnini de kalem ve kılıç yazacaktır.⁵ Gerçektende Kürt modernleşmesinin armonisi "K" ile başlayan bu iki kilit sözcüğün yarattığı "majör akor"da saklıdır. Aşağıda Celadet Ali Bedirhan'ın Kalem ve Kılıç birlikteliğine dair determinist metodolojisini yazacağım. Ne var ki kalem ve kılıç ittifakı andığım metnin yayınlanmasından önce de söz konusudur. Ama bazı temel farkların varlığı da teslim edilmelidir. Öncelikle bu iki direniş figürü bir üst metnin orkestrasyonunun tayin ediciliği altında değildir. Osmanlının dağılmasıyla birlikte kalem ve kılıç ittifakını lokal olarak önerenler vardır. Sadece kılıç diyenler olmuşsa da sadece kalem diyenler henüz yoktur. İkisinin ittifakını savunanlar da vardır. Söz gelimi Azadi Örgütü ile Kürt aydınların birlikteliği bu temeldedir. Bu minvalde Hoybun Örgütü'nü de sayabiliriz. Ne var ki bu birliktelik basit anonim bir ittifaktan ibarettir. Zaten bu tarihte kalem de otonomdur kılıç da. Bu ikilinin stratejik olarak bir üst projenin dönüştürücü ve stratejik birlikteliği halini alması ancak Hawar geleneğinin çabalarıyla olmuştur. Kalem ve kılıç birlikteliğinin tehlikeli gelişimini Kemalist kadrolar da fark etmiştir. Tam da bu nedenle Şeyh Said isyanıyla birlikte İstanbul'daki Dr. Fuad, Seyyid Abdülkadir örneklerinde olduğu gibi kalemler kırılmış, İstiklal Mahkemeleri'yle de kılıç parçalanmıştır. 1930'lara doğru Celadet Bedirhan bu ittifakı Ağrı Dağı İsyanıyla yeniden kurmayı denemiştir. Ne var ki kılıcın yeterli sağlamlıkta olmayışı ve otonom hali, kalemin ise

5 Hacı Qadiri Koyi bu direniş kodlarının fikir babasıdır. Bunun için bkz. Giw Mukriyani, *Diwani Hacı Qadiri Koyi*, Çapxaney Kurdistan, Hewler, 1953. Ayrıca bu konuda bkz. Naci Kutlay, *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci*, Belge Yayınları, İstanbul, 1997.

gevşek ve iş tutmaz hali nedeniyle bu anonim birliktelik hüsrarla sonlanmıştır. Kılıç ve kalemin anonim birlikteliği 1932 yılından itibaren direniş modernleşmesi bağlamında kurucu bir sistemin bileşenleri olarak bir araya gelmiştir.

Direniş modernleşmesi aynı anda hem Kürt modernleşmesinin en güçlü ve özgül özelliği ama aynı zamanda da yumuşak karnıdır denebilir. Direnmeyi bir modernleşme biçimi olarak kabul eden bir modernleşme stili çoğunlukla sert bir bürokrasi ortaya çıkarır. Bu türden bir rasyonalizasyon projesi inşa ettiği bürokrasi marifetiyle modernleşmeyi bir varoluş biçimi olarak topluma dayatma tehlikesini de barındırır. Yani kolaylıkla gücün tekeline alınmış bir modernleşme formuna dönüşebilir. Öte taraftan direniş modernleşmesi doğal olarak direnilen hakim modernleşmelere benzeme tehlikesini de üretir. Kürt modernleşmesinin siyasal biçimleri, iktidar süreçleri, toplumsallaşma-kentleşme performansları, kitle üretimleri ve simgesel kültür üretenleri şaşırtıcı bir şekilde Türk modernleşmesine benzer. Yine direniş modernleşmesi direnilen modernleşmelerle olası ilişkilerde ciddi sorunlar yaşama kapasitesini de taşır. Hawar geleneğinden bu yana yaşanan Kürt modernleşmesinin yüzü sürekli Türk devletinin iktidar merkezlerine dönüktür. Bilhassa politik bağlamda Kürt modernleşmesi partner olarak kendine devleti seçmiştir. Sürekli devlet mekanizmasına yüzü dönüktür. Tek muhatabı devlettir. Ve devlete de sürekli politik bir dil ile hitap etmektedir. Oysa burada ıskalanan Türk halkı veya toplumdur. Kürt modernleşmesinin yarattığı biçimi, kültürü ve dili örneğin Türk halkı hiçbir şekilde anlamamaktadır. Kürt modernleşmesinin kültürel veya toplumsal iletişim dili dahi ekseriyetle direnişçi bir üsluptan türetilmiştir. Devlet ile girilen kavgacı retorik Kürt modernleşmesinin sivil ve gündelik yaşamını belirlenmiştir. Tam da bu nedenle diyalog ve uzlaşmayı öneren sivilleşme üslubu bir türlü inşa edilememektedir. Bu nedenlerle Kürt modernleşmesinin yarattığı insani kazanımlar dahi Türk toplumu açısından neredeyse tamamen anlaşıl mazdır ve düşmanca karşılanır.

ikinci mih : “özlenen özne”

Kürt modernleşmesinin bir direniş geleneğinde dirilmesi onu çoğu zaman sakatlamıştır. Sözelimi direniş karakterinden ötürü Kürt modernleşmesi her şeyden önce politik bir modernleşmedir.⁶ Başlangıç koşullarında tamamen bir politik modernleşme biçimi olarak üstten, elit ve mühendislik faaliyeti biçiminde ortaya çıkmıştır. Hawar geleneği de dahil Kürt modernleşmesi parça parça siyasi figürlerin bütünlediği politik bir başkaldırıdır. Üstelik modernleştirilmek is-

tenen halk ve toplumdan tamamen uzakta büyük oranda sürgünlerin üstlendiği geçicilik kipi ağır basan bir niyet modernleşmesidir. Aydınların kafasındaki politik modernleşme fikri devrimsel bir dönüşümü andıran bir karaktere sahiptir. Ne var ki Ağrı Dağı İsyanı bir anlamda politik Kürt modernleşmesinin de devrimci hayallerinin de kesin sonu olmuştur. İsyanın başarısızlığı pek çok sonuç doğurmuştur. Bu isyandan öğrenilen en önemli şey en iyi ihtimalle birkaç iyi niyetli yurtsever modernleştirici aydının mobilizasyonu ile bu işin yürütüldüğü gerçeğinin fark edilmesidir. Politik modernleşmeyi öneren ama buna ulaşmak için araçsal olarak geleneksel enstrüman ve kurumları harekete geçirmeyi planlayan sentetik formülasyonun işe yaramadığı böylelikle fark edildi. Bu nedenle Kürt modernleşmesinin düşünsel kaynaklarını modern bir temele oturtmaya çalışan, modernleşmeyi hem bireysel, hem kültürel hem de politik bir proje olarak tasarlayan bir kültürel modernleşme projesi geliştirildi. Hem amaç hem de bu amaca ulaşmak için modern araç ve kurumların inşası fikri ortaya çıktı. Bu şekilde Kürt modernleşmesinin ilk sistematik, araçsal olarak da modern kurumu inşa edildi. *Hawar* dergisi esasında bir dergi aracılığıyla bir halkın pedagojik dönüşümünü amaçlayan ilk kültürel-politik modernleşme girişimidir. *Hawar* dergisi iç içe girmiş pek çok şeyi aynı zamanda yapmaya girişmiş önemli bir deneyimdir. Hawar'cılara göre Kürt modernleşmesi artık alelade bir ihtiyaç değil acil bir zorunluluktur. Ve tek kurtuluş da budur. Yani Hawar'cılara göre Kürtler artık Hawar'lık bir durumdadır. Bunun için öncelikle bir alfabe oluşturulmalı⁷, bu alfabe ile bir Kürtçe okuma-yazma seferberliği yürütülmelidir. Buna göre devlet Kürt asimilasyonunu, Kürt halkının inkarı ve Kürtçe'nin aşağılamasıyla yürütüyorsa bu durumda Kürt varlığı kesin bir şekilde kanıtlanmalı ve bu kanıt için de Kürtçe kullanılmalıdır. Kürt ve Kürtçe'nin varlığı

6 Ortadoğu'da modernleşme tarihi bir ölçüde askeri modernleşme projeleri tarihidir. Osmanlı, İran ve hatta Rus modernleşmeleri başlangıçta modernleşmeyi harbiye sınıfının modern araçlara sahip olması anlamında fonksiyonel bir amaçla karşılamıştır. Bkz. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009. Kürtlerin direniş modernleşmesi ise başlangıç koşullarında araçları geleneksel olsa dahi direnişçi politik bir modernleşmeye yönelmiştir.

7 Arap alfabesinden kurtulma çabası Türk modernleşmesinin de önemli bir sorunudur. En erken 1860'lar Osmanlı'sında başlayan tartışmalar 1928 yılında Latin alfabesinin kabul edilmesiyle sonlanmıştır. Bu çabanın Araplar ve İslami edebi-düşünsel kaynaklarına mesafeyi gerektiren seküler bir bağlamı olduğu ortadadır. Alfabeyi kolaylaştırmakla okuma yazmayı basit bir çabaya dönüştürmek de söz konusu olabilir. Ayrıca kurtulmak istenen gelenekle bağı koparmak açısından bu kültürel değişim amacına da hizmet eder. Son olarak bu çabanın modern milliyetçiliğin inşası için iyi bir başlangıç olabileceği de varsayılmalıdır. Bunun için Bkz. Sevan Nişanyan, *Yanlış Cumhuriyet*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008. Celadet Bedirhan, yeni bir alfabeyle 1920'lerde Malatya'ya Kürt örgütlenmesi için gittiğinde tasarladığını anlatır. 1930'da da Latin alfabesi ile yeni bir Kürt alfabesi ortaya çıkarır. Elbette Türk modernleşmesi ile paralel gerekçelerle bu işi yapmaya koyulduğu bana kalırsa tartışmasızdır.

ğını tescil etmek için Kürt tarihi gündeme getirilmeli ve yazılı kaynaklar yeniden yayınlanmalıdır. Celadet Bedirhan daha ileri giderek bu bağlamda Leninist bir model inşa eder. Buna göre devletin asimilasyon projesi bağlamında Türkçe'si varsa, devlet ve devlet okulları varsa Kürtlerin de Kürtçe'si ve Kürtçe yazan dergisi ve alfabesi vardır. Böylelikle *Hawar* dergisi basit bir dergi değil, bir halkın ve bir dilin yurduudur. Basitleştirsek eğer Türklerin-Kemalistler'in devleti varsa bizim de dergimiz vardır. Kürdistan belki kurulmadı ama yaprakların arasında buna denk Hawaristan yaratıldı. Hawar geleneği Kürt tarihselliği içinde bir halkın ilk defa modern araçlarla modernleştirilme denemesidir. Yeni kürtün modern pedagojik yöntemlerle inşa edildiği, eski kürdün modernleştirildiği modern bir okul⁸ bir fabrikasyon mekanıdır.

Ne var ki Hawar geleneği soykütüksel bir modernleşme kültürü yaratamadı. Ancak gene de Hawar atılmış ilk kartopudur. Hawar damarı çok geçmeden kalıcı izler bırakarak alanı terk etti. Kürt modernleşmesinde başka hiçbir dönemde Hawar geleneği çapında bir kültürel modernleşme seyri yaşanmadı. Hawar geleneğinin kültürel takipçileri olmasa da bu geleneğin yeniden ürettiği siyasal modernleşme sahnedeki yerini aldı. Her şeye rağmen Hawar öncesi politik modernleşme ile Hawar sonrası politik modernleşme çok güçlü çizgilerle birbirinden ayrılır. Hawar çizgisi Kürt modernleşmesinin düşünsel, edebi, dilsel, tarihsel, politik, kültürel temellerini modernleştirici bir paradigma ile yeniden attı. Politik modernleşmesinin temel metni ve entelektüel kaynağı bizzat Hawar geleneği oldu. Kalemî, bir modernleşme aracı olarak Kürt modernleşmesine dahil eden bir harekettir. Bu temeller günümüz Kürt modernleşmesinin de temel kaynaklarındandır.

Hawar geleneği Kürt modernleşmesinde toplumun işin içine katıldığı ilk andır. Modernizasyon sürecinin temel aracı olan eğitim⁹ Hawar'ın biricik amacıdır. Eğitim ile modernizasyona uygun bireyler inşa edilecek, bu bireyler kendi ana-dillerini öğrenecek ve öğretecek, kendi politik çıkarlarını öğrenecek ve bu çı-

8 Kürt Modernleşmesindeki "dergi-okul" kontrastı pek de orijinal sayılmaz. Zira İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kök örgütü olan İttihad-i Osmani Cemiyeti'nin kuruluşu da esasında bir "okul" kalkışmasıdır. Tıbbiye okulu ve cemiyet dergilerinin modernleştirme çabalarıyla ilgili bkz. Şükrü Hanoğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

9 Hawar'ın hemen tüm sayılarında eğitim konusu yoğunca işlenmiştir. Ne var ki linguistik açısından bu konu müphemdir. Zira kullanılan Kürtçe kelimelerin saf bir biçimde okuma-yazmayı mı yoksa bir inşa aracı olan eğitime mi vurgu yaptığı tartışmalıdır. Çoğu yerde okuma yazmayı karşılayan kelimeler kullanılsa da Celadet Ali Bedirhan'ın esas olarak aydınlanmacı bir projeye eğitime bir inşa ve yeniden inşa aracı olarak başvurduğunu düşünüyorum.

karlar ekseninde bir araya gelip mücadele yürütecekti.¹⁰ Eğitim + bilinçlenme + özne = Rasyonalizasyon. Bu formülasyondan da görüleceği üzere Hawar geleneği esasında Kürt modernleşmesini rasyonalizasyon otobanına sokan ilk harekettir. Celadet Bedirhan ortaya çıkardığı Kürt alfabesi ve grameri ile modern bir tahayyülden hareket etmekteydi. Latin alfabesinin Arap alfabesine oranla daha basit ve işlevsel olduğunu düşünüyordu. Devamla Kürtçe gramerinin Arapça, Farsça ve Türkçe'den daha basit olduğunu düşünüyordu. Kürtçe öğrenin ve öğretin, Kürtçe okuyun yazın ve Kürtçe okutun ve yazdırın replikleri dergide en bol işlenen konular arasındadır. Yanı sıra bu aşamalardan geçen okuyuculara hem kendi kitaplarını hem de başta Ahmedî Xani olmak üzere diğer Kürt klasiklerini okumalarını öneriyordu. İlk kez Zerdüştî geleneğe atıfla Kürtlerin kendine has tarihi inşa ediliyordu. Renan'cı bir okumayla Kürt tarihi amaca uygun bir şekilde yeniden yorumlanıyordu. Cigerxwin, Osman Sebri, Kamuran Ali Bedirhan duygu yoğunluğu bir hayli yüksek yurtseverlik şiirleri yayımlamaktaydı. Kürdistan'ın dört parçaya ayrıldığı, talan edildiği, Kürtlerin sahipsiz kaldığı şeklinde politik yönü ağır basan şiirler yayımlanmaktaydı. Ancak buna rağmen Kürt halk türküleri ve dengbejlilik geleneği ile özel olarak ilgilenilerek işin sanatsal boyutu da işlenmekteydi. Bu boyutlarıyla dergi bir modernleştirme okulu olarak iş görmekteydi. Dergide geleneksel kurumların varlığı da işleniyordu. Bu anlamda diğer çağdaşı dergilerin aksine batılılaşmayı görünür ve yakın bir amaç olarak açıkça öneren bir akıl söz konusu değildir. Batı dışı toplum modernleşmeleri tarihinde amacı modernleşme olduğu halde batılılaşma parkuruna balıklama girmeyen özgün ve nadir bir modernleşmeden bahsediyoruz. Batıda uzun zamanlar kalan Celadet ve Kamuran'ın yazılarında dahi modern form ve toplum biçimlerine duyulan açık bir özlem bulunmamaktaydı. Tersine Kürdistan'ın otantikliğine, coğrafi güzelliğine, solidarist toplumsal biçimlerine özlemle bahsedilmekteydi. Açıkça isyan romantikliği söz konusuydu. Bu romantizm Kürdi kahramanları yeni bir ruhla yeniden inşa etmiştir. Bunun tesiriyledir ki modern batılı halk kahramanları yerine Rüsteme Zal, Me-me Alan, Zembilfroş gibi Kürt ulusallığının yerel figürlerine başvurulmuştur. Sürgün psikolojisinin baskın melankolisi hem derginin içeriğini hem de inşa edilen modernleşmenin muhtevasını sanılanın ötesinde belirlemiştir. Batı top-

10 Ancak gene de bireye alışıldık olmayan bu "Kürdî vurgu", döneminin siyasal ideoloji ve kuramlarıyla bağlantılı ele alınmalıdır. Zira siyasal liberalizmin ipuçlarını veren bu birey inşası için çok iyimser olmaya gerek yoktur. Zira bireyi Kürt toplumunun-halkının bir neferi, bir hizmetkârı olarak tasarlayan bu mikro kodlanma ekinde sonunda dönemin hakim pozitivizmince kayıtlanmıştır. "Ben sen yok, biz varız" tarzındaki cemiyet mistiğine varan anlayışlar Celadet'in içinde büyüdüğü Osmanlı son dönemin önemli kuramsal gerçeğidir.

lumlarını yakından bilen kişiler dergide yazmasına rağmen enteresan bir şekilde modernleşme projesi batılılaşma veya kapitalistleşme olarak ele alınmamıştır. Hatta kimi metinlerde örtük de olsa dahi batı siyasetlerinin eleştirisini görmek bile mümkündür. Özetlersek eğer Hawar'cı gelenek öncelikle modern bir bağlamdan yola çıkmış, modern bir amaca yönelmiş ve yarı modern araçlar kullanmıştır. İlkın Kürt ve Kürtçe'nin varlığını kanıtlama işine girilmiş, peşinden bu gerçeği farkında olan eğitimli bireyler yetiştirme amaçlanmıştır. Bu bireylerin oluşturduğu kitleye yaşadıkları ülke hatırlatılmış, onun tarihi yeniden yazılmış, eski destanlar popüler hale getirilmiş ve nihayet modernleşen bu bireye kendisine ve ülkesine sahip çıkma fikri aşılanmıştır.¹¹ Sonuç olarak Hawar'cı gelenek Kürt modernleşmesinin hem ilk başlatıcısı, hem ona yataklık eden entelektüel kaynağı, hem de bundan sonraki modernleşmenin sınırlarını ve içeriğini belirleyen temel bir modernleşme formudur.

Üçüncü mih : “hançer ezoterizmi”

Öte taraftan Hawar'cı gelenek Kürt modernleşmesi bağlamında şiddetin rasyonalizasyonunu ve işlevini yeniden belirleyen, bunu belli kurallara bağlayan ve en önemlisi de şiddet ile modern siyasetin bağıni kuran bir modernlik geliştirmiştir. Şiddetin Kürt modernleşmesi içeriğindeki işlevini yeniden tanımlayan, onu gereklilik kipinde bir siyasi kurucu özne olarak ortaya koyan ve ona siyasetin içinde modern bir işlev yükleyen Celadet Ali Bedirhan'dır. Gerçekten de *Hawar*'ın 12. sayısı Kürt modernleşmesinin/siyasetinin şiddet manifestosudur.¹² Bu sayıdan itibaren şiddet, Kürt modernleşmesinin modernleşme amaçları bağlamında göreve çağrılan modern bir mittir. Şiddet metafiziğı bu metinden itibaren Kürt modernleşmesinden hiç çıkmamacasına yerleşmiştir. Bu metin Kürt modernleştirmesinde şiddetin meşruluğunu kutsiyet mertebesine çıkaran bir on emir niteliğindedir.

11 Bu türden canlanmalar Osmanlının son yüz yıllık dönemlerinde sıkça rastlanan tasarımlardır. Osmanlı son modernleşme hareketlerinin neredeyse hepsi öyle ya da böyle “yeni bir insan fikri” yaratma stratejisini gütmüştür. Çünkü kurtuluş ancak eskinin reddi ve yeninin inşası ile mümkündür. Bu hakim renk hem Osmanlı'ya muhalif hareketlerinin kuramsal mobilizasyonunu sağlamış hem de gayet enteresan bir biçimde hasta adam Osmanlı'yı ayağı kaldırmak için ortaya çıkan Osmanlıcılık, Milliyetçilik ve İslamcılık akımlarının da temel muhtevasını belirlemiştir. Bkz. Şükrü Hanioğlu, a.g.e. Bu nedenle Kürt modernleşmesi esasında pek çok açıdan Osmanlı modernleştirmelerinin geç kalmış bir türevi sayılabilir. Yalnızca artık Osmanlı yoktur, genç Türkiye ise Kürtler'i kabul etmemektedir.

12 *Hawar Dergisi* (1932-1934), Nudem Yayınlan, Stockholm. Sayı: 12, 1988 Kürtçe'den çeviriler bana aittir.

Celadet Ali Bedirhan 1932 yılının Kasım aylarında “Hançerimin Çağrısı” adında bir makale kaleme alır. Bu metin bir hayli önemli olduğu ve şimdiye kadar şaşırtıcı bir şekilde hiç gündeme gelmediği için uzun bir özetini buraya alıyorum. Özetini yaparken yer yer yapı sökülme yöntemiyle metni elekten geçirmeye çalışacağım. Metin, Celadet Ali Bedirhan ile uzun bir süre yanından ayırmadığı Hançer’i arasında karşılıklı bir konuşma biçiminde yazılmışsa da aslında Hançer’in tek taraflı monologu yansıtılmıştır. Ustaca Hançer’ini konuşturan Celadet, bir dinleyici pozisyonundaymış gibi bir hava yaratır ve Hançer’iyle uzun bir hasbihale başlar.

Celadet; metne, kalemim yazmaz oldu diyerek şikayetçi bir eda ile konuya girer. Kalemimi sivriltilmek için kütüphanede bir tarafa koyduğum hançerime gözüm ilişti ve gittim onu kınından çıkardım diyerek Hançer’i metne çağırır. Kürt modernleşmesi bağlamında şiddetin rasyonel bir araç kavrayışıyla gündeme geldiği ilk modern sahnedir bu. Celadet burada çok ustaca belli temsiller, edebi sanatlar kullanmaktadır. Bir kere mekanın kütüphane olduğuna dikkat edilmeli. Belli ki Celadet kitaplarla mücadele fikrini kanıksamıştır. Aslolan kitap ve kütüphanedir. Kütüphanede tozlu ve karanlık köşede unutulmuş bir hançerin varlığı da ayrıca dikkate değer. Unutulmuş bir nesnenin hatıra gelmesi, varlığının hatırlanması kadar hançerin başka yerde değil de kütüphanede saklanması da epey anlamlıdır.

Kasım 1932’de yayımlanan sayıda şiddet çubuğunun tekrar Celadet’in gündemine gelmiş olmasının objektif koşullarına da bakılmalıdır. Çok değil, 1930 Ağrı İsyanı’ndan sonra Celadet direnişi başka bir araçla yürütme konusunda kesin karar almış ve hançerle arasına mesafe koymuştu. Ne oldu da arada geçen yalnızca iki yılda şiddetten medet umulur hale geldi? Kürt inkarının ve kültürel asimilasyonun keskinleşmeye başladığı 1930 Türkiye’li yıllar hatırlanmalıdır. Güneş dil teorileri, Kürtçe’nin tamamen dışlanması, yeni inkarcı bir tarih bilincinin yaygınlaştırılması, Hitler Almanya’sına öykünülen siyasal tutumlar benzeri varoluşsal baskılar Celadet’i, kalemin çözümleyici rolüne olan inancını belli ki sarsmıştır. Ne var ki aradan geçen yoğun asimilasyon ve inkar projeleri Celadet’e kalemini sivriltilmek amacıyla dahi olsa paslanmaya terk edilmiş hançerini hatırlatmıştır. Gerçekten de metinde yazıldığı üzere Celadet kütüphanede yazı yazmak isterken, kaleminin ucunu sivriltilmek için kesici bir alet ararken hançer gözüne ilişti demektedir. Belli ki Hawar geleneği henüz tam kurumlaşmadan 12. Sayısını çıkartsa dahi kültürel modernleşme siyasal planda işlemekte ve Kürt inkarı alabildiğine keskinleşmektedir. İnkâr, asimilasyon ve katliamlar nedeniyle kalemin ucu bir kesici aletle sivriltilmelidir. Dikkat edil-

mesi gereken nokta şudur ki hala aslolan kalemdir. Yani kültürel modernleşme ve politik mücadeleye devam edilecektir. Fakat bu mücadelenin önü şiddet pratiği ile kesildiği için yol alınamamakta ve yardıma sivriltmeye yarayan bir araç çağrılmaktadır. Yedekte bekletilen, gerektikçe başvurulana ama asla kalemin yerine geçmeyen bir hançer-şiddet gerçeği söz konusudur. Kalem sivriltip hançerin işi bittiğinde hançer tekrar kınına konulup paslanmaya bırakılacak mı? Can alıcı soru budur.

Metnin devamında Celadet, bir köşede unutmaya terk ettiği hançerinin artık paslandığını ve hiçbir şeye yaramadığına değinerek ona bakıp hançer üzerine düşünmektedir. Pasını, isini silen Celadet bu noktadan itibaren Hançer'i kişileştirerek karşısına alıp onunla insan gibi konuşmaya dalmıştır. Bu konuşma Kürt modernleşme tarihine şiddet fenomeninin modern ve rasyonel bir araç olarak dahil edildiği andır.

Hançer'in pasını silen Celadet, Hançerinin kendisine küstüğünü hatta onu terk ettiği için hançerinin kendisinden şikayetçi olduğunu düşünmektedir. Ona bu küskünlüğün sebebini soran Celadet'e, hançeri çok enteresan yanıtlar vermektedir. Hançer, Celadet'e kızgın olduğunu söylemektedir. Devamla "Beni kağıt ve kitapların arasına attın, benim yerim burası mı diye sorar." Karanlık ve tozlu yerlere atıldığından şikayet eden Hançer Celadet'in vefasızlığına vurgu yapar. O kadar kırgındır ki Hançer Celadet'in kendisini sadece kalemin ucunu sivriltmek için hatırlamasından bile içerler. Dünyadan kendisinin soyutlandığını öne süren Hançer şu önemli aforizmayla hasbihali taçlandırır: "sen eşeklerin yükünü aslanların sırtına yüklemektesin."

Hızını alamayan Hançer kendisinin daha önce savaşlarda yiğitlerin göğüslerinde dans ettiğini, ciğer ile beslendiğini söylemektedir. Ancak şimdi ise Celadet'in kendisini kağıt ve ağaçlarla beslediğinden şikayetçidir. Devamla eşeklerin yerine koyup sapla samanla beslediği için Celadet'i eleştirmektedir. "Ben ot değil et yiyen bir aslanım" diyerek Celadet'i kışkırtmayı bile denemektedir. Hançer'e otantik ve kullanılış amacına paralel bir yiğitlik payesi veren Celadet şiddet gerçeğiyle, arasına kesin bir mesafe koymuştur. Mücadelenin kitapla, kalemle yani kültürel bir modernleşme ile verilmesine kesin kanaat getirmiştir. Ne var ki gene de bu kararını bir noktadan sonra gözden geçirme gereğini duymaktadır. Belli ki kültürel modernleşmenin yol göstericiliğinde ortaya konan direniş mücadelesi kaçınılmaz biçimde uzun vadeli ve engebeli olması onun umutlarını kırmaya başlamıştır. Anlaşılmaktadır ki 1930'larda ortaya atılan Güneş-Dil Teorileri, Hitler faşizmine öykünme pratikleri, Türk Tarih Kurumu'nun inkarcı bir reddiye ile işe başlaması, genç cumhuriyetin sert asimilas-

yon politikaları benzeri durumlar Celadet'in fikirlerini gözden geçirmeye zorlamaktadır. Hançer'i konuşturmaya devam eden Celadet, bu pişmanlık belirtilerini hançerin dilinden aktarmaktadır. Hançer Celadet'e şunları söylemektedir: "Biliyorum bugün yazının peşine düşmüşsün, Kürtçe öğretmenin derdine düşmüşsün, sabahtan akşama kadar sorunların çözümüne yoğunlaşmışsın, bunlarla saçını ağartıyorsun." Bu çabayla Celadet'in mutlu görüldüğüne işaret eden Hançer; Celadet'in milletini kitap, bilgi sahibi yapmaya çalıştığına ve bu şekilde milletin başarılı olmasına ve kendini tanımasına yardımcı olduğuna dair Celadet'in içini okşar. "Sayende kimse Kürtler'in dili yoktur, Kürtçe basit bir alışveriş dilidir diyemeyecek" diyen hançer, Celadet'i Ahmede Xani'nin izinden gittiğine ikna etmektedir. Ne var ki Hançer bir adım daha öteye giderek Celadet'e büyük bir misyon yüklemektedir. Hançer'e göre "Xani, başladığı işi bitirememişti; şimdi sen bu işi neticelendirme peşindesin." Celadet bu şekilde kültür alanındaki misyonuyla bağlantılı tarihsel politik bir misyonun tamamlayıcısı olarak kendine yeni bir görev tayin etmektedir. Peki nedir o halde Ahmede Xani'nin başlayıp bitiremediği, ama Celadet'in bitireceği iş?

Martin Van Bruinessen kısa zaman önce yayımladığı makalede¹³ Xani'ni bitiremediği bu işin ne olduğuna yanıt vermektedir. Buna göre Xani çağının bilginlerinden ayrı olarak bir Kürt kralın yönetiminde Kürdistan'ın yönetilmesini ve yabancıların yönetiminden kurtulunmasını önermekteydi. Bruinessen'e göre doğal olarak Xani'nin bulunduğu zamandan dolayı bunun modern milliyetçi tahayyülün dışında otantik bir bakışla Kürtlerin kendi kendilerini yönetmesi fikri olduğuna işaret eder. Ne var ki Xani bu fikri taşımasına ve bunun için mücadele etmesine rağmen onun döneminde bu iş gerçekleşmemiştir. Kürtler bir Kürt kralının yönetiminde yönetilmemiştir. Bu fikre esas olarak Hacı Qadire Koyi'de de rastlamak mümkündür. Gerçekten de Koyi'ye göre Kürtler'in içinden bir yönetici veya prens, Kürt bütünlüğünü sağlayıp kral olarak onları yönetmeliydi. Ne var ki Xani ile birlikte Koyi de böyle bir şeyi göremedi. Burada enteresan olan şudur ki Koyi, Bedirhan Bey ailesinin çocuklarına ders vermesi için İstanbul'a getirilen bir şahsiyettir. Xani'nin ardılı, Celadet'in öncülü bir kişiliktir. Xani'nin ve öğrencisi Koyi'nin başaramadığını her ikisinin çömezi Celadet başaracak mıydı?

13 "Ehmede Xani'nin Mem u Zin'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü" isimli makale bkz. Abbas Vali, çev. Sema Kılıç, Ümit Aydoğmuş, Fahriye Adsay, *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Avesta Yayınları, İstanbul, 2005, s. 63-82.

Xani'nin başaramayıp Celadet'in kendine görev edindiği misyon hangi araçlarla gerçekleştirilecekti. Burada artık temel şey araçların seçimi, araçlarını doğru yönetimi ve nihai başarısıdır. Celadet üçüncü kez araç seçimi konusunda tüm seçenekleri gözden geçirmektedir. 1920'lerin başında binbaşı Noel ile birlikte örgütlenme ve şiddet yöntemi ile ayaklanma seçimini yapmış ama hüsrana uğramıştı. 1930'ların başında Ağrı Dağı İsyanı ve Hoybun ile birlikte bir kez daha bu yöntemde ısrar etmişti. Ne var ki girişilen mücadelenin trajik sonu bu araçlarla bu işin olmayacağını göstermişti. Celadet örgütsüz ve anonim şiddet ile bu işin olmayacağını anlamıştır. Hatta daha da ötesi eğitim ve kültürel bir modernleşme ile desteklenmeyen bir kalkışmanın Pirus Zaferi olacağını fark ederek ikinci tercihi yapmış ve dergi faaliyetine başlamıştır. Celadet ve bir grup arkadaşı 1930'ların başında Kemalist elit ile mücadelesini kültürel açıdan şiddetle arasına mesafe koyarak verecekti. Ne var ki bu kararın ne şekilde pamuk ipliğine bağlı olduğunu aşağıdaki durum tespitinden daha iyi anlayabileceğiz. Celadet, Xani'ni bitiremediği işi bitirmek için yeni arayışların içindedir. Ya şiddeti yardıma çağırarak ve kısa sürede sonuç alacak ya da uzun ve meşakkatli yol olan pasifist araçlara yönelecek, böylelikle ucu açık bir başarı idealinin peşinden koşacaktı.

Hançer, şikayetlere devam ederek Celadet'e neden kendisini gönül ve gözden uzak tuttuğunu sorgulayarak onu köşeye sıkıştırmaktadır. "Beni kulak ardı ederek, ıssız köşelere atarak bir sonuç alabildin mi" şeklinde sarsıcı ve pişman ettirici sert sorularla hançer nihai darbesini celadete indirmektedir. Nihayet "hunca zamandan bu yana eğitime, okuma yazmaya, bilgiye, kültüre yöneldin, çok çaba harcadın ama hiçbir sonuç alamadın" diyerek Celadet'i mat etmektedir. İş daha da üsteleyen Hançer, Celadet'i kendine bağlamak üzeredir. "Düşün" diye Celadet'e hitap eden hançer; 1930'lu yılların kabus politikalarını hatırlatarak şu can alıcı soruyu sorar: "bugüne kadar sen ve milletin ne hale geldiniz? Bir düşün, eğer ben olmasaydım sen ve milletin çoktan konuştuğunuz dilinizi kaybederdiniz" diyerek Celadet'i can evinden yakalamaktadır. Devamla Hançer, "şimdiye dek defalarca dilinizi kesmeye çalışmadılar mı, bin yıllık dilinizi inkar edip yok etmeye çalışmadılar mı?" diyerek Celadet'e son darbeyi indirir. "Sizi ve dilinizi yok etmeye çalıştıkları tüm zamanlarda ben yanıңызdaydım, sizi de dilinizi de ben korudum" diyerek Celadet'i alt eder. Kalem ile de kıyas yapan Hançer şu dikkat çekici kıyaslamayı yapar. "En zor zamanlarınızda, sizi ve dilinizi kesmeye çalışırken sizi ben korudum, peki o zaman kalemin nerdeydi söyler misin?"

Görülüyor ki Celadet, her ne kadar kültürel modernleşme ile mücadeleyi söz konusu edip hançerini gömüp kalemine sarılsa da şiddeti tamamen dışlayan

bir pasifist tavır içinde değildir. Ne var ki Celadet, çağının sınırsız şiddet resitallerine karşı şiddet kullanımını belli durumlara karşı istisna bir hal olarak tanımlamaktadır. Dönemine özgü ulusal kurtuluşçu bir şiddet paradigmasını andıran tutuma sahip olduğu kayıt edilmelidir. Ne var ki gene de ulusal kurtuluşçu şiddet teorilerinin aksine ona göre şiddet özgürleştirmez, yalnızca korur. Yalnızca saldırıya karşı savunma bağlamında başvurulabilir demektir. Koruma kalkanı bağlamında şiddeti yedekleme pratiği söz konusudur denilebilir.

Şiddetin bir savunma konsepti olduğuna dair Hançer'in şu benzetmesi de not edilmelidir. Hançer konuşmaya devam ederek, "silahsız insanın tırnaksız insana benzediğini, bu durumdaki insanın pire tarafından dahi alt edilebildiğini" ileri sürerek şiddet pratiğini meşru müdafaa koşuluna özgüler. Doğal hukukun meşru müdafaa örneklemesine başvuran Celadet sınırlı koşulda buna müracaata cevaz vermektedir. Ne var ki yine de burada söz konusu edilen şiddet, bireyden ayrı bir yardımcı öge olarak, bir müştemilat olarak değil de bireyi tamamlayan bir ana unsur olarak tanımlanmıştır. Ki bu başlı başına bireyin ve politik bireyin varoluşu bağlamında ontolojik bir problemdir. Bu problem sadece şiddetin, insanın asli unsuru olarak tanımlamasından kaynaklanmamaktadır. Aşağıya alacağım hançere ait şu sosyolojik belirlemeler de epey düşündürücüdür.

Hançer, Celadet'e "görmelisin ki benden uzaklaşıp, şehre gidip yerleşik hayata geçen kişi dilinden uzak kalmakta ne "lo" demeyi ne "le" demeyi bile bilmemektedir" diyerek konuyu başka bir boyuta taşımaktadır. Bu belirleme ilk bakışta asimilasyon şiddetine karşı bir kalkan işlevi ima ediyor olabilir. Gerçekten de 1930'dan sonra her ne kadar Celadet elinden silahlı bırakıp kalemi almışsa da esasında o savaşına devam etmiştir. Özellikle asimilasyona karşı yoğun bir savaş yürütmektedir. Kürt alfabesi oluşturma, Kürtçe sözlük oluşturma, yeni gramer oluşturma bağlamında linguistik çabalar esas olarak Celadet'in asimilasyona karşı yürüttüğü asimetrik savaşın uzun menzilli araçlarıdır. Asimilasyona karşı Celadet'in şiddet pratiğine vurgu yapması özellikle incelemeye değerdir. Öyle sanıyorum ki Celadet asimilasyona karşı şiddetin varoluşsal direniş gücünden medet ummaktadır. "Şiddet, kendine getirir" güzellemesini andıran bu değerlendirme Celadet'in şiddet tanımlamasını ulusal kurtuluşçu şiddete yakınlaştırır. Bununla beraber şiddet aracı bırakıldığında yani tırnak içinde topluma kazandırılıp şehirleşmeye ve sisteme dahil olan eski silahlı kişilerin kötü pratikleri bağlamında bu belirlemeyi yapma ihtiyacını duymaktadır. Günümüzde de mesela Kürt hareketi itirafçılık politikasını tercih eden üyelerine bitmiş kişilikler olarak bakmakta ve sistemin inkarcı yüzünü kabul ettiği için bu tavrı kınamaktadır. Celadet, her ne kadar şiddeti temsilen hançerin dilinden söylese de daha genel ola-

rak direniş araçlarını bırakıp şehre yerleşenlerin dilini kaybettiğini, şehirleşmenin sisteme dahil olmayı gerektirdiğini betimlemiştir. Ama gene de bu belirlemeyi şiddeti simgeleyen hançerin dilinden değil de, aynı mücadeleyi simgeleyen araç olan kalemin dilinden verseydi sanıyorum daha anlaşılabilir olabilirdi.

Metnin sonlarına doğru Hançer, Celadet'e "benim kadrime bil, benden uzak kalma ve beni kendinden uzaklaştırma" diye tavsiyede bulunur. Metin biterken Hançer, Celadet'e nihai teklifini sunar. Hançer, Celadet'e biraz da küçümsemeyle "benimle kalemini sivriltme, lazım olduğunda beni düşmanlarına karşı kullan" der. Hançer bu üst perdeden konuşmasına son verirken Celadet, istemedim ki; Hançere yanıt vereyim demektedir. Ne var ki "hançerim benden bir şey duymak istemedi, kınına girip uzaklaştı" diyerek karşılıklı diyalogu sonuçlandırır. Eğer Hançer dinleseydi Celadet'in ona ne yanıt vereceğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Celadet usta bir geçiştirmeye başvurarak metninde hançerle şiddet konusunda polemige girmemiştir. Ne var ki aslında Celadet'in metninden sonraki yaşamını göz önünde tutarak Hançer'ine ne yanıt verdiğini bugün biliyoruz. Celadet kalan yaşamında Kemalist yönetimle sert bir mücadeleye girişti. Ne var ki Hançer'e uyarak kalem tutan eline silah almamıştır. Hançer'e yanıtını hem yaşamının bundan sonraki kısmıyla hem de yazdıklarıyla verdi.

Ne var ki hançer kişileştirmesiyle simgesel olarak şiddet eylemi Kürt modernleşmesi dahiline alınıp teorize edildi. Bununla bağlantılı olarak hem işlevsellik hem de anlamlandırma bağlamıyla şiddet Kürt modernleşmesinin rasyonel, modern bir aracı olarak tanımlandı. Her ne kadar şiddet fenomeni meşru müdafaa bağlantısıyla yedekte tutulma pozisyonunda karşılanmaktaysa da Celadet şiddetin yeni bir fonksiyonuna da göz kırpmaktadır. Buna göre şiddet sadece bizim fiziki varlığımızı korumak için gerekli değildir; şiddet aynı zamanda dilsel yani kültürel baskıya karşı da dili korumaktadır. Asimilasyon stratejisine karşı Celadet kalemine sarılma ile birlikte hançere tutunmayı da önermektedir. Hançer fiziki varlığı koruyacaktır ancak bununla beraber dilsel varlığımıza da bekçilik yapacaktır. Belli ki Celadet asimilasyon bağlamı içinde saklı sömürgeci şiddete karşı sadece kalemle mücadeleyi değil, kalemle hançerin eşgüdümüyle mücadele edilmesi gereğine dikkat çeker. Bu elbette Kürt modernleşmesinde yeni ve modern bir durumdur. Bu şekilde Celadet sömürgeci-baskıcı asimilasyon pratiğine karşı dili, şiddet marifetiyle koruma altına almayı düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle ulus devletin modernleştirmeci asimilasyon şiddetine karşı yine modern bir anlamla tanımladığı karşı bir şiddet ile mücadele edilmesini ifade etmektedir. Fiziksel olmayacak bir ulus devlet şiddetine karşı dahi Celadet şiddeti düşünebilmektedir. Bu elbette sıradan, bildik fiziki meşru

müdafa durumunu aşan bir bağlam taşımaktadır. Daha da önemlisi günümüze kadar devam edegelen “bir elinde kalem bir elinde kılıç” yani günümüzdeki anlamıyla “bir elde silah diğer elde kültür” siyasetinin temelleri bu dönemde atılmıştır. Her iki eldeki araçların sistemsel meşruluğu o dönemde inşa edilmiştir. Bir elde silah bir elde siyaset geleneği halen de Kürt modernleşmesinin başat simgeleridir. Ne var ki günümüzde Kürt modernleşmesinin silaha yani hançere gereksinimi kalmamıştır. Hatta bu enstrüman artık diğer eldeki kalem-siyasete dahi onulmaz zararlar vermektedir. Artık hançerle kalem sivriltilememektedir. Hançerle sivriltilecek kalemin sivriltilecek tarafı kalmamıştır. Şiddet artık kalemi tutan eli dahi kesme noktasına gelmiştir. Bu nedenle Kürt modernleşmesi içsel olarak şiddet geleneği ile hesaplaşmalıdır. Şiddet geleneğinin modernleştirici, rasyonelleştirici işlevi kalmamıştır. Şiddetin direnişçi Kürt modernleşmesini yöneten ve belirleyen bir performans olması özellikle de günümüzde bu modernleşme deneyiminin ütöpik alternatifliğine, kültürel üretimlerine, politik rasyonelliğine imkan tanımamaktadır. Direniş modernleşmelerinin şiddet fiziği olmadan sürdürülebileceğine dair pek çok deneyim yaşanmıştır. Ulusal kurtuluşçu paradigma da modernleşme aracı olarak hiç değilse bir süre şiddet geleneğinden rasyonelleşme ummuştur. Ne var ki bu modernleşmeler bir süre sonra şiddete veda edebilmiştir. Dahası direnişçi modernleşmeler zamanla güvenlik politikalarını farklı araçlarla da yönetebilmiştir. Kürt modernleşmesinin bu manada en büyük sorunu şiddetin yerine ikame edebilecek modernleştirici bir araç üretememesidir. Üretememesinin en büyük sebebi de bizzat şiddettir. Sonuç olarak şiddet pergelî ile bir direniş modernleşmesi ikame etmenin sonuna gelmiş bulunmaktayız.

Öte taraftan Celadet’in “Hançer” metaforunu Fanon’un¹⁴ “çakı”sıyla karşılaştırmak mümkündür. Gerçekten de Fanon, sömürgeci şiddetin kuşatıcılığına karşı koruma kalkanı olarak “çakı” ile dahi olsa mücadele edilmesi gerektiğini imler. Sömürgeci şiddetin simetrik şiddet gerçeğine, yerlinin asimetrik de olsa dahi şiddetle karşılık vermesini önerir. Bu şiddet hem korur, hem bilinçlendirir hem de özgürleştiricidir. Ne var ki “çakı” ile “hançer” düeti uzun sürmeyecektir. Zira Celadet’teki “hançer” fiziki varlığı ve kültürel varlığı yalnızca korur. Fanon’un “çakı”sı ise yerlinin hemen her şeyini korur, bilinçlendirir ve özgürleştirir. Celadet kalemin ucunu sivriltmek için Fanon ise kurtulmak-özgürleşmek için şiddete yönelir. Celadet modernleştirici bir paradigma ile ancak eğitim, bilgi ve mücadele

14 Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Yayınları, İstanbul, 2007.

ile bilinçlenip özgürleşileceği kanaatindedir. Bu karşılaştırmalı şiddet okumalarına Norbert Elias da dahil edilebilir. Elias'a göre "şiddet gerçeğinin devlet tekeline alınması uygarlık sürecini pozitif anlamda etkilemiş ve şiddetin tekelleşmiş hali bu sürecin önemli belirleyen gücü olmuştur."¹⁵ Celadet'in "hançer" metaforu esasında devlet tekeline alınmış, bir rejimin bekçisi haline gelen ve de halklar arasında eşitsiz olarak bir baskı aracı olarak kullanılan şiddet tekeline alternatif şiddet önermektedir. Celadet de Kürt modernleşmesini ve özellikle de kalemle kuyu kazarak inşa ettiği Hawar modernleşmesini koruma telaşına düşmüştür. Bu nedenle de şiddeti, kalemi ve bir bütün olarak Kürt modernleşmesini koruma kaygısıyla düşünmeye başlamıştır. Sonuç olarak şiddet çubuğu Kürt modernleşmesinin sadece koruma kalkanıdır. Bu yönüyle ulusal kurtuluşçu şiddet metafiziği izleğini takip etse de esas olarak şiddetin negatif modernleştirici dinamiğinin etkisi altındadır. Bununla beraber "yumurta kırılmadan omlet olmaz" repliğiyle kısaca tarif edilebilecek devrimci şiddet geleneğiyle de Celadet'in şiddet düşüncesi bağdaşmamaktadır. Onun önerdiği şiddet yumurtları kırmak değil aksine yumurtaları korumak temelli sınırlı muhafazakar bir gelenektir.

çarmıh : "modernleşmenin golgotha'sı"

Şiddetin teorik olarak gerekçelendirilmesi ve temellendirilmesi Kürt modernleşmesinin temel karakterini de belirlemiştir. Şiddeti bir modernleşme aracı olarak teorikleştiren ve kullanan Kürt modernleşmesi bu nedenle pek çok açıdan sorunlu bir durum yaratmıştır. Zira fiziksel şiddet üzerindeki mülkiyet veya mülkiyet talebi, modernleşmenin sadece belli bir işlevini oluşturmaz; aksine onun bütün işlevlerini en ince ayrıntıya kadar belirler. Bu nedenle Celadet'in koruma kalkanı olarak tarif ettiği şiddet çubuğu sadece Kürt modernleşmesine bekçilik etmemiştir. Kürt modernleşmesinin genel resmini dikkate alarak konuştuğumuzda şiddetin rasyonel ve modernleştirici bir araç olarak bu modernleşmeye dahiliyle birlikte bu modernleşmenin içeriği tamamen değişmiştir. Her ne kadar Celadet şiddetin yaratıcı yıkıcılığını önplanda tutup bunu tarif etse de zamanla şiddet aracı Kürt modernleşmesinin tüm kaynaklarına sirayet etmiştir. Yaratıcı yıkıcılık niteliği ile Kürt modernleşmesine dahil edilen şiddet fenomeni Kürt modernleşmesini belirleyen sistem kurucu bir özne haline gelmiştir. Böylelikle inşa edilmekte olan bir modernleşme sisteminin tali bir unsuru olarak düşünülen bir yardımcı obje zamanla bu sistemin temel belirleyeni olmuştur.



Şiddet resitalinin Kürt modernleşmesine yeni bir içerik ve fonksiyonla dahil edilmesi Kürt modernleşmesinin iktidar süreçlerini hem belirlemiş hem sorunlu hale getirmiştir. Örgütlenme modeli, mikro iktidar süreçleri benzeri temel performanslar hep şiddet tekeli ile bağlantılı bir hal göstermiştir. Bu bağlamda Kürt modernleşmesine otoriterizm de dahil edilmiştir. Otorite merakı yalnızca şiddetle bağlantılı değildir. Modernleşme sürecini yöneten merkezi ulus devletin yokluğu, orta sınıfın olmayışı, köylülük geleneğinin yaygınlığı, iletişim ve ulaşımın zorluğu gibi nedenler otorite inşasının zeminini hazırlamıştır. Merkezi devletin yerini çoğu zaman parti otoritesi almış, orta sınıfın yerini köylülük anlayışı canlı tutmuş bu iki hal de dikey örgütlenme için sağlam bir ortam sunmuştur. Ekonomik ve kültürel bir modernleşme ile de desteklenmeyen politik modernleşme sert bir çizgi disiplini yaratmıştır. Bunların toplamında ve sürekli savaş, olağan üstü koşulların yoğun etkisiyle Kürt modernleşmesi doğal olmayan bir şekilde gelişmiştir. Kürt modernleşme sosyolojisinin çoğulculuk ve çeşitlilik üreten bir dinamiklerinin olmaması bu doğal olmayan modernleşmenin sakat sonucudur.

Bununla beraber direnişin örgütlediği bir modernleşme periferisi söz konusu olduğu için Kürt modernleşmesi kapitalizme en az bulaşan modernleşme olmuştur. Kapitalizm araçlarının hakim devlet sistemi eliyle Kürtlere karşı sistemli bir şekilde kullanılması Kürtlerin kapitalizm ile tanışmasını baştan sakatlamıştır. Öte taraftan kapitalizmin ekonomik hammadde ihtiyacı Kürdistan'dan geçmediği için kapitalizmin merkezi ideolojisi ve sınıf yapısı Kürdistan'a girememiştir. Kürt modernleşmesi başlangıç koşullarında orta sınıfı olmayan bir modernleşmedir. Bu açığı köylülük gerçeği ile örtmüştür. Köylülük, kırsallık ve taşralılık direniş modernleşmesine sinerji katmıştır. Ne var ki kentleşme yoksunluğu direniş modernliğini oldukça kısır bir içeriğe hapsederken, çeşitliliği imkansız hale getirmiş, içsel disiplini de tetiklemiştir.

Beri yandan modernleşmenin sürekli kapitalistleşme ürettiği kuralı burada ke-sintiye uğramaktadır. Gerçekten de Cigerxwin'den başlayan 1960'lardaki hareketlerle devam eden bu tavır son büyük Kürt modernleşmesinin de temel rengini belirlemiştir. Anti-kapitalist tavrılı modernleşme ideolojileri pek az vardır.¹⁶

16 Sözelimi Samir Amin, Doğu toplumlarında modernleşme süreçlerinin aslında kapitalist dünya sistemine entegre olmayı telkin eden bir batı projesi olduğuna işaret ederken şüphesiz haklıdır (Samir Amin, *Değişim Halindeki Dünya Sistemi*, çev. Fikret Başkaya, Özgür Üniversite Yayınları, İstanbul, 2000). Ne var ki son zamanlarda epey canlanan bu telkinler hala Kürt modernleşmesinin anti-kapitalist damarını ele geçirememiştir. Kapitalizm süreçlerine eklenmeyen özgün modernleşmelerin başında Kürt Modernleşmesi gelmektedir.

Latin Amerika modernleşmeleri ile beraber bu boyut Kürt modernleşmesini de istisna bir modernleşme yapmıştır. Bu istisna damarına rağmen Kürt modernleşmesi bir “alternatif modernleşme” geleneği yaratamamıştır.¹⁷ Batı dışı toplumlarla örnek olabilecek bir modernleşme geleneği inşa edilememiştir. Böyle bir iddia olsa da bu kurumsallaştırılamamıştır. Kurumsallaştırılamadığı için özellikle popüler kültürün etkisiyle Kürdistan üretilen malların tüketici pazarı haline getirilmiştir. Bununla bağlantılı olarak da 1980 sonrası batıya yapılan Kürt göçü, Kürt modernleşmesini kapitalizme açık hale getirmiştir. Kürt modernleşmesinde burjuvazi eksikliği veya hiç değilse orta sınıf eksikliği hem göçün etkisiyle hem de değişen Türkiye koşullarıyla değişen bir durum yaratmıştır. Özellikle 2000’ler sonrası Kürt modernleşmesi bir orta sınıf yaratmıştır. Palazlanan bu orta sınıf Kürt modernleşmesini çoğulculaşırma işaretleri vermektedir.

Öte taraftan Kürt modernleşmesi üslup ve stil olarak tipik bir batı dışı toplum modernleşmesidir. Modern eğitim almış modern bireyler-aydınlar bu modernleşmenin de mottosudur. Kürt modernleşmesi bir aydın modernleşmesidir aynı zamanda. Aydınlanma epistemolojisini kavramış, modern okullarda eğitim gören bir aydın kuşağı bu projeye öncülük etmiştir. Ne var ki Cigerxwin, Osman Sebri gibi geleneksel-medrese eğitimi almış kişilerin modernleşme projesine öncülük etmesi özellikle not edilmelidir. Yine de bu modernleşme esas olarak aydın modernleşmesi olduğu için düşünsel kavrayış olarak elittir. Bu eksiklik son büyük Kürt modernleşmesinde de görülmemektedir. Aydınların kontrolünde bir toplumsal yeniden inşa olduğu için de esas olarak sorunlu bir modernleşmedir. Kürt modernleşmesinin çıkış koşulları bir alternatif arama ethosuydu. Türk modernleşmesi, Arap ve Acem modernleşmesine duyulan ağır bir tepki söz konusudur. Bununla bağlantılı Avrupa’nın politik modernleşmesinin siyasal sonuçlarına duyulan bir tepki de söz konusudur. Kamuran Ali Bedirhan, Cigerxwin ve günümüz modernleşirmecileri sürekli bu yöntem ve tutumları eleştirmektedir. Ne var ki bir yerde eleştirilen, şikayet edilen şeye sığınma hali de söz konusudur. Hem epistemolojik olarak hem de kültürel ve

17 Son zamanlarda Öcalan’ın katkılarıyla günümüz Kürt hareketinin literatürüne “kapitalist modernite” eleştirisinin girmesi de önemle zikredilmelidir. Bu türden karşıdan eleştiriler Kürt modernleşmesinin, belirtilen tamlamanın ilk kelimesi olan kapitalizmle uyumsuzluk mesafesini teyit etmektedir. Ne var ki tamlamanın ikinci sözcüğü bağlamında aynı mesafenin varlığı en hafif deyişle şüphelidir. Modernite eleştirisinin de bir tür modernite alameti sayıldığı bir sistemde mesafenin anlamı zaten tartışmalıdır. Öte taraftan Kürt modernleşmesi esas olarak varoluşsal düzlemde modernite eleştirisi üzerinden kendini tanımlayan, örgütleyen bir hareket değildir. Sadece kapitalleşmiş moderniteye konulmuş bir rezervden bahsedilebilir. Yoksa modernite karşıtı bir tutum henüz söz konusu değildir.

toplumsal olarak. Batılı sistemler sürekli eleştirildiği halde sistemsel çözüm yine eleştirilen araç ve sistemlerde aranmaktadır. Bu durum sadece Kürt modernleşmelerine has bir durum değildir. Partha Chatterjee ulusal kurutuluşçu tüm hareketlerin aynı şeyi tekrar ettiğine değinir.¹⁸

Günümüzde Kürt modernleşmesi bir yere kadar “parti modernleşmesi” özellikleri sergiler. Bu manada modernleşme süreci bizzat bir yer yurt işlevi görmektir. Ancak gene de modernleşmeyi ulus devlet veya paratoner merkezi güç olmadan mümkün kılan belki de tek modernleşme hareketidir. Ne var ki modernleşmenin bir yer yurt özellikleri sergilemesi bu ideolojinin de doğasına aykırıdır. Zira modernleşme bir yer yurt sağlayabilir fakat yer yurt olmaz. Modernleşme bir mekan değildir bir bağlantı noktası, iletken bir ara değişimdir yalnızca. Batıda modernleşmenin tarihi bir ölçüde ulusal burjuvazi ve merkezi ulus devletin tarihidir. Kürt modernleşmesinin tarihi ise büyük ölçüde ulus devleti inşa etmeye yönelen bir başkaldırı epiğidir.

Bugün Kürt modernleşmesinin eleştirisini yapmak Golgotha Tepesi’nden aşağı inmektir. Zira bugün Kürt modernleşmesi çarmıh seansını geride bırakmıştır. Kürt modernleşmesi artık ayaklarının üzerinde kendini üreten bir iç dinamizme kavuşmuştur. Ne var ki bu dinamizmin tek eksiği içsel eleştiri kanallarının halen kapalı tutulmasıdır.

18 Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Ehmedê xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü¹

Martin van Bruinessen

Üç yüz yılı aşkın bir zaman önce, Kürt şairi ve Müslüman ilim adamı Ehmedê Xanî, milliyetçi Kürtlerin milli destan saydığı şaheseri Mem û Zîn'i tamamladı. Bir yanıla Mem û Zîn, Kelile ve Dimne, Hüsrew ile Şirin ya da Yusuf ile Züleyha gibi Ortadoğu klasiklerinin motifinde, büyük ve trajik bir aşkın hikayesidir; gerçekten, Xanî eserinde büyük İranlı şair Ganjalı Nizâmî tarafından yazılan, Yusuf ile Züleyha'nın versiyonunu model almış görünmektedir. Bir başka seviyede, bu aşk hikâyesi, yazarın tasavvufi mesaj ilettiği bir kinayedir; eserin belli bölümleri, gerçekten belirgin bir şekilde, Xanî'nin mistik görüşlerini açıklar.² Eser, yirminci yüzyıl Kürtleri arasındaki ününü, yine de açıkça bir başka özelliğe borçludur: Bu, yalnız Kürt etnik kimliğiyle gururun değil, bir Kürt devleti arzusunun da güçlü bir ifadesi olarak okunabilmesidir. Xanî, eserini o zamanlar zarif bir edebi ifade için uygun görülen dil, Farsça değil Kürtçe yazdı. O, eserine Kürtlerin komşu devletler tarafından tabi kılınmasına, aralarında birliğin olmayışına, halkını birleştirecek ve eski fatihlerini dize getirmeye zorlayacak, bir Kürt kralın yükselmesi arzusuna dair yakarıyla başladı. Anlaşıldığı gibi birçok yirminci yüzyıl Kürtleri kendi duygularını, Xanî'nin satırlarında buldu ve milliyetçiliklerinin en az Xanî'nin zamanları kadar geriye giden, tarihsel köklere sahip olduğuna kanaat getirdi. Xanî, bir milliyetçi ilan edildiği için Kürt

1 Martin van Bruinessen, "Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü", *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar*, Abbas Vali (ed.), İstanbul, Avesta Yayınları, 2005, ss. 63-82. Bu makalenin önceki bir versiyonu İsveç'te Kürt Yazarlar Derneği tarafından 27 Mayıs 1995'te Stockholm'de organize edilen (Komela Niviskaren Kurd lif Swede), Xanî'nin *Mem u Zîn*'inin 300. Yıldönümünü Anma konulu konferansa sunuldu.

2 Bu eserde Tasavvufçu (Sufi) fikirler Muhammed Enwer Ali tarafından *Ahmad al-Khani:Falsafat al-tasavvuf fi diwanih "Mem u Zin"*, Jamiat al-Qaddis Yusuf, Ma'had al-Adab al-Sharqiyya tezinde, 1972'de analiz edildi. Bana bu çalışmayı gösterdiği için Malmisanij M.Tayfun'a teşekkür etmek isterim.

hareketi, üç yüzyıllık bir milli mücadele tarihi olduğunu iddia edebildi.³

ehmedê xanî bir kürt milliyetçisi miydi ve bir kürt devletini arzu etti mi?

Şüphesiz, Ehmedê Xanî'yi Kürt milliyetçiliğinin bir müjdecisi addetmek için sağlam sebepler var; aşağıda onun eserlerinin, özellikle Mem û Zîn'in, Kürt milli hareketinin kritik safhalarında nasıl önemli bir rol oynadığını göstereceğim. Ama ona bir Kürt milliyetçisi demek gerekir mi? Kanımca bu uygun değil ve Mem û Zîn'deki birkaç satırdan, Xanî'nin bir Kürt devleti düşündüğü sonucunu çıkaramayız.

Ehmedê Xanî'nin Kürt kimliğinin bilincinde olduğu, ondan gurur duyduğu ve edebi faaliyetini, Kürtlere bir hizmet olarak gördüğü doğrudur. Önceki yüzyıllarda, Kürt şair ve ilim adamları, genellikle kendilerini Farsça veya Arapçayla ifade etmişti. Bitlisli Şerefhan, reislik ve emirliklerin meşhur tarihi olan Şerefname'yi, (Mem û Zîn'den tam bir yüzyıl önce tamamlandı.) Farsça yazmıştı. Başka bir ünlü Kürt ilim adamı ve devlet adamı İdris Bitlisi (Geç dönem onbeşinci yüzyıl-erken dönem onaltıncı yüzyıl) de gerek Osmanlı yazılı tarih eserlerinde gerek resmi yazışmalarında olsun kendini, Farsça ifade etti.⁴ Kürtçede yazma fikri, belki de bu yazarların hiç aklına gelmemiştir; Farsça, sadece edebi amaçlar için en ince dil olarak düşünülmüyordu. Ayrıca İran kadar Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'da en eğitilmiş halk tarafından okunabileceğinden geniş bir potansiyel okuyucuyu garanti eden bir dildi.

Ehmedê Xanî, Farsça yerine Kürtçe yazma kararının, böyle geniş bir okuyucuya sahip olmayacağı, tek okuyucularının Kürtler olacağı ve büyük ilham kaynağı olan, Nizâmî Ganjavî'nin ününe hiç kavuşamayacağı anlamına geldiğinin, farkında olsa gerekti. O, Kürt kültürünün duruşunu, Kürtlerin komşularının gözlerinde yükseltmek amacıyla bilerek, Kürt dilini seçti. Kendi sözleriyle:

3 Örnek için bakın Ferhad Shakely, *Kurdish Nationalism in Mem u Zin of Ehmedi Xani*, İsveç (Uppsala), 1983; yeni baskı Brussels:Koerdisch Instituut,1993; Murad Ciwan, "Deura Ahmede Xani u Kurdevariya wi." Çıra, Hejmar 2 (Haziran 1995), s.13-29; Medeni Ayhan, *Kurdistani Filozof Ehmede Xani*, Ankara, 1996

4 Bitlis'te ünlü bir din alimi ve Sufi'nin torunu İdrisi Bitlisi, Osmanlı sarayında kıdemli bir yazıcıydı. Çok önemli Kürt yerel yöneticileri, Kürdistan'ın büyük bir bölümünün Osmanlı İmparatorluğuna katılmasıyla sonuçlanan Osmanlı-Safevi çatışmasında Osmanlı'nın tarafını tutmaya ikna eden oydu. Onun *Heşt Behişt* ve *Selimnamesi* devrin en önemli kronikleri arasındadır.

Da xelq-i nebêjîtin ku Ekrad
 Bê me'rîfet in, bê esl û binyad.
 Enwa'ê milel xwedan kitêb in
 Kurmanc-i tenê di bê hesê in

Ki eller demesin "Kürdler
 bilgisiz, asılsız ve temelsizdirler
 Çeşitli milletler kitap sahibidirler
 Yalnız Kürdler nasipsizdirler."

Xanî, klasik şiiri Kürtçe yazan tek şair değildi; kendinden önceki Feqiyê Teyran, Elî Herîrî ve Melayê Cizîrî'den bahseder; eserleri korunmadığından dolayı şu an unutulan birçok başka Kürt şair, yaşamış gibi görünmektedir. Ünlü Türk seyyahı Evliya Çelebi, 1660 civarında Amediye'yi bir ziyareti sırasında, Kurmanci dilinde etkili şiirler yazan, emirin sarayında yaşayan, düzinelerce ehliyetli şairin bulunduğu dikkati çekti. Evliya, o devirde canlı bir Kürt edebi faaliyetinin var olduğuna işaret ederek, bu şairlerden biri, Ramazan Efendi'nin ince bir qaside'sini aktarır.⁵

Kürt edebiyatının, onyedinci yüzyıl sırasındaki bu filizlenişinin sebepleri neydi? Bu sorunun basit cevapları yoktur ama muhakkak Ehmedê Xanî'nin şikayet ettiği, Osmanlı hakimiyetinden olduğunu tahmin ediyorum. İstanbul'da onaltıncı yüzyıldan itibaren Farsçanın yerini, aşama aşama saray ve kültürlü söylem dili olan Osmanlı Türkçesine bıraktığını görüyoruz. Bu örnek, Melayê Cizîrî ve Ehmedê Xanî gibi Kürt yazarları da kendi dillerinde bir edebi tarz geliştirmeye itmiş olabilir. Daha önemlisi, Osmanlı yönetiminin ilk yüzyılları, nispeten bir sükûnet ve denge dönemi getirdi. Kendilerini Osmanlılara tabi kılan Kürt yönetici aileleri, onlara sanat ve bilimin hamileri olma imkanını veren özerklik, güvenlik ve refahtan hoşlandı. Emirler ve Osmanlı valileri (beylerbeyi ve sancakbeyi) dahi genç Kürt erkeklerin, dini ilimler ve edebiyat öğrendiği medreseleri destekledi. Saray (dîwan) ve medrese, sanatın özellikle edebiyatın benimsendiği çevrelerdi ve doğal olarak dönemin Kürt şairleri, biriyle veya her ikisiyle ilişki içindeydi.

Bu bize, Xanî'nin iddia edilen milliyetçiliği sorusunu hatırlatır. Mem û Zîn'in

⁵ Evliya Çelebinin Amediye ve Güney Kürdistan üzerine notları eksik elyazmalarına dayalı *Seyahatnamesi*'nin yayımlanan baskısında gözükmemektedir. İstanbul Topkapı Kütüphanesindeki elyazmanın 4. cildindedirler. Bu notların açıklamalı bir baskısını hazırlamaktayım.

dibace'sinde (giriş) belli beyitler, adeta üç yüzyıl önce değil de erken dönem yirminci yüzyılın milliyetçileri tarafından yazılmış gibi modern bir tınıya sahiptir. Xanî, bir Kürt milli devletine çağrı yapıyormuş gibidir. Gerçekten, ben biz-zat bir süre, bu sözlerin Xanî'ye ait olmadığından, kanımca modern, çok son-raki bir metin yazarınca eserine ilave edildiğinden şüphelendim. Ama bu söz-ler, en eskisi 1731-32'de, yani modern milliyetçiliğin Ortadoğu'da ortaya çıkı-şından epeyce önce yazılmış, dokuz farklı elyazması metne dayanan, M. A. Ru-denکو tarafından hazırlanan, bilimsel baskıda da ortaya çıkmaktadır.⁶ Öyleyse onları yazan, Ehmedê Xanî'nin kendisi olmalıydı:

Ger dê hebuwa me padişahêk

.....

xalib nedibû li ser me ev Rom

Bizim de bir padişahımız olsaydı eğer

.....

bize galip gelmezdi şu Rom, ona yenilmezdik

Ve yine:

Ger dê hebuwa me ittifaqêk

Vêk ra bikira me inqiyadek

Rom û 'Ereb û 'Ecem temamî

hem'yan ji me ra dikir xulamî

tekmîl-i dikir me dîn û dewlet

tehsîl-i dikir me îlm û hîkmet

Olsaydı bir uzlaşma ve dayanışmamız eğer

ve hepimiz birbirimize itaat etseydik eğer

Rom, Acem ve Arapların hepsi

bize hizmetçilik ederdi onların hepsi

O zaman tamamlardık dini de, devleti de

ve elde ederdik bilimi de, hikmeti de⁷

6 Axmed Xanî'ye bkz. Mam i Zin. Kriticesky tekst, Perevod, predislovie i ukazateli M.B. Rudenko, Moskva. NAUK, 1962, s. 13-16

7 Modern kullanımıyla, devlet en yaygın kelimedir ama onun orijinal anlamı daha özelliksizdi. *Din u dewlet* ifadesi özel bir din ve devlete işaret etmez. *Din u dünya* benzer ifadesinde olduğu gibi ruhsal ve dünyevi işlere işaret eder.

Bunu; Türkler, Araplar ve İranlılar gibi diğer halklarınki varken neden halkının bir devleti yok diye üzülen bir Kürdün şikayeti olarak okumak, akla yatkındır. Bu yorumun yine de iki sorunu var. Bu devrin diğer kaynaklarından, genel olarak halkın kendini, günümüzdeki halkın ifadesiyle etnik grup veya millet olarak tanımlamadığını anlıyoruz. Ehmedê Xanî'nin "Rom, Arap ve Acem"i, devletler kadar çok etnik gruba sahip değil. Rom asıl olarak, Roma İmparatorluğu ve daha sonra onun doğu bölümü, Bizans idi; sonra isim onun hallefleri, Selçuklular ve Osmanlı devleti için kullanılırdı ve şimdi bazen Türkiye Cumhuriyeti için kullanılır -ama hiç sıradan Türkler için kullanılmaz.⁸ "Acem" terimi, Araplar tarafından, tüm Arapça konuşmayan halklar için kullanılırdı ve Osmanlı Türkçesinde özellikle Türkçe konuşanlar dahil her tür İranlı için kullanılırdı. Arap ve Kürt, (veya Kurmanc; Xanî her iki ismi de dönüşümlü kullanır) devlet değil insan topluluklarıdır ama onların, tamamen bugün bizim Arap veya Kürt milleti diye bahsettiğimizde, kastettiğimiz aynı halka işaret ettiğinden şüpheliyim. Daha önce başka bir yerde yazdığım gibi; o devirde Kürt terimi yalnız Kürt aşiretlere ve şehirli aristokrat seçkin sınıfın bir bölümüne işaret ediyor, aşiret olmayan köylü sınıfına işaret etmiyor gözükmektedir.⁹

İkinci sorun, devletlerin yapısıyla ilgili; Milli devletler fikri henüz ortaya çıkmamıştı, ne Asya'da ne de Avrupa'da. Ne Türk, Arap veya İran devletleri vardı, ne de onları kurma girişimleri. Mevcut devletler, dinsel kimliğe veya her ikisi de Türkçe konuşan ama etnik Türk dayanışmasına başvurmayan, Osmanlı hanedanı ve Safeviler gibi, bir krallık ailesine bağlılığa dayanıyordu. Bu devletler, çeşitli etnik özellikte idi ve şayet Ehmedê Xanî, bir Kürt Krala özlem duyarken bir devlet biçimini düşünüyorduyorsa onun devleti de kesin olarak bir milli devlet değildi, ancak, 'Rom û Erebe û Ecem temâmî, hem'yan ji me ra dikir xulamî' 'Osmanlı, Arap ve İranlıların hepsi bize hizmetçilik ederdi.' ifadesindeki bir başka çok-etnili devlet idi.

Milliyetçilik ile biz, Ernest Gellner'in ifadesiyle; "politik ve milli birimin ahenkli olması gerektiği politik ilke"yi anlıyorsak, o zaman Xanî, bir milliyetçi değildi.¹⁰ O, Kürtlerin bölünmesinden, aralarında anlaşmayı başaramayışlarından ke-der duyuyordu ve bu bölünmenin, onların birleştikleri, fethetmiş olabilecekle-

8 8 Çok iyi bilinen ifade, *Rome reş* ayrıca Osmanlı (veya Türk) devletine, özellikle de askeriyesine işaret eder. Onlara Reş (kara) denir çünkü geç dönem on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı taburlarının üniforma ceketlerinin rengi idi. (Bu bilgi için Naci Kutlay'a teşekkür ederim.)

9 9 Martin van Bruinessen, "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems", Philip G. Kreyenbroek & Stefan Sperl'de (ed.), *The Kurds: a Contemporary Overview*, London, Routledge 1992, s. 33-67

10 10 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983

ri, bir komşu devletin tebaları olarak yaşamasına sebep olduğunu görüyordu.

ehmedê xanî kimler için yazdı ve onu kimler okudu?

Xanî'nin Mem û Zîn'i, iyi bilinen ve popüler halk efsanesi Memê Alan'a (Ayrıca bazen Mem û Zîn diye bilinir.) dayanır ama ondan hem biçim hem içerik açısından çok farklıdır.¹¹ Xanî, temel hikâyede, sayısız değişiklikler yaptı, hikayeye üst üste sembolik anlam yükledi, mistik ve metafiziksel fikirler ve siyaset üzerine görüşleriyle zenginleştirdi ve Farsça mesnevi şiir formunda yazdı. Bu, onun ilk planda amaç edindiği okuyucunun, Memê Alan'ı nesilden nesile, elden ele do-laştırmaya devam eden, geleneksel hikaye anlatıcılarının ulaştığı kişiler değil, eserinin daha sembolik ve metafiziksel seviyelerini anlama kapasitesine sahip ve Xanî'nin başarısını benimsemek için Farsça edebi formlardan haberi olan, daha sofistike bir halk olduğunu ima eder. Bu okuyucu, oldukça sınırlı olsa gerekti ve belki de sadece emirliklerin saraylarında ve iyi medreselerde vardı.

Büyük elyazması koleksiyonlarda mevcut olan Mem û Zîn'in elyazmasının sayısı, oldukça kısıtlıdır. Rudenko, söylediği üzere, (Üçü Alexandre Jaba koleksiyonundan olan.) dokuz farklı elyazması buldu ve kullandı. Batı'da ancak bir avuç dolusu mevcuttur. Bu eserin ilk basılı nüshası görünmeden önce Kürt toplumunda, mevcut elyazmasının sayısını tahmin etmek zordur ama birkaç yüzden fazla olduğundan şüpheliyim. Eğer her kopyanın yirmiye yakın kişi tarafından okunduğunu varsayarsak Mem û Zîn'i okumuş insanların toplam sayısı, birkaç binden fazla olamaz. Belki bu tahminler bile hâlâ çok yüksektir.¹² Ancak matbaanın gelişinden sonra, Xanî geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı.

Xanî'nin okuyucuları, onun edebi armağanlarını benimsedi ama onun eserinde, sonraki nesillerin bulduğu, aynı politik mesajı okuduklarını ancak tahmin

11 Meme Alan'ın sözlü hikayesi ile Xanî'nin yazılı versiyonu arasındaki farklılıkların analizi için bkz. Michael I. Chyet, "And a thorn-bush sprang up between them." Studies on "*Mem u Zîn*" a *Kurdish Romance*, ph. Doktora tezi. University of California, Berkeley, 1991, s 52-62. Bugüne kadar Kürt sözlü geleneği üzerine en iyi araştırma olan, Chyet'in tezi Meme Alan'ın on sekiz farklı versiyonunu analiz eder.

12 Bu tahmini ilk beyan ettiğimde bazı Kürt arkadaşlar bana hararetle karşı çıktı. Diyarbakırlı bir kişi yalnız kendi ailesinde *Mem u Zîn*'in çeşitli elyazmalarının bulunduğunu ve komşularında da kopyalarının olduğunu önemle açıkladı; onun görüşüyle toplam sayı bu sebeple benim iddia ettiğimden çok yüksek olmalıydı. Bununla birlikte tahminimi savunmak adına bugün mevcut olan elyazmalarının birçoğunun gerçekten ilk baskıdan kopya edildiği söylenebilir. (Bu nedenle örneğin Mehmet emin Bozarslan'ın baskı ve çeviri için kullandığı elyazması.) Altta belirtceği üzere baskı büyük bir fark yaratır, çünkü kit- le üretimine imkan verir ve bir okuyucu kitlesi yaratır. Hala Mem u Zîn'in basıldığı güne kadar gerçek- ten popüler olmadığına inanıyorum.

edebiliriz. Erzurum'daki Rus konsolos Alexandre Jaba'nın ricasıyla 1850'lerde, Kürt edebiyatının ilk kısa incelemesini yazan, Mela Mehmedî Bayezîdî, Mem û Zîn'e kısaca 'bir aşk masalı' (kitêbekî aşiq maşûqan) der. O, Xanî'nin edebi yeteneğini metheder ve tüm Kürt yazarlarının en ünlü ve en değerli şairi olduğunu söyler -ama Xanî'nin edebi olmayan erdemlerinden hiç bahsetmez.¹³

xanî'nin fikirleri güneye yayılıyor: hacî qadîrî koyî

Belki de Mem û Zîn'deki milliyetçi mesajı tanıyan ilk kişi, Güneyli Kürt yazar Hacî Qadîrî Koyî (1817-1897) idi. Göreceğimiz gibi Hacî Qadîrî Koyî, hem Kuzey hem Güney Kürdistan'da, Kürt milli uyanışına büyük etkisi olan, bir anah-tar figür idi. O, Kürdistan'ın çeşitli yerlerindeki medreselerde eğitilen, bir feqh idi.¹⁴ Kürdistan'da, büyük değişimlerin meydana geldiği bir zamanda yaşadı; son Kürt emirliklerinin Osmanlı hükümeti tarafından ortadan kaldırıldığı zaman, genç bir adamdı. Aynı anda Merkez ve Güney Kürdistan'ın geniş bir bölümünü kontrol eden, Soran'ın son büyük hükümdarı, ünlü Rewandızlı Mir Muhammed'in (Mîrê Kor diye bilinir, 1814-1835) hükümetini, kişisel deneyimle tanımış olmalıydı. O, ayrıca 1840'larda kendini, Osmanlı hükümetinden hemen hemen bağımsız kılan ve Batı ve Merkez Kürdistan'ın büyük bir kısmını kontrolü altına alan, Botanlı Bedirhan Bey'in güç ve adaletine dair seyyahların anlattığı hikayeleri de duymuş olmalıydı. Yaptıkları eylemleri hâlâ hikaye anlatıcılarınca nakledilen ve hâlâ methiyelerine dair şarkıları ozanlar tarafından söylenen, bu son büyük Kürt hükümdarları, genç Qadîr üzerinde güçlü bir izlenim yaratmış olmalıydı. Yeniden organize edilen Osmanlı ordusunun elinde, son yenilgileri ve aşiretlerin birbiriyle sürekli çatışma halinde olduğu görülen, takip eden devrin asayişsizlik ve güvensizliği, Hacî Qadîr'da romantik bir milliyetçilik ve feodal geçmişin nostaljik idealleştirilmesi duygusunu geliştirdi.¹⁵

-
- 13 (Ehmede Xani) *Zehf ji xezeliyat u eş'aran u beyt bi zimane Kurmanci gotiye u di zimane Erebi u Farsi u Turki ji disan xezeliyat u eş'aran u ebyate zehf gotiye, u di "ulume fununan ji qewi mahir u sabihe irfan e u ji şu'erayêd Kurdistane hemuyan ji meşhur u fayıq e. Belki ji hemu şu'eran meqbul u Memdub e.* bkz. Alexandre Jaba, *Recueil de notices et de recits kourdes*. St. Petersbourg, 1860, s 15 Kürtçe metin.
- 14 Qanate Kurdo Koysancak, Xoşnaw, Serdeşt, Erbil, Kerkük, Süleymaniye, Mahabad ve Uşnuviye'deki medreselerden bahseder. Bkz. *Tarixê Edebiyata Kurdî-2* (Stockholm, Weşanen Roja Nu, 1985) s.18
- 15 Bu son büyük Kürt hükümdarları ve onların Kürdistan'ın büyük bölümlerini yönetimleri altında birleştirme çabaları üzerine, bkz. Dr. Celile Celil, *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Kürtler*, Ankara, Öz-Ge, 1992. Benim kitabım, Ağa, Şeyh ve Devlet, Londra, Zed Books. 1992, s. 175-82 ve 224-34. Kürt emirliklerinin ortadan kayboluşunun ve modern Kürt milliyetçiliğinin doğuşuna sevk eden gelişmeler zincirinin sonuçlarını açıklamaya çalışmaktayım.

Hayatının sonraki döneminde, önde gelen Kürt aileleriyle temas kurduğu İstanbul'a gitti. O zamanlar, eğitilmiş bir molla ve bir edip idi. Bedirhan ailesi, onu çocukların özel öğretmenini olarak işe aldı. Kendisi mütevazı bir kökene sahip Hacî Qadir, bu asil aileye hizmet etmekten, gurur duymuş gözükmektedir. Şiirinin milliyetçi boyutu, belki de Bedirhaniler ile bu ilişkisine çok şey borçludur; diğer yandan, Bedirhanilerin genç nesli, Hacî Qadir'in milliyetçiliğinden etkilenmiş gözükmektedir. Qanatê Kurdo'ya göre; Bedirhaniler yoluyla Hacî Qadirî Koyî, ilk kez Ehmedê Xanî'nin eseriyle karşılaştı.¹⁶ Onun kendi şiiri, açıkça Ehmedê Xanî'nin etkisini göstermektedir ve hakikaten Ehmedê Xanî, Kurmanci için ne ise Hacî Qadir da Sorani edebiyatı için o anlama gelir; o, milliyetçilerin sonraki nesillerinin her zaman ilham için başvurabildiği ve şiirlerini, kendi milliyetçi hislerini ifade etmek için aktarabildiği bir selef idi. Kürtçe yazar Xanî, Koyî için bir politik seçimdi; onun ima ettiği üzere, Kürt diline saygı duymadan, Kürt milleti gerçekte varsayılmaz çünkü Kürt toplumu, geçmişinin hatırasına sahip olmaz:

Kitêb û defter û tarîx û kaxez
Be Kurdî ger binûsraye zubanî
Mela w zana w mîr û padşaman
Heta mehşer dema naw û nişanî¹⁷

Kitaplar, raporlar, tarih kayıtları ve diğer belgeler,
Eğer Kürt dilinde yazılsa, o zaman
Mollalarımız, ilim adamlarımız, emir
Ve krallarımız Hesap Gününe kadar ünlü kalır.

Koyî, geçmişi idealize etti ve emirlikleri, Kürt tarihinin altın çağı saydı:

Hakim û mirekanî Kurdistan.
her le Botanewe heta Baban
yek be yek hefîzî şerî'et bûn.
Seyd û şêxi qewm û millet bûn.
Seyd û şêxekan le tirsî ewan
Munzewî bûn û zakirî Rehman.
Ew ke fewtan riyay ewan derkewt
Seyrî çon bûne pûş û agir û newt.



16 *Tarîxa Edebiyata Kurdi-2* s. 18. Koyî'nin medresede çalıştığı sırada Mem u Zin'i okuduğuna dair bir işarete hiç rastlamadım; muhtemelen o zamanlar sadece Kurdistan'ın kurmanci konuşan kısımlarında biliniyordu.

17 Amir Hassanpour'dan aktarılır. *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985*, San Francisco, Melten Research University Press, 1992, s. 93

Yekî lem lawe rû dekate 'Ecem,
Dûş lew lawe debne dujminî hem.

[...]

Kwa valîy Senenduc, begzadey Rewandîz?
Kwa hakimânî Baban, mîrî Cezîr û Botan?

[...]

Kwa ew demî ke Kurdan azad û serbexo bûn,
Sultanî mulk û millet, xawendî ceyş û 'îrfan?¹⁸

Botan'dan ta Baban'a kadar,
Kürdistan'ın hükümdarları ve prensleri,
her biri ayrı ayrı, Yüce Adaletin
muhafızlarıydı;
onlar halkın gerçek seyyidleri ve
şeyhleriydi. Onlardan korkan seyyidler
ve şeyhler, Merhametli'nin adını anarak,
dergâhlarına çekildi.

Ne zaman ki onlar [eski hükümdarlar]
öldü, ikiye bölünme peyda oldu;
görün nasıl da saman ve ateş ve yağ
gibi oldular.

Bu taraftaki biri İran'ın yanına geçer
ve o taraftakiler birbirinin düşmanı
olur.

[...]

şimdi nerede Senendec'in valisi,
Rewandîz'ın prensi?
Nerede Baban'ın hükümdarları, Cezîra
Botan'ın emiri?

[...]

Nerede Kürtlerin özgür ve bağımsız
olduğu zaman,
[Nerede] ordulara ve gizli ve özel
bilgiye sahip, toprağın ve halkın efendileri?

Bu şiir, büyük olasılıkla Hacı Qadirî Koyî, Mem û Zîn'i okuduktan sonra yazılmış gibi görünmektedir ve Ehmedê Xanî'nin etkisini hissedersiniz: Kürt aşiretlerinin, dinmeyen kavgasına dair aynı şikayet, bir Kürt hükümdara aynı özlem vardır. Bununla birlikte, bir fark vardır: Ehmedê Xanî, tüm aşiretleri birleştirebilecek, ideal Kürt padişahının var olduğuna, hiç inanmıyordu ama Hacı Qadir, Mîrî Kor ve Bedirhan Beg'in, (isimlerini belirtmese de) böyle padişahlar olduğuna inanıyor gibiydi. Öte yandan, Mem û Zîn'i, feodal toplumun bir eleştirisi olarak okumak olası ise de -Cezîra Botan emiri, her şeyin ötesinde, eser içinde zalim bir rol oynar- Koyî, Kürt emirlerine gururla dopdoludur. Ehmedê Xanî olayında, milliyetçilikten bahsetmekte tereddüt içindeyim ama Hacı Qadirî Koyî ile kesinlikle romantik ve idealist milliyetçiliğin gelişine şahit oluruz. Koyî, iddiayla Mem û Zîn'i 'milliyetimizin kitabı' saydı; göreceğimiz üzere, Kürt hareketinin gelişmesindeki çeşitli önemli anlarda; Mem û Zîn, milli sembol olarak, önemli bir rol oynadı.

mem û zîn yayımlanıyor

İlk Kürt mecmuası Kurdistan'ın doğuşu, çok önemli bir andı. İlk sayılarını, Kahire'de 1898'de yayımlayan Miqdad Midhat Bedirhan, Koyî tarafından eğitim verilen çocuklardan biriydi. Kurdistan'ın ikinci ve takip eden sayılarında, nitelikli edebiyatın Kürtçede yazılabileceğini göstermek amacıyla Mem û Zîn'den parçalar yayımladı. "Bu eserin parçalarını okudum ve Türk ve Arap ulema'ya tercüme ettim." diye yazıyordu ve "bu kitap kadar üstün bu türden bir kitabı, hiç görmediklerine hemfikir oldular."¹⁹ Miqdad Midhat tarafından kullanılan Mem û Zîn'in elyazmasının, Hacı Qadirî Koyî'ye ait olması ilginçtir. Öğretmenin anısına, Kurdistan'ın 3. sayısında, elyazmasının son sayfasında, Koyî'nin kendi eliyle yazmış olduğu Sorani şiirini yayımladı. Koyî, burada; Xanî'nin Kürt şiirinin temellerini atmasının yanı sıra kendini tek addediyor.²⁰ Bu iddia, bariz bir şekilde abartılmaktadır ama onun, Xanî'nin eserinin yayılmasında, faydalı bir rol oynadığını görürüz. Acaba Miqdad Midhat, Koyî'nin öğrencisi olmasaydı, Mem û Zîn, Kurdistan'da basılır mıydı?

Miqdad Midhat, Mem û Zîn'in tüm metnini, bir kitap olarak yayımlamak niye-

19 "Min ev kîteb carna bin ulemayen Tîrk u Ereba rexwendîye u tercume kîrîye, hemîya ji gotîye ku 've re de je ve kîtebe çetîr me nediye.'" Bkz. M. E. Bozarslan'ın yeni baskısı, Kurdistan cilt I., s. 127

20 Bu şiirin son iki beyti şöyle beyan eder, (s. 135-6 Bozarslan'ın Kurdistan baskısında) "bu kitaptan dolayı Soran ve Botan (Kürt Emirlikleri) diğer devletler arasında tanındı / Kürtler arasında Hacı ve Şeyh Xanî'den başka kimse şiir sanatının temellerini kurmadı." (Le mecmu'î duwel Soran u Botan / le sayey en kîtebe nasraue /Le kurdan xeyri Heci u Şex Xani /esasi nezmi Kurdî danenaue.)

tini beyan etti ama bunu yapma imkanı bulamadı. İlk tam baskısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşında çöküşünü takip eden, kısa bir dönem bir Kürt devletinin kuruluşunun mümkün görüldüğü yıllarda, Kürt hareketindeki diğer safhaya rastlar. 1918 yılındaki ateşkesi ve İstanbul'un İngiliz ve Fransızlarca işgalini takiben, Kürt aristokrat ve entelektüelleri, milliyetçi cemiyet, Kürdistan Te'ali Cemiyeti'ni kurdu. Bu cemiyet, biri eğitim ve yayın faaliyetlerine önem veren, Kürd Ta'mim-i Ma'arif ve Neşriyat Cemiyeti olmak üzere, çeşitli organizasyonlarla sıkı münasebete girmişti. Cemiyet tarafından, 1919'da yayımlanan ilk kitap, Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn'i idi. Bu, aslında KTMNC tarafından yayımlanan tek kitap oldu ve onun yayımlanması, belki de cemiyetin en önemli faaliyetiydi.²¹ Yaygın kanıya göre; bu baskının birçok kopyası, daha sonra yakıldı ama en azından birkaçı kurtarıldı ve birçok elyazması kopyaları hazırlandı.²² Belki de bu baskısından sonra Mem û Zîn, gerçekten Kuzey Kürdistan'ın her yanında tanındı.

Kürd Ta'mim-i Ma'arif ve Neşriyat Cemiyeti'nin bir üyesi bu bağlamda, önemle hatırlanmayı hak eder; çünkü o, yirminci yüzyılda, Türkiye'nin en orijinal ve etkili Müslüman düşünürüydü. Sa'id-i Nursi, İstanbullu Kürtler arasında medrese geleneğini temsil ediyordu. O eğitilmiş, açık fikirli ve hoşgörülüydü, ayrıca soydaş Kürtlerin eğitimi ile çok ilgiliydi. Sa'id'in biyografisi, Ehmedê Xanî ile erken bir bağlantıya işaret eder. O, Bitlis ve Van'daki çeşitli medreselerde okuduktan sonra Ehmedê Xanî'nin mezarının bulunduğu kasaba olan Bayezid'deki bir medresede, üç ay geçirdi. Bayezid'deki bu üç ay esnasında, gece gündüz, zamanının çoğunu, Ehmedê Xanî'nin türbesinde geçirdi. Bunu gören yerli halk Ehmedê Xanî'nin ruhunun, Sa'id'de tezahür ettiğine inandı ("Ahmed Hani Hazretlerinin feyzine mazhar oldu!").²³ Çok sonra o, bu devri eğitiminin en önemli safhası saydı. O, belki de resmi olarak Kürt hareketiyle, ilgisini kestikten çok sonra kendini çok güçlü bir şekilde, Ehmedê Xanî ile bir tuttu.²⁴

21 Kürt Ta'mim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti, üyeleri ve faaliyetleri üzerine, bkz. İsmail Gölbaş, Kürdistan Teali Cemiyeti, İstanbul, Doz, 1991, s. 77-81

22 Bkz. Shakely, Kurdish Nationalism..., s.2

23 Bu Said'in yetkili biyografisinde rapor edilir, *Bediüzzaman Said Nursi Hayatı*: Mesleki tercüme-i hali, İstanbul, Sözleryayinevi, 1976, s. 35 ve Necmeddin Şahiner'de nakledilir. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul, Yeni Asya Yayınları. 1974, s. 34-5.

24 Resmi biyografi Kürt hareketinde Said-i Nursi'nin rolü hakkında hemen hemen sessiz kalır. Bu görüş Ro-hat'ta Unutulmuşluğun *Bir Öyküsü: Said-i Kürdi* (İstanbul, Fırat Yayınları, 1991.) ve Malmisanij'de daha dikkate alınır, *Said-i Nursi ve Kürt Sorunu* (İstanbul, Doz Yayınları, 1991); daha yaygın olarak, başlıca nurcu hareketten ayrılan Kürt taraftarı bir grup tarafından yayımlanan aylık Dava mecmuasında dikkate alınır.

Türkiye’de, Kemalist hareketin zaferinin ardından, Kürdistan Te’ali Cemiyeti, faaliyetlerini geçici olarak durdurmak zorunda kaldı. 1922’den sonra onunla ilgili hiçbir habere rastlamıyoruz.²⁵ Açık bir şekilde Kemalistlerin karşısında yer alan Bedirhaniler de ülkeyi terk etti; geride kalanların çoğu, Kemalist otoriteler ile sorunlar yaşadı. Seyyid Abdulkadir, Şeyh Said isyanından sonra asıldı; Sa’id-i Nursi, hayatının büyük kısmını iç sürgünde geçirdi. 1927’de, Celadet ve Kamiran Bedirhan, o sırada Suriye’de yaşayan bazı diğer Kürt entelektüellerle beraber, yeni bir Kürt cemiyeti olan Hoybûn’u kurdu. 1932’de Bedirhan kardeşler, Kurmanci edebi yaşamının yeniden hayat bulmasının en ciddi ürünü, Hawar adlı önemli mecmuayı yayımlamaya başladı. Hawar, yazılı Kurmanci için standart oluşturdu; onun tanıttığı Latin alfabesinin biçimi ve katkıları olan Cezire diyalektinin farklılığı, Kurmanci yazımını standart haline getirdi.

Hawar’ın da Ehmedê Xanî’ye ilgi göstermesi, pek şaşırtıcı değildir. 33. sayısında (1 Ekim 1941), Herekol Ezîzan ismiyle yazan Celadet Bey, Xanî’ye ve Mem û Zîn’e aynı derecede önem verdiği, ‘Klâsîkên me’ (‘klasiklerimiz’) başlıklı bir makale yayımladı. Xanî’yi, kitabı hakkında Molla Abdurrahman Camî’nin iddiasıyla “O bir peygamber olmayabilir ama bir (kutsal) kitap yazmıştır,” (ne pêxember e, lê kitêba wî heye) dediği, Rumî ile kıyasladı. Celadet Bey’in iddia ettiği üzere, Xanî için daha iyi şeyler söylenebilir: “O sadece bir kitap yazmadı, o ayrıca bir peygamberdir de; Milli inancımızın bir peygamberi, ırkımızın doktrinlerinin peygamberi” (Belê Xanî jî xudan kitêb e. Lê xanî pêxember e jî. Pêxemberê diyanete me a millî, pêxemberê ola me a nijadîn). Mem û Zîn’in ancak kısa bir bölümü, Hawar’da yayımlandı ama birkaç yıl sonra İstanbul baskısının bir yeni basımı, Halep’te hazırlandı (1947).

Mahabad Cumhuriyeti, Xanî’nin Mem û Zîn’inin bir rol oynadığı, Kürt hareketinin tarihindeki birkaç önemli olaylardan biridir. Ama cumhuriyette aktif olan ve daha sonra Xanî’yi Güney ve Doğu Kürdistan’da tanıtan, cumhuriyetin düşüşünden sonra Irak’a yerleşen, şair Hejar idi.²⁶ Onun Mem û Zîn’in Sorani çevirisi, 1960’ta Bağdat’ta yayımlandı. Bu önemli bir tarihi çünkü hemen hemen Abdulkerim Kasım’ın krallığı devirmesini takiben Kürt hareketinin, Irak’ta bir

25 Göldaş, Kürdistan Te’ali Cemiyeti’nin resmi olarak (Osmanlı) İstanbul hükümetince Temmuz 1920’de yasaklandığını ama görünüşe göre varlığına son verilmeden önce 1922’ye kadar faaliyetlerine devam ettiğini belirtir. Göldaş age., s. 227-8

26 Hejar’ın tercümesi çıkmadan önce *Giw Mukriyani Mem u Zin*’in bir yeni baskısını yayımlamıştı. (Erbil, 1954 ve yeniden 1968) ama Kurmanci dilinde olduğu için Irak Kürdistan’ında yaygın olarak okunmuş olamaz.

kitle hareketi olarak doğuşuna rastlar. Çeşitli kişiler, bana; Hejar çevirisini okuduktan sonra Xanî'nin kendileri üzerindeki devasa etkisinden bahsetti.

Türkiye'de, 1960'larda Kürt hareketinin yeniden ortaya çıkışı, Mem û Zîn'in bir çevirisinin yayımlanmasına da damgasını vurdu. Mehmed Emin Bozarslan Türkçe çevirisinin yanı sıra, Latinleştirilen Kürtçeyle de yayımladı.²⁷ Bu, ilk değildi ama kesinlikle o yıllarda, Türkiye'de yayımlanan en önemli Kürtçe kitap ve büyük etki yaratmıştı. Çok az Kürt, o zaman Xanî'nin zor Kürtçesini anlayabiliyordu; belki de Bozarslan'ın Türkçe çevirisiyle bu baskı, eski baskısından çok daha geniş okuyucuya ulaştı. Bozarslan, politik olarak çok hassas bölümleri çıkarsa da, kitap kısa süre sonra yasaklandı ve otoriteler, bulabildikleri tüm kopyaları yok etti. Elinde kopyası olanlar, onu saklamak zorunda kaldı ve aslında birçoğu, 1971'in askeri darbesinden sonra korkudan, elindekileri yok etti.²⁸

XANÎ VE KÜRT ULUSU

Acaba Xanî'nin zamanında, bir Kürt ulusundan bahsetmenin bir anlamı olur mu? Sanmıyorum ama farklı görüşler olabilir. Avrupalı tarihçiler arasında, ilk Avrupalı ulusların ortaya çıkışıyla ilgili de geniş oranda farklı fikirler buluruz. Eski tarihçilerin bazısı, mesela Marc Bloch, Fransız ve Almanların 1100 civarında ulus olduğunu iddia ederken Johan Huizinga gibi diğerleri, bunun ondördüncü yüzyıldan önce olmadığına inanıyordu. Son dönemlerin bir tarihçisi Eugene Weber, 1900'lerde bile Fransızların ulus oluşundan, kesin bir şekilde bahsedilemeyeceğini gösterdi: Birçok Fransız köylüsü, o zamanlar kendilerini Fransız olarak düşünmüyordu, ancak kendilerini, köyleri veya bölgeleriyle tanımlıyordu. Ancak kitle eğitimi, genel mecburi askerlik ve milli radyo yayınları ile, yani devletin büyük gayretiyle köylü ulus olarak birleştirildi.²⁹ Milliyetçilik üzerine yazan bazı modern yazarlar, özellikle de Anderson ve Gellner, milliyetçilik ve modern ulusların ortaya çıkışının nispeten son dönemlerin fenomeni olduğunu vurguladı. Gellner, bunları sanayileşmenin başına ve köylerden kentlere göçlere bağlar, Anderson, kitap basımının ortaya çıkışına ve onun tabiriy-

27 Ehmedi Xanî, *Mem û Zîn*, Türkçesi: M. E. Bozarslan, İstanbul, Gün Yayınları, 1968.

28 Bozarslan'a karşı davanın görülmesi yıllar sonra onun heraatı ile son buldu. Bu, kitaba getirilen yasağın kaldırılması da demektir. Ve yeniden 1975'te yeniden basıldı.

29 Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen The Modernization of Rural France 1870-1914*, Londra, Chatto & Windus, 1979

le 'matbaa kapitalizmine' bağlar.³⁰ Her ikisi için de o, köy toplulukları ve milliyetçiliği mümkün kılan bölgeler arasındaki geleneksel bariyerlerin yıkılmasıdır.

Kitap basımının icadından önce, Anderson'ın savunduğu üzere ancak küçük bir seçkin sınıf, okuyup yazabiliyordu ve Avrupa'da onlar, uluslararası entelektüel dil olan Latince ile iletişim kuruyordu. Yazılan her kitabın ancak birkaç kopyası hazırlanırdı. Baskı tekniği, bir kitabın bir anda satılabileceği oranda çok kopyasının üretilmesini mümkün kıldı. İnsanlar, Latince'den çok Almanca ve Fransızca bildiği için yayıncılar, geniş kitlelere ulaşmak (ve daha çok satmak) amacıyla o dillerde kitap üretti. Latince, önemini yitirmeye başladı; yazılı iletişim, artık az sayıda yüksek eğitimli ve evrensel elit sınıfın imtiyazı değildi; onun yerine o, toplumun daha geniş tabakasını dahil etti; ancak o zaman aynı yazılı dili anlayabildiler. Aynı kitapları ve daha sonra aynı gazete ve dergileri okuyabilen insanlar arasında, onları diğer dillerin okuyucularından ayıran, yeni bir çeşit topluluğu, bir ulusu teşkil ettikleri, ortak bir şeylere sahip olduklarına dair uyanış gelişti. (Anderson bundan 'hayali cemaatler' diye bahseder çünkü insanların kafasında, yalnız cemaatler olarak vardır; birçok kişinin, birbirini iyi tanıdığı, geleneksel topluluklardan farklı olarak, ulusun üyeleri ancak diğer birkaç üyeyi bilir ve gerisini, kendilerine benzeyen insanlar olarak hayal etmek durumundadır.) Ortadoğu'da milliyetçiliğin ortaya çıkışı, Avrupa'daki aynı modeli takip etmedi ama Anderson'ın eseri, matbaanın rolünün, Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışında da ne kadar önemli olduğunu anlamamıza yardım eder.

Bazı tarihçiler ancak çeşitli sosyal sınıflar az çok birbiriyle bütünleştiğinde, uluslardan ve milliyetçilikten bahsetmenin, faydalı olduğunu vurgulamıştır. Bir 'milli' uyanış, ilkin bir toplumun üst sınıfları arasında ortaya çıkabilir ama o toplumun orta ve alt tabakası, o uyanışı paylaşmadığı sürece, bir 'ulus'tan bahsetmenin çok anlamı yoktur. Bu yüzyılın başlangıcında, İstanbul'da veya hatta yurtdışında eğitim görmüş ve Avrupalıların fikirlerinden etkilenmiş, çoğu aristokrat ailelerin üyeleri olan, Kürt milliyetçilerinin küçük bir grubu vardı. Onlardan biri olarak, Qadrî Cemîl Paşa, anılarında; Dünya Savaşı sırasında, milliyetçi idealleri için Kürt aşiret reislerinden destek bulmaya teşebbüs ettiklerini ama bir Kürt ulusu fikrinin, ağalar için hiçbir anlam taşımadığını, genel aşiretleri veya köylüyü yalnız bıraktıkları için hayal kırıklığına uğradıklarını yazar.³¹

30 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso Editions, 1983; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983

31 Zinnar Silopi (Qedri Bey Cemil Paşa), *Doza Kurdistan: Kürt milletinin 60 seneden beri esaretten kurtuluş savaşı hatıratı*, Beyrut, Stewr Basımevi, 1969, s. 38-39

Qadrî Bey ve arkadaşları, tesadüfen köylülerle konuşmayı, akıllarına bile getirmemişti ve onların, köylüleri Kürt olarak düşündüklerinden şüpheliyim. O şartlar altında, Kürtlere o zaman da bir ulus diye hitap etmenin, pek anlamı yoktur. Başka bir yerde, Kürtlerin daha sonra aşama aşama modern anlamda, özellikle köylülerin dahil edilmesiyle bir ulus olarak geliştiklerini göstermeye çalışmışım.³²

Birkaç yüzyıl geriye gidersek benzer şekilde, Ehmedê Xanî'nin 'Kürt'ten ve 'Kurmanci'den bahsettiğinde, kimi ve neyi düşündüğünü ve onları bir ulus olarak düşünüp düşünmediğini sorabiliriz. Kanımca, bu isimleri, bizim bugün kullandığımızla aynı şekilde kullanmadı; onun aşiret olmayan köylüleri, Kürtlere dahil etmediğinden hemen hemen eminim. Bundan başka, daha önce söylendiği gibi 'mîlel' ('millet'in çoğul hali) gibi Xanî tarafından kullanılan politik terimler, onun zamanında başka bir anlama sahiptir. Mem û Zîn'deki isim ve terimleri sanki her zaman, bugünkü anlama sahipmiş gibi yorumlamakla büyük ihtimalle Ehmedê Xanî'nin tam olarak ne söylediğini, yanlış anlarız. Diğer taraftan, her neslin okuyucularının, yazarın kendisinin hiç farkında olmayabileceği anlamlar, yeni anlamlar keşfedebilmesi, büyük edebiyatın tabiatında vardır.

sonuç

Sık sık milliyetçiliği yaratanın, milletler olmadığı, milleti yaratanın, milliyetçilik olduğu düşüncesi belirtilmiştir. Eğer Kürtler, şimdi bir ulusu teşkil ediyorsa bu, Kürt milliyetçi hareketinin başarılarından biridir. Yukarıda, Ehmedê Xanî'nin gerçekten, en azından terimin modern anlamıyla bir milliyetçi olmadığını savundum. Öte yandan, onun eserinin, özellikle de Mem û Zîn'in, haklı olarak ona 'Kürt milliyetçiliğinin babası' dedirtecek kadar, Kürt hareketinin gelişmesinin tüm safhalarında, bir rol oynadığını göstermeye çalıştım. Milliyetçilerin sonraki nesilleri, Ehmedê Xanî'nin eserinde, kendi fikirlerini keşfedebildi. Kürtçe de yayın yapmakla ilgili her yeni bir teşebbüste, yayıncı ve editörlerin, Mem û Zîn ile başlaması, tesadüf değildir. Böylece dolaylı olarak, Xanî, yaşayan bir yazı dili olarak Kürtçenin yeniden doğuşuna, çok büyük katkıda bulunmuştur.

Türk devleti de kendi tarzıyla Kurmanci edebiyatının yeniden doğuşuna katkı

32 Martin van Bruinessen, "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems", Philip G. Kreyenbroek ve Stefan Sperli'de (ed.) *The Kurds: a Contemporary Overview*, Londra, Routledge 1992, s. 33-67; aynı yazar, "Nationalisme Kurde et ethnicites intra-kurdes", *Peuples Méditerranéens*, no.68-69 (1994), s. 11-37

da bulunmuştur. Bozarslan'ın Mem û Zîn baskısını yasaklayarak, eseri Kürt kültürünün daha fazla sembolü haline getirdi. 12 Eylül 1980 askeri darbesini takiben Kürtçe kültürel ifadenin, Türkiye'de yeniden yasaklanması, birçok Kürt entelektüelini, Almanya ve özellikle İsveç gibi ülkelerde, politik sığınma arayan, politik mültecilere dönüştürdü. Burada, Kürtçe yazma ve yayın yapmalarını sağlayan koşullar mevcuttu. Hâlâ Türkiye'de olan ve yalnız Türkçe yazan kişiler, aşama aşama Kürtçe yazmaya geçti. Geçen 15 yıl içinde Kurmanci, modern bir yazı dili olarak gelişti; ve yazı kalitesi, dönem boyunca dikkate değer bir şekilde ilerledi. Şimdi aralıksız olarak, Kurmanci edebiyatının yapısı gelişmektedir ve Kurmanci okuyanların sayısı artmıştır. Mehmet Emin Bozarslan'ın Mem û Zîn'in, bu yıl yeni bir baskısını yayımladığında, önceki baskıların Türkçe çevirisini, çağdaş Kurmanci çevirisiyle değiştirmesi anlamlıdır! Eğer tüm Kürt yazarlar, Türkiye'de kalsaydı, belki de bunların hiçbiri olmazdı. Sık sık olduğu gibi devlet baskısı, yıkmaya çalıştığı şeyin güçlenmesine, bu olayda Kürt kültürünün güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Türkiyeli Kürtler, artık Ehmedê Xanî'nin tutkusunun ateşiyle (da xelq-i nebêjîtin ku Ekrad / bê merifet in, bê esl û binyad) Kurmanciyi, modern bir edebiyat dili olarak geliştirmeye çaba göstermektedir.

klaus schmidt ile söyleşi: tarih yazımına yeni şeyler mi ekleniyor?*

Hamit Kankılıç: *Merhaba Dr. Schmidt, sizinle bir arkeolog olarak çalışmalarınız ve özellikle şu an kazı yaptığınız yer, Göbekli Tepe hakkında bilgi almak ve buranın önemine dikkat çekmek istiyoruz. Başlangıç olarak, Göbekli Tepe ile ilgili bizi kısaca bilgilendirebilir misiniz?*

- * Neolitik döneme ait bir yerleşke olan Göbekli Tepe, Şanlıurfa'nın kuzeydoğusundaki Örencik Köyü yakınında ve Harran Ovası'nı kuzeyde sınırlayan dağ silsilesinin en yüksek mevkiinde yer almaktadır. Çok uzaklardan dahi fark edilebilecek yüksek ve belirgin bir noktada bulunan Göbekli Tepe, yüksek bir tepede yapılmış tapınaklardan oluşan, bir "kutsal alan"dır. Günümüze kadar yapılan kazılar sonucunda bir Neolitik Çağ yerleşkesi olduğu anlaşılan ve sadece akeramik (o dönem insanların çanak-çömlek yapmayı bilmemelerinden dolayı bu dönem, akeramik yani çanak-çömleksiz neolitik olarak adlandırılır) neolitiğe ait evreler içeren Göbekli Tepe, 11 bin yıl öncesine tarihlendiriliyor. İçerisinde birçok tapınak binası bulunan bu kutsal tepe; buluntular ve mimarisi bakımından, o dönemdeki insanların yaşam biçimi, sanatları hakkında bizlere bilgi vermektedir. Göbekli Tepe'de çalışmalarını yürüten arkeologlar, elde ettikleri buluntulardan ve verilerden yola çıkarak burada, yerleşik yaşama geçişte tanımsal ve ekolojik nedenlerin değil, dinsel törenlerin kalabalık insan gruplarını bir araya getirdiği sonucuna varmışlardır. Özellikle tapınak alanı, mimarisi ve içindeki steller, kabartmalar ve figürler bu tezi doğrular niteliktedir. Göbekli Tepe kazı alanı, 1963 yılında yapılan yüzey araştırması sırasında, arkeolojik buluntu yeri olarak belirlenmiş ancak önemi anlaşılamamış ve yüzeyde bir kısmı görülen neolitik dönem buluntuları fark edilememiştir.

Göbekli Tepe'deki kazılar, 1995 yılında Klaus Schmidt tarafından başlatılmış ve başlangıcından beri kendisi tarafından yürütülmektedir. Almanya Erlangen Üniversitesinde öğretim görevlisi olan Profesör Klaus Schmidt, Göbekli Tepe'nin önemini 1994 yılında yaptığı ziyaret sırasında fark etmiş ve araştırma projesini geliştirmiştir. Şu an, sular altında kalan Nevalı Çori kazısını gerçekleştirmiş olan Harald Hauptmann ise, Alman Arkeoloji Enstitüsü Müdürü olarak bu projeyi desteklemiş ve ekip üyesi olarak adı geçmiştir ancak faal olarak Göbekli Tepe projesinde yer almamıştır. Göbekli Tepe kazısı 1995 yılından 2006 yılına kadar Alman Arkeoloji Enstitüsü ve Şanlıurfa Müzesi ortak çalışması olarak, Klaus Schmidt tarafından yürütülmüştür. Klaus Schmidt üniversite öğrenimini Almanya'da sürdürdüğü sırada Yunanistan ve Mısır'da çalışmalar yapmış ve üniversite eğitimini tamamlayarak, ekip üyesi arkeolog olarak, Mısır, Ürdün ve Türkiye'de çalışmalarını devam ettirmiştir. Halen Türkiye ve Ürdün'de kazı başkanlığı yapmaktadır. 2006 yılından itibaren kendisine T.C. Bakanlar Kurulu kararı ile kazı başkanlığı verilmiştir. Prof. Dr. Klaus Schmidt ile bu söyleşiyi Şanlıurfa'da gerçekleştirdik. Söyleşinin Almanca'dan Türkçe'ye çevirisi ise Zuhal Gün tarafından yapılmıştır.

Klaus Schmidt: Tabii ki. Göbekli Tepe Taş Devri'ne ait kutsal bir dağ yeridir. Avcı ve toplayıcı (koleksiyoncu) kültürün, çiftçi kültüre geçmekte olan sürecini anlatmaktadır. Bu bölge dünyaca bilinen bir yer olma ayrıcalığına sahiptir. Bunun nedeni ise, Göbekli Tepe'nin özgün bir mimariye sahip olması ve en önemlisi de, eşi olmayan bir kutsal tepe olmasıdır. Ve bu yer, bizim bulmamızdan önce, böyle bir beklenti içine girmediğimiz bir bölgedir.

Hamit Kankılıç: *Göbekli Tepe'de, kazı çalışma alanlarında, başka tabakalara ve diğer dönemlere ait bilgiler bulabildiniz mi?*

Klaus Schmidt: Hayır. Göbekli Tepe sadece akeramik neolitik dönemine ait tabakalardan oluşmaktadır. Bunlar tabii ki iki ayrı devire derecelendirilmiştir. İlk devir 10. binyılın ortalarına ait ve ikinci devir ise 9. binyıla aittirler. Daha sonraki tabakalar mevcut değildir. Yani akeramik neolitik dönemden sonraki tabakaların bulunmaması demektir. Tek istisna olarak tepede bulunan İslami kutsal yerdir. Fakat bunun tepedeki harabeler ile ilgisi yoktur. Ve diğer bir istisna ise, antik (eski) döneme ait olan bir gözcü kulesidir. Bu kule Fırat Nehri'nin sınırındaki kuzeydeki yaylada bulunmaktadır, fakat Göbekli Tepe ile ilgisi yoktur.

Hamit Kankılıç: *Urfa'da çalışma kararınızı neye bağlıyorsunuz?*

Klaus Schmidt: Göbekli Tepe ve Urfa'da çalışma sebebim, Nevali Çori ile ilgilidir. O dönemde Heidelberg Üniversitesi'nden Harald Hauptmann'ın yönettiği kazı çalışmalarında görevliydim. Burada Urfa Müzesi'nden Adnan Mısır ile ortak bir çalışma yapıyorduk. Bu kazı çalışmasında on yıla kadar bir süre çalıştım. Benim çalışma ve araştırma temamın içeriği bunla ilgilidir. Dolayısıyla buradaki çalışmadan fazlasıyla sorular doğdu. Ve bu sorularda aradığım cevapları, Göbekli Tepe'nin keşfedilmesinde buldum. Yalnız bu tesadüf bir keşif değildi. Beni Göbekli Tepe'ye süren şey, daha çok önceki yıllarda yaptığım ön çalışmaların meyvesidir diyebilirim. Bu alanın diğer yerlerden daha büyük önem kazanan bir yer olduğunu anladım. Böylelikle bütün bilimsel araştırma faaliyetlerimi buraya taşıdım ve kendimi bu alanda yoğunlaştırdım.

Hamit Kankılıç: *Nevali Çori'nin şu an sular altında olduğunu biliyoruz. Orada yıllarca çalıştınız ve 1995' den beri çalışmalarınızı Göbekli Tepe'de yürütüyorsunuz. Bize Nevali Çori ve Göbekli Tepe arasındaki farklılıklardan bahsedebilir misiniz?*

Klaus Schmidt: Evet, bunu en iyi şekilde anlatabilirim. Çünkü Nevali Çori'deki tüm kazı çalışmalarında bulundum ve Nevali Çori'yi çok iyi tanıyorum. Burası, Fırat Nehri'nin yakınlarındaki Samsat'da bulunan, dini yapısı olan bir yer-

leşim alanıdır. Nevali Çori; bir avcı ve toplayıcı grubun, yerleşim bölgesidir. Bu, aynı zamanda yeni bulgu, yeni bir keşifti. Bu bölge, buraya yerleşmiş avcı ve toplayıcıların tapınma yapısı da olan bir yerleşim yeri konumunda. Bu tapınma, yapının kendisini diğer yerleşim evlerinden farklı kılmakla birlikte büyüklük olarak mütevazı kalmakta. Göbekli Tepe ise; buna nazaran yerleşimi olmayan, bir çok tapınma yapısı olan anıtsal bir alandır. Yani salt kutsal bir yerdir. Şöyle anlaşılabilir: Nevali Çori bir yerleşim bölgesi, Göbekli Tepe ise kutsal alandır.

Hamit Kankılıç: *Urfa ve civarında başka neolitik alanlar var mı? Bununla ilgili yüzey araştırması, incelemeler yaptınız mı?*

Klaus Schmidt: Tanınmış bir kaç tane var. Ve muhtemelen keşfedilmemiş olanlar da tabii ki. Ben çalışmalarımı Göbekli Tepe'ye konsantre ettim ve başka yerlerde yüzey araştırmaları yapmadım. Bu konu diğer meslektaşlarıma aittir diye düşünüyorum. Bizim Göbekli Tepe'de yeterince kapsamlı çalışmalarıımız var zaten.

Hamit Kankılıç: *Biliyoruz ki Mezopotamya, insanlık ve uygarlık tarihi açısından önemli bir coğrafya. Tarih öncesi devirleri ve yazının bulunmasıyla taş ve tabletler üzerinde insanlığa yazılı miras bırakan uygarlıklara ev sahipliği yapmış. Daha önceden yapılmış ve halen devam eden kazılar ile buluntular teminde, ortaya çıkan neolitik dönem ve yerleşmeleri açısından, Mezopotamya'nın yeri ve önemini bize anlatır mısınız?*

Klaus Schmidt: Dünyada böyle birçok bölge vardır fakat bunlar birbirinden bağımsız olarak neolitik döneme geçiş yapmışlardır. Oradan avcı ve toplayıcı kültürün çiftçi kültürüne dönüşümlerini yerine getirmişlerdir. Asya'da ilk olarak bu dönemin dönüşümüne rastlanan bölge burasıdır ve bunu gözler önüne süren süreç, milattan önce 10. ve 9. yüzyıla rastlamaktadır. Bu bölge, eski dünya için büyük bir anahtar rolü oynamaktadır. Çünkü buradan yola çıkarak, bizim terimimize göre neolitik paket, buradan yola çıkarak eski dünyada kendisini yaygınlaştırmıştır. Bundan dolayıdır ki bu bölge, eski dünya tarihi açısından son derece önemlidir.

Hamit Kankılıç: *Göbekli Tepe ile birlikte yeni ve farklı şeyler ortaya çıkmaktadır. Arkeoloji bilimi ve neolitik dönem açısından, daha doğrusu insanlık tarihi açısından, Göbekli Tepe'nin rolü nedir?*

Klaus Schmidt: Evet, bizim şu anki çalışmalarımızın sebebi bu durumu açığa kavuşturmaktır. Müteveffa Fransız meslektaşım Jaques Coveau, (ki kendisi Göbekli Tepe'yle tanışmamıştır), avcı toplumun çiftçi kültüre geçişindeki sürecin-

de, dinin ve dinsel olayların öneminin çok büyük rol oynadığının, bizim önceleri düşünemeyeceğimiz kadar farkına varmıştır. Bizim şimdiye kadar görebildiğimiz de budur. Göbekli Tepe'ye bu değişimde biçilen rolün önemini vurgulamak gerekir. Ayrıntılardaki çalışmalarımız sürmektedir. Özel olarak neticeleri görmek, şu anki araştırmalarımızın temelidir.

Hamit Kankılıç: *Şimdi siz bu söylediklerinizle, bugüne kadar öğrendiklerimizi değiştirmektesiniz. İnsanlar önceleri büyük gruplar halinde bir araya gelmişler. Bunu hayatlarını sürdürebilmek için yapmışlar. En önemli etkenler ise, yaşam koşulları ve korunmaydı. Şimdi insanların bir araya gelme sebebinin tapınma ve inanç amaçlı olduğunu mu söylüyorsunuz?*

Klaus Schmidt: Evet. Korunma etkeni daha sonraları ortaya çıkmıştır. Savaşların ortaya çıktığı dönemlerde, insanın kendisini diğer halklara ve güçlere karşı savunmasında oluşmuştur. Avcı ve toplayıcı dönemde ise, yani eski taş devrinde, bu tür savunmaların var olmadığını savunuyoruz. Bu tür karşılaşmaların ve bu denli organize içinde olduğunu zannetmiyoruz. O dönemlerdeki insan kendini komşusundan, diğer insanlardan koruma duygusuna sahip değildi, fakat kendisini hayvanlardan koruması gerekiyordu. Bu tür hayvanlardan korumaları da küçük gruplarla başarabiliyorlardı. İnsanoğlu yarattığı silahlar ile kendisini hayvanlardan üstün kılabilirdi. O döneme ait insanların buluşma sebepleri korunma amaçlı değildi. Daha çok, o olağanüstü şöenlerde buluşmaydı. Bu şenliklerin arka planı ise dini içeriklidir. Bunu böyle görebiliriz. İlk toplumlarda bu tür buluşmaların, sadece neşe ve sevinç için olmadıklarını, daha çok dini sebeplerden ötürü olduklarını görebiliriz.

Hamit Kankılıç: *Bizim şu ana kadar neolitik döneme ait bilgilerimiz, o dönem insanının yerleşime doğru eğilimiyle birlikte mimarinin gelişimi ve ardından yavaş yavaş hayvanların evcilleştirilmesi sürecinin söz konusu olduğu yönündeydi. Fakat son araştırma sonuçları şunu göstermektedir ki, tapınma, inanç isteği umduğumuzdan da daha çok büyük bir rol oynamıştır, öyle mi?*

Klaus Schmidt: Neolitik çağın tanımı, besin üreten toplum anlamına gelmesidir. Bu, bir toplumu neolitik toplum yapması için gerekli olan baş unsurlardan birisidir. Yerleşim ve mimari konular ise, bu unsurun yanında yürümektedirler. Bunlar dönemin sürecindeki olgulardır, fakat neolitik dönemi tanımlayamazlar. Bizim şu an gördüğümüz, esas avcı ve toplayıcı toplumun, Fırat ve Dicle etrafında yerleşim kurmuş olmasıdır. Çünkü burada mimarilerini geliştirmeye başlamışlardır. Ve burada doğup gelişen mimari ise dini boyutta gerçekleşmiş ve dinden beslenmiştir. Bununla birlikte mimarilerinin oluşumu, toplum-

sal güç ve verimliliği beraberinde getirmiş, bundan dolayı hayvan ve bitkilerin evcilleştirilmelerini de sağlamıştır. Çünkü bu etkenler insan topluluğunun yaşam kaynağını sürdürebilmeleri için gereklidirler.

Hamit Kankılıç: *İnsanlığın inşa edilen en eski tapınaklarını bulduğunuzu söylüyorsunuz. Neolitik Çağ'dan kalma, tapınma amaçlı törensel alanlara ait mimari kalıntılar, dikili taşlar ve üzerindeki kabartmalı yabani hayvan ve bitki figürlerinin bulunduğunu biliyoruz. Tapınak alanında bulduğunuz, insan ve hayvan yüzlü ritüel araçları, sütunlar bu tapınağın önemini vurgular nitelikte. Bize bulduğunuz bu tapınak alanını ve buluntularını biraz anlatır mısınız?*

Klaus Schmidt: 1995 yılından itibaren aralıksız sürdürülen kazılar sonucu elde edilen verilerin gösterdiği, Göbekli Tepe'nin günümüzden yaklaşık 12.000 yıl öncesine tarihlenen, avcı toplayıcı insanların yarattığı bir kült merkezi olduğu bilgisidir. Son avcılarının buluşma merkezi olarak tanımlanabilecek bu eşsiz tapınaklar dağı, arkeolojik araştırma tarihinde neolitik dönem için düşünülen modelleri, teorileri alt üst eden verileri günümüze ulaştırmaktadır. Üretime geçiş aşamasına yakın olan son avcı grupların anıtsal mimarilerini ve gelişkin sembolik dünyalarını bu dönem için beklenmedik bir düzeye ulaşmış bir kültürü bize iletmektedir. Göbekli Tepe, çapı 30 metreye ulaşan yuvarlak ve oval planlı, sayısı yirmiyi bulan yapılardan oluşur. Bunlardan altı tanesi kazı sırasında ortaya çıkarılmış, diğerleri jeomanyetik ve jeoradar yöntemleriyle yapılan ölçümler sonucunda belirlenmiştir. Bu ölçümlerle elde edilen sonuçlar Göbekli Tepe'nin 12.000 yıl öncesinin büyük bir buluşma merkezi olduğu, günlük yaşama yönelik mekânlarla değil, törensel amaçlı inşa edilmiş, anıtsal yapılarla kaplı olduğu görüşünü desteklemiştir. Yuvarlak planlı söz konusu yapıların merkezinde, iki tane serbest duran, boyu 5 metreyi bulabilen kireçtaşından şekillendirilmiş T biçimli dikilitaşlar bulunmaktadır. Aynı formda ama daha küçük boyutlu dikilitaşlar ise, yapı duvarlarının iç çeperlerine, merkez iki dikilitaşa yönlendirilmiş olarak yerleştirilmiştir. Dikilitaşların üzerlerinde kabartma tekniğinde yapılan hayvan motifleri ve çeşitli soyut semboller bir tür haberleşme sisteminin kalıntılarını, 12.000 yıl öncesinin sembolik dünyasını, hafızasını, mesajlarını bugüne ulaştıran bulgulardır. Göbekli Tepe'nin anıtsal yapıları, onu yapan neolitik dönem insanları tarafından bilinçli olarak doldurulmuştur.

Hamit Kankılıç: *Bu bölgeye yerleşerek tapınaklar inşa eden insan grubunun sosyal yaşantısını nasıl düşünebiliriz?*

Klaus Schmidt: Olasıdır ki, burası çeşitli bölgelerden ve değişik yerlerden gelen yerleşmiş avcı grupların buluşma yeri, toplantı merkezi olarak görülmek-

tedir. Burada buluşup büyük şölen/şenlikler yapmışlardır. Olağanüstü şenlikler düzenlenmiş ve bunlar bir gün değil, büyük bir ihtimalle haftalarca sürmüştür. İnsan sayılarını göz önünde bulundurursak, bu buluşmalarda, birlik beraberlik ve dayanışma içerisinde bu tür çalışmaları gerçekleştirme olasılığı yüksektir. Tonlarca ağırlıkta olan dikilitaşların üretimi, bunların taşınmaları ve bunların taş dairelerine yerleştirilmiş olması bu olasılığı güçlendirmektedir.

Hamit Kankılıç: *Göbekli Tepe ile ilgili son durum, arkeolojik araştırmalarıңызda hatta arkeoloji dünyasında herhangi bir değişikliğe sebep oldu mu?*

Klaus Schmidt: Bizim başladığımızdan beri aynı sonuçlara vardığımızı söyleyebilirim: Göbekli Tepe, kutsal bir mekandır. Bu genel anlamda araştırma tarihinde de böyledir. Yani bu resmin çok fazla değiştiğini söyleyemem. Resim 360 derece dönmemiştir. Ancak şunu belirtmek gerekiyor ki, eğer bu olayı bir ansiklopedi olarak var sayarsak ve dünya tarihinin yirmi ciltten oluştuğunu düşünürsek, o zaman eski taş devri çağın ve neolitik çağın arasına 21. cilt olarak yerleştirebiliriz. Göbekli Tepe'nin önemi, bu yeni cildin var oluşundan habersiz ve beklenmedik bir şekilde, bu geçiş dönemini bize, beklediğimizden de daha renkli bir şekilde aktarmasıdır.

Hamit Kankılıç: *Araştırmalarınızın ve kazılarınızın sonucu olarak, Göbekli Tepe'de yeni bilgi ve buluntuları ortaya çıkardıktan sonra, dünya bilim insanlarının ve arkeologların, Göbekli Tepe hakkındaki düşünce ve tepkileri nasıl oldu?*

Klaus Schmidt: Evet, şu an genel olarak bölgenin anıtsal oluşunun bir şaşkınlığı var. Ve bölgedeki keşiflerin sonucunda ortaya çıkan bilgiler, giderek de meslektaşlarımla teorilerinin, modellerinin, düşüncelerine bir giriş sağlıyor. Bu dönemle ilgilenen bir diğer güncel Göbekli Tepe karşıt çalışması bulunmamaktadır. Göbekli Tepe'nin rolü apaçık ortadadır. Çoğunlukla bizim modellerimiz alınmaktadır. Çalışmalarda karşıt görüşe ait bilimsel açıklamalar yoktur. Her yerde böyle kabullenilmektedir. Göbekli Tepe kazı çalışmaları sonuçları tarafımdan yazılan otuzun üzerinde bilimsel makale ve 2006 yılı Ocak ayında Almanya' da (*Sie bauten die ersten Tempel: Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*), Türkçesi ise 2007 yılında Arkeoloji ve Sanat Yayınları tarafından yayınlanan, *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe: En Eski Tapınağı Yapanlar* adlı kitabımda tanıtılmaktadır. Bu bilimsel yayınların yanı sıra, Göbekli Tepe'nin artan popülerliği güncel yayınlara da yansımış, kazı sonuçları sayısı ellinin üzerinde bulunan, yerli ve yabancı basın organlarında yayınlanan gazete ve dergi makalesine konu olmuştur. Bu popüler yayınlardan en önemlilerinden biri Almanya' da yayınlanan *GEO* dergisinin 2007 yılında Gö-

bekli Tepe'ye ayırdığı kapak dosyasıdır. 2009 yılında da Göbekli Tepe yerli ve yabancı yayınlara konu olmuştur. Bunlardan ilk göze çarpanları üç Amerikan dergisinde *Smithsonian*, *Archaeology* ve *Saudi Aramco* dergilerinde yayınlanan makalelerdir. Bunlardan son ikincisinde Göbekli Tepe kapak konusu olarak ele alınmıştır. Her üç derginin yazar ve fotoğrafçıları kazı ekibimizi ve kazı alanını çalışmalarımız sırasında ziyaret ederek gerekli bilgileri almışlardır.

Hamit Kankılıç: *Türk arkeolog ve tarihçilerinin, sizin çalışmalarınız hakkındaki görüşleri nelerdir? Çalışmalarınız kabul gördü mü, veya itirazlar oldu mu? Ya da sonuçları itibari ile bu yeni tezleri konuşmak henüz erken midir?*

Klaus Schmidt: Hayır, hayır konuşmak için erken değildir. Belki önceleri, yani ilk çalışma yıllarında 1995'lerde ilk kampanyalarımızı yaparken, benim o dönem, bu konu ile ilgili yorumlarımdan habersiz olmaları olasıdır. 1995'te bu kut-sal 'tapınaklar dağı' bulup keşfettik. Daha sonraki yıllarda meslektaşlarımızın ve çevremizin de bu buluştan ne kadar anlam çıkardıklarının farkına varmışsındır. Meslektaşlarım arasında bu buluşun sonuçları itibari ile, karşıt görüşte olduklarına rastlamadım. Sadece ayrıntılardaki sorularında herhangi bir değişiklik olmasının ihtimali vardır. Fakat genel olarak konu ile ilgili pek fazla farklı görüş yoktur. Onlar da bu yeri görmeye geliyorlar ve hayretler içerisinde, burada bulunan insanlık tarihine ait anıtı gözlerinin önünde serili buluyorlar.

Hamit Kankılıç: *Bir arkeolog ve araştırmacı olarak bizlere neler söylemek istersiniz? Sürmekte olan araştırmalar ve sonuçlarınızın bizim şu anki bilgimizi tamamen değiştirecek midir?*

Klaus Schmidt: Hayır, bilgimizi değiştirmeyecek. Söylediğim gibi, değişen bir şey yok. Bizim bildiğimize bir bilgi daha eklenecektir. Bizim şu ana kadar bildiğimiz kalacak, bildiklerimize sadece avcı toplumun, çiftçi kültürüne geçişinin değişim süreci eklenecektir. Bu değişim sürecinin boşluğu şimdi doldurulmuştur. Önceleri henüz görünmeyen siyahlığa bürünmüştü. Biz daha çok, çiftçilerin yerleşim yerlerinin basit ve sade başlangıçlar sonucu oluştuğunu düşünüyorduk. Ve şimdi görüyoruz ki, avcı toplum daha olağanüstü güç ve verimliliğe sahipmiş. Tabiri caiz ise, bir davul vuruşunun burada sonunu bulmasıdır. Kendi kendisini çiftçi kültürüne değiştirmesidir. Fakat bu değişim ve biçim değiştirme sürecinin bizim hiç ummadığımız bir geçişle gerçekleştirilmesi genel resmi değiştirmiyor. Biz daha çok yeni bir cilt, yeni bir resim kazanmış durumundayız.

solun ortadoğusu

M. NURİ DURMAZ

giriş

Kapitalist uygarlığın bütünsel bir okuması yapılmalıdır. Zira sistem, bütünselliği gereği her alanda bir biçimde kendisini var kılmaktadır. Üretim tarzı, üretim araçlarının mülkiyeti, artı değerın elde edilmesi ve dağıtılması mekanizmaları gibi ekonomik kategorilerin yanı sıra, başta kültürel ve yönetsel alan olmak üzere yaşamın her alanında sistemin örgütlenmesi söz konusudur. Bu örgütlenmenin bilimsel-akademik ayağının bir boyutu sosyal bilimlerin batı merkezcilik temelindeki pozitivist-oryantalist okumasıdır.

Sosyal bilimlerin özgünlük süzgecinden geçirilmeksizin iktibas edilmesi, sosyal bilimsel teoriyi “bilme ve yapmanın birliği” temelinde bir praksis olarak işlevselleştiren devrimci yaklaşımların çözümlenmesinde önemli bir parametredir. Çünkü bu durum, halihazırdaki sistemik-yapısal eşitsizlik ve sömürü koşullarını ortadan kaldırma kaygısını temel alan sol düşüncenin değişim programının ufkunun ve odağının belirlenmesinde önemli bir faktördür. Kuramın kitabı bir biçimde aynen kopyalanması, solun “Avrupa merkezli ideolojik yabancılaştırması”na yol açacaktır. Bu aynı zamanda solun kendi gerçekliğine, coğrafyasına ve halkına yabancılaştırması anlamına gelecek, kendi özgün gerçekliğine kendi gözüyle bakamamasına neden olacaktır.¹ İşte Türk solunun bir Ortadoğu’sunun olup olmadığı meselesi bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Sosyal bilimsel bir deneme biçiminde değerlendirilmesi gereken bu çalışmada Türk solu, fraksiyonler ayrımlar ekseninde değil de genel bir kavramsallaştırma

1 Fikret Başkaya, “Türkiye’de Sol Hareketin İdeolojik Geri Planı Üzerine Bazı Gözlemler”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Sol*, cilt: 8, ed. Tanıl Bora – Murat Gültekinil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 73

çerçevesinde, zamansal olarak da özellikle 1960'ların sonlarından başlayıp 1974 sonrasında ivme kazanan döneme referansla ele alınmaya çalışılacaktır.²

Çalışmada öncelikle önemli bir anahtar kavram olduğu düşünülen “halkların hiyerarşisi” kavramına yer verilecektir. Halkların hiyerarşisi kavramının pozitivizmle ilişkisi ve Osmanlı'nın son dönem batıcı aydınlarına, oradan da Kemalist dönem Türk aydınlarına geçişinin bağlantısını kısaca belirtilmeye çalışılacak. Ardından yine kısaca Türk solunun Kemalizmle ilişkisine değinilip, Türk solunun bir Ortadoğu perspektifinin olup olmadığı noktasında önemli olduğu düşünülen bir diğer koşul “kapitalizmin belirleyiciliği” başlığında ele alınmaya çalışılacaktır. Son olarak da çalışmada Türk solunun Ortadoğu devrimi ufkunu belirlediği ifade edilen halkların hiyerarşisi ve kapitalizmin ulus-devlet ölçekli belirleyiciliğinin değişen koşulları belirtilmeye çalışıp bu noktada “Ne Yapmalı?” önerisi ile çalışma sonlandırılacaktır.

Halkların Hiyerarşisi

Türkiye’de solun bir Ortadoğu’sunun olup olmadığı meselesi, “halkların hiyerarşisi” olarak adlandırabilecek fiktif-zihinsel bir kurguyla yakından alakalıdır. Halkların ileri ya da geri gibi pozitivist-ilerlemeci şablonlar ekseninde telakki edilmesi kimi zaman alenen kimi zaman da zımnen çeşitli biçimlerde farklı politik anlayışlar tarafından ifade edilmiştir. Belirttiğimiz bu sınıflandırma kuşkusuz pozitivist-ilerlemeci anlayışın sosyal bilimsel bir yansımasıdır.

Tarihi kaba ve ilkel bir ilerlemeci anlayışla değerlendiren pozitivist yaklaşımın farklı türden biçimleri insan topluluklarını, medeniyetleri ya da halkları kategorize etmekten kaçınmamıştır. Tek ve değişmez bilginin bir mutlaklık biçiminde fetişleştirilmesi, mutlak olduğu iddia edilen söz konusu bilgiye ulaşmasını da sarsılmaz bir biçimde değerli kılmıştır. Buna göre, mutlak olan bilgiye erişmiş olanlar tarihin zorunlu aşamalarından başarıyla ve daha önceden geçtiklerinden “ileri” bir konumdadırlar. Henüz daha ilk aşamalarında debele-nip duranlar ise geri bir pozisyonadırlar. Bunun en güzel örneği de söz ko-

2 Gerçekliğin karmaşık doğası, bütünsel bir analiz yapma çabasında olan tüm çalışmalarda modellemeler kurmak ve ilk elde genel kategoriler belirlemek yoluyla basitleştirmeler yapmak zorunluluğunu dayatmaktadır. (Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, s. 26-27). Bu bağlamda, çalışma boyunca kullanılan “Türk solu” kavramsallaştırması Weberyen anlamda bir ideal-tipi ifade etmektedir. Yani söz konusu verili koşullarda ve tarihsel zaman diliminde öne çıkan genel eğilimi ifade etmektedir.

nusu tedrici süreçlerden başarıyla geçenlerin üstün tekniği, zengin tarihsel birikimi ve örnek alınması gereken “muhteşem” kültürleridir. Oysaki bu süreçlerden geçemeyen halklar ise teknikte geri kalmıştır, tarihsizdir ve ilkel kültürlerini hala aşamamışlardır. Dolayısıyla yapılması gereken lineer bir biçimde ilerleyen tarihin aşamalarından ileri halkları örnek almak suretiyle geçerek, halkların hiyerarşisinde “şampiyonlar ligi”ne girmektir.

Pozitivizmin kurucu babası Auguste Comte’un “Üç Hal Yasası” ile somut bir model halinde kurgulanmış olan halkların (medeniyetlerin) tarihsel gelişim sıralamasında bilindiği gibi üç aşama söz konusudur. Buna göre halklar, üç tarihsel aşamadan geçmişlerdir veya geçeceklerdir. İlk aşama teolojik aşama, ikinci aşama metafizik aşama ve üçüncü aşama ise pozitif aşamadır.³ Lineer bir biçimde halkların “medenileşmesi”nin yolunu gösteren bu kategorizasyonda henüz birinci aşama olan teolojik aşamada ve ikinci aşama olan metafizik aşamada olan halklar geri kalmış halklardır. Yapmaları gereken tek-mutlak bir bilginin hakimiyetinde pozitif aşamaya geçmektir.

Bu yaklaşımda pozitif olarak adlandırılan toplumların ileri gelişmişlik düzeyi açık bir biçimde her türlü sınıfsal-tarihsel boyuttan azade bir biçimde ele alınmıştır. Analizin temeline konmayan sınıfsal-tarihsel gerçeklikler nedeniyle ileri ve geri halklar kavramsallaştırması da “şekli” bir takım göstergeler üzerinden kurgulanmaktadır. Dolayısıyla sakat varsayımların üzerine bina edilen modelin, işlediği varsayılan somut göstergeleri de doğal olarak şekilsel bir biçimde değerlendirilmektedir. Sadece o anda duyu organlarıyla algılanabilen gerçekliği ve o gerçekliğin o anki teknik düzeyle elde edilen bilgisini mutlaklaştıran pozitivist yaklaşım aynı şekilde halkların hiyerarşisini de tespit ederken daha çok “şekle takılmıştır”. Buna göre söz gelimi sarık takan geri, fötr şapka takan ileri; sakal bırakan geri, sakalsız olan ileri; kendi “kaba” dillerini konuşanlar geri, batının “kibar” dillerini konuşanlar ise ileridir.

son dönem batıcı osmanlı aydınlarının düşünsel mirası

Türk entelijansiyasının “halkların hiyerarşisi” olarak kısaca bahsedilmeye çalışılanlarla ilişkisinin önemli tarihsel bir uğrağı vardır. Sosyal bilimlerdeki önemli bir kavram çifti ve gerilim noktası olan süreklilik-kopuş eksenine girmeksizin söylenebilir ki, Osmanlı son dönem entelektüel dünyasının önemli ölçüde

3 August Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, s. 32-38

Türkiye Cumhuriyeti'nin düşünsel iklimine sirayet etmiştir. Bir başka deyişle halkların hiyerarşisi konusunda Türkiye Cumhuriyeti dönemi Türk aydınlarının Osmanlı'nın düşünsel mirasını "genetik" bir biçimde farklı düzey ve şekillerde devraldığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir.

Batıcı Osmanlı aydınının önemli bir kesimi için Ortadoğu, Balkanlar'a ve tabii ki Avrupa'ya nazaran görece olarak daha önemsiz bir noktadadır, geri plandadır. Hatta bu kesimler için öz Türk unsurların Balkanlar'da yoğun bir biçimde mesken edildiği iddiası temelinde, Balkan topraklarının devletin diğer topraklarına göre daha mühim olduğu sıklıkla ifade edilmektedir. Öyle ki Balkan Savaşları'nda kısa bir zaman zarfı içerisinde kaybedilen büyük ölçekteki imparatorluk toprakları son dönem Osmanlı aydınları için adeta bir travma mahiyetindedir.⁴ Bu da aydınların ve yönetici zümrenin kafasında coğrafi önemin nerede yoğunlaştığının açık bir göstergesidir. Bu durum, özellikle batıcı olan ve pozitivist yaklaşımların kuvvetli etkisi altında bulunan politik öbeklerin kafasında daha bariz bir biçimde geçerlidir. Buna göre, medeniyetin ve ilerlemenin coğrafyası olan Batı, ulaşılmak istenen bir menzildir. Oysa Ortadoğu ise geri bir coğrafyadır. Dolayısıyla söz konusu aydın kesiminin kafasındaki sınıflandırmada Ortadoğu halkları da ikincil ve görece önemsiz bir pozisyonadadır. Genel bir biçimde ifade edecek olursak dönemin hakim entelijansiyanının zihninde halklar üç kategoridedir. Ortada Osmanlı Devleti'nin asli unsuru olan Türk halkı yer alır. Ulaşılmak istenen ileri batı medeniyetinin halkları ise bir anlamda Türk halkının üstünde telakki edildiğinden en üst seviyededir. Türk halkının altında ise genellikle beğenilmeyen, aşağılanan, horlanan Ortadoğu halkları yer almıştır. Zira dönemin söz konusu aydın çevresi sömürgeci bir mantıkla "yüzyıllar boyunca hükmettikleri" halkları kendilerine bağımlı ve ikincil bir kategoride değerlendiriyorlardı. Buna göre yüzyıllar boyu kendi egemenliklerine tabi kıldıklarını sıklıkla ifade ettikleri halklarla aynı kategoride yer almayı kesinlikle düşünmüyorlardı. Çünkü batıyla bir biçimde ilişkiye geçip pozitivist ve oryantalist dalganın etkisine kapılan söz konusu aydınlar,

4 Balkan Savaşları sonucunda, yaklaşık dört milyon nüfusla birlikte 150 bin kilometrekarenin üzerinde toprak kaybı yaşanmıştır. Bu durum iktisadi, siyasi ve kültürel olduğu kadar "duygusal" açıdan da önemlidir. Çünkü zengin ve gelişmiş eyaletlerin kaybedilmesinin yanı sıra dönemin Osmanlı yönetici sınıflarının çoğunun bu topraklardan çıkmış olması söz konusu kaybın bu yöndeki önemine işaret etmektedir. Ayrıca İtilah ve Terakki Cemiyeti'nin beşiği konumundaki Selanik de bu savaşlar sonucunda Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmıştır (Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yase-min Saner Gönen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 161). Öte yandan, Türk solunun önemli teorisyenlerinden Hikmet Kıvılcımlı'nın da Türkiye'yi bir Balkan devleti olarak ifade etmesi bu bağlamda manidardır (Hikmet Kıvılcımlı, Yol, İstanbul, Bibliotek Yayınları, 1992).

Ortadoğu'yu ve Ortadoğu halklarını geri ve ilkel olarak görüyorlardı. Bu nedenle, Ortadoğu halklarıyla eşit temelde inşa edilmiş politik bir vizyon oluşturulmamıştı. Tüm politik planlar üstün batı medeniyeti ve halklarına yönelikti.

Söz konusu yaklaşımın bir diğer yansıması ise kimlik problemine ilişkindir. Yani aydınların kafasındaki “Avrupalı mıyız yoksa Doğulu ya da Ortadoğulu muyuz?” biçimindeki ikilemdir.⁵ Ortadoğu'yu geri bir biçimde kavramsallaştıran sosyolojik bir yaklaşım elbette ki bu soruya da büyük bir kısmı duygusal olan saiklerle, olmak istediği gibi kendisini tanımlamak istercesine Avrupalı olarak yanıt vermiştir ya da vermek istemiştir. Böylece “hasbel kader” yakın coğrafyalarda yer aldığı halklara karşı kimliksel olarak da ayrı durmayı hesaplamıştır.

TÜRK SOLU VE ORTADOĞU

Yukarıda genel hatlarıyla ifade etmeye çalışılan halkların hiyerarşisi mevzusu, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti dönemi Kemalist aydınlarına aktarılmıştır. Söz konusu izlekte yer alan aydınlar farklı şekillerde de olsa hakların hiyerarşisi kategorizasyonuna sadık kalmışlardır.

Erken cumhuriyet dönemi Kemalist aydınlarının büyük çoğunluğu son dönem Osmanlı düşünsel ikliminin havasını bir biçimde solumuşlardır. Dolayısıyla onların düşüncelerini tamamıyla son dönem Osmanlı entelijansiyasından kopuk düşünmek mümkün görünmemektedir. Batıcı ve kapitalist modernleşmeci bir ideoloji olarak Kemalizm de, farklı biçim ve düzeylerde söz konusu dönemin fikirleriyle doğal olarak etkileşime girmiştir. Kemalizm bir bakıma o dönemin batıcı fikirlerinin kapitalist modernleşme temelindeki rasyonel Türk milliyetçiliğinin teorize edilmiş, ideoloji haline getirilmeye çabalanmış halidir.⁶ Bunun

5 Osmanlı ve Türk kimliğinin izini tarihsel bir bakış açısıyla, modernleşme çabası ve Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki süreklilik-kopuş sorunu bağlamını da içerecek bir biçimde ele alan kapsamlı bir çalışma için bkz. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul, Hil Yayın, 1994.

6 Burada ifade edilen “rasyonel” vurgusu, Kemalist çizginin “çılgın Türk” milliyetçiliğinden ayrımını belirtmek için kullanılmıştır. Romantik, hülyacı ve emperyal olarak nitelendirilebilecek Enver Paşa çizgisi bu bağlamda, Kemalist çizginin karşısında konumlandırılabilir. Çünkü Mustafa Kemal'in çizgisi esas itibarıyla rasyonel, sabırlı ve uzlaşmacı bir reel politiği esas alan bir hatta oturmaktadır. Oysa Enverci çizgi, on binlerce askeri “kızıl elma” uğruna ölüme yollayabilecek kadar çılgındır. Buna karşılık Mustafa Kemal'in çizgisi, Hatay ve Musul – Kerkük sorununa yönelik duruşunda görülebileceği üzere, gerçekliğin akılcı-soğukkanlı tahlili temelinde diyalog ve uzlaşmayı saklı tutan bir siyaset rasyonalitesine sahiptir. Ancak günümüz Kemalistlerinin genel eğiliminin bu pozisyonun dışında yer alıp çılgın Türk çizgisine yakın durduğunu ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Bu da Mustafa Kemal çizgisinin demokratik Kemalistler için güncellenmesi zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

yanı sıra Kemalizme ana rengini veren batıcı ton pozitivizme de çok uzak durmuyordu. Benzer biçimde, dönemin şartları da göz önüne alındığında Kemalistlerin bahsettiğimiz türden bir Ortadoğu ufkunun olmadığı söylenebilir. Kemalist kadroların ve onların ideolojilerinin sarsılmaz bir biçimde batı odaklı iktisadi ve sosyal hedefleri de düşünüldüğünde bu durum daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Kısacası yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrolarının ve ideologlarının politik ortaklık noktasında Ortadoğu'ya sırtını döndüklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Benzer biçimde Kemalist kadronun kafasında halkların hiyerarşisi de son dönem batıcı Osmanlı elitinden pek de farklı değildir. Yani onlar için de Ortadoğu ikincil bir pozisyonadadır. Bir anlamda Osmanlı'nın zımnı sömürgeci mantığı hala geçerlidir. "Yüzyıllar boyunca hükmedilen halklarla" eşitlik temelinde bir politik vizyon "elbette" düşünülmektedir. Öte yandan, rasyonel reel politığın "yurtta sulh, cihanda sulh" biçimindeki dış politikası da zaten emperyalist müdahale eliyle şekillendirilmiş mevcut Ortadoğu siyasi haritasına karşı çıkmamayı gerektiriyordu. Biraz önce de belirtmeye çalışıldığı gibi bu, Kemalistler açısından anlaşılabilir bir durumdur. Türk solunun bu noktada nerede durduğunu ele almaya geçmeden önce Türk solu ve Kemalizm ilişkisine bakmak yararlı olacaktır.

türk solu, kemalizm ve milliyetçilik

Türk solu ve Kemalizm arasında tarihsel olarak ince bir hat olduğunu ve bu hatın ideolojik-teorik olarak sıklıkla ihlal edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta bunun da ötesinde, Kemalizmi kendi sosyalizm programlarının ayrılmaz bir parçası olarak gören sol grupların halen de var olduğu bilinen bir gerçektir. Türk solunun Kemalizmle ilişkisinin önemli bir boyutu da milliyetçilik ile ilişkisidir. Çünkü belirtildiği üzere Kemalizm, rasyonel Türk milliyetçiliği temelindeki kapitalist-modernist batıcı bir ideolojidir. Dolayısıyla Kemalizme yakın duran ideolojik bir yaklaşım, aynı zamanda söz konusu milliyetçiliğe de yakın düşecektir.

Milli Mücadele'ye yönelik tahlillerin, Türk solunun Kemalizmi olumlayan ya da kendisine yakın gören yaklaşımların teorik-ideolojik temelini oluşturduğu söylenebilir. Milli Mücadele'nin antiemperyalist ve hatta daha da ileri giderek antikapitalist bir nitelik taşıdığı yönündeki ideolojik tahlil, doğal olarak Türk solunun Kemalizme sempati ile bakmasını sağlamıştır.⁷ Esas itibarıyla 1960'ların sonlarından itibaren yoğun bir biçimde dillendirilen bu türden tahliller, "Milli Demokratik Devrim (MDD)" tezi ile pekişmiştir.⁸ Milli Mücadele'yi ve onun unsurlarını, dolayısıyla da Kemalizmi, ilerici-antiemperyalist gören tahlillerin Ke-

malizmle olan bu ilişkisinde antiemperyalizm olgusu önemli bir noktadır. Zira 1960'larla beraber kitleselleşmeye başlayan Türk sol hareketine rengini veren temel ton esas itibariyle antiemperyalizmdir. Dolayısıyla Kemalizmin teorik anlamdaki kabulünün ya da olumlu karşılanmasının önemli kolaylaştırıcı zemini “antiemperyalizm ortaklığı” fikridir.

Kısaca, tekrar ifade etmek gerekirse Türk solunun esas itibariyle Kemalizm ve milliyetçilik olmak üzere iki ince hat üzerinde gidip geldiğini söylemek mümkündür. Kimi grupların ise bu ince hattı sıklıkla ihlal ettiği de bilinen bir gerçektir. Konumuzla ilgili olarak söz konusu durum, genel anlamda Türk solunun bir Ortadoğu perspektifi olup olmadığı noktasında önem taşımaktadır. Zira batıcı, kapitalist modernleşmeci ve rasyonel Türk milliyetçiliği olarak ifade edilebilecek Kemalizmin gözü batıdadır, kulağı da adeta batıya kesilmiştir.

Bahsedilen bu tarihsel durum, şüphesiz ki günümüze kadar bir biçimde geçerliliğini sürdürse de genel anlamda artık önemli ölçüde aşınmaya başlamıştır. Hele ki Kürt sorununun zamanla gündeme daha yoğun bir biçimde gelişi, Kemalizmin milliyetçilik boyutunun da bir anlamda deşifre edilmesini ve de Türk solunun Kemalizm-milliyetçilik “kuşatmasını” dağıtabilmesini sağlamaya yönelik zemin oluşturmıştır. Aynı zamanda konuyla ilgili olarak Kemalistlerin bir biçimde ihtiva ettikleri savunulan halkların hiyerarşisi kategorizasyonunun da farkına varılmasına yardımcı olmuştur. Kısaca, Türk solu, Kemalizm ve milliyetçilik ile ilişkisi genel olarak bu şekilde değerlendirilebilir. Türk solunun Ortadoğu ufku bu temel üzerinde ele alınabilir.

Devrimin ölçeği ya da kapitalizmin belirleyiciliği

Öncelikle şunu ifade etmek mümkün gözükmektedir ki TKP (Türkiye Komünist Partisi), TİP (Türkiye İşçi Partisi), TSİP (Türkiye Sosyalist İşçi Partisi) vb. gibi geleneklerden gelen sol hareketler ile 68 kuşağı kökenli THKO (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu), THKP-C (Türkiye Halk Kurtuluş Partisi – Cephesi) ve

7 Milli Mücadele'nin anti-emperyalist bir niteliği olmadığını savunan bir çalışma için bkz. Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*, “Milli Mücadele'nin Niteliği”, Ankara, Özgür Üniversite Kitaplığı, 2004, ss. 43-78.

8 “MDD bir yanıyla YÖN milliyetçiliğinin yeni bir versiyonunu sunar gibidir. Örneğin asker-sivil aydın zümrenin ‘milli demokratik devrim’ aşamasındaki rolü, neredeyse tamamen Kemalist tarih anlayışına uygun tarzda sergilenir” (Ergun Aydınoglu, *Türk Solu: Eleştirel Bir Tarih Denemesi 1960-1971*, İstanbul, Belge Yayınları, 1992, s. 125). Ayrıca bkz. Ergun Aydınoglu, *Türkiye Solu (1960-1980): ‘Bir Amneziğin Anıları’*, İstanbul, Versus Kitap, 2008, ss. 163-218.

TİKKO (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu) vb. gibi silahlı örgütlenme deneyimleri de olmuş geleneklerden gelen hareketler arasında pratik-teorik anlamda olduğu gibi Ortadoğu perspektifi konusunda da farklar mevcuttur.⁹ Silahlı mücadeleyi politik mücadelesinin önemli bir ayağı olarak gören sol örgütlerin Ortadoğu'yla ilişkileri, TKP, TİP, TSİP geleneğinden farklı olacak bir biçimde, doğal olarak daha gerilla tipi örgütlenme çalışmalarında başlamıştır. Silahlı mücadele de yürütmek isteyen söz konusu örgütlerin birçok militanı Ortadoğu'daki Filistin kamplarına gitmiş ve orada gerilla eğitimi almışlardır. Bunun yanı sıra bu işbirliğinden ötürü Filistin davası ile dayanışma olarak adlandırılacak türden eylemler de yapılmıştır. Dolayısıyla böylece bir anlamda son dönem Osmanlı aydınlarının halkların hiyerarşisi olarak bahsettiğimiz mirasını ve de Kemalizmin batıcı odağını pratik olarak aşmışlardır.¹⁰ Ancak madalyonun diğer yüzü olan teoride ise bu durumun pratiğe nazaran görece zayıf kaldığı söylenebilir. Her ne kadar çeşitli yayınlarda "Ortadoğu devrimci çemberi", "Ortadoğu halklarının devrimci dayanışması" gibi değinmeler bulunsa da devrimin perspektifinin ve ölçeğinin Ortadoğu odağı zayıf kalmıştır denebilir. Yani teorik olarak devrimin ölçeği Ortadoğu temelindeki bölgesel bir devrimi bütün açıklığıyla ortaya koymaktan uzaktır. Peki bu durum nasıl izah edilebilir?

9 Aslında bu programatik ve ideolojik ayrımın daha genel bir düzeyde, kurumsal-bürokratik biçimde örgütlenen Sovyetik komünist parti tiolojisi ile gerilla savaşı temelinde mücadeleyi benimsemiş ve salt işçi sınıfına dayanmayan bir gelenek arasında yaşanmış olduğu söylenebilir. Dünya genelinde bunun somut örneklerini, Yunan İş Savaşında ve Küba Devrimi sürecinde kristalize bir biçimde görmek mümkündür. Bilindiği üzere, Yunanistan'ın Naziler tarafından işgal edildiği yıllarda başlayan direnişte önceleri, dağ kadrosundan Kapetanios (gerilla lideri) Aris ile KKE (Yunanistan Komünist Partisi) Genel Sekreteri Siantos arasında yaşanan ideolojik ve pratik çatışma, daha sonra aynı şekilde yine Kapetanios Markos ve KKE lideri Zachariadis arasında da yaşanmıştı. İç savaş süresince 7 milyonluk Yunanistan'da dönem dönem 2 milyonluk bir kitle desteğinden bahsedilen ELAS (Yunanistan Ulusal Kurtuluş Ordusu), KKE yönetimi tarafından sınıf mücadelesini ihmal etmekle bunun yerine feodal unsurların yönetimini kullanmakla eleştirilmişti. Hatta partinin dağ kadrolarına yönelik bu tavır zaman zaman mücadeleyi pratiğinde engelleyici ve yavaşlatıcı bir hal almıştı (Dominique Eudes, *Kapetanios Yunan İş Savaşı 1943-1949*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Belge Yayınları, 1995). Nicos Poulantzas'ın ifadesiyle "bir yanda, 'halk'a ya da halk kitlelerine önem veren, devrimci bir işçi-köylü ittifakının kabul edilmesini temel alan bir çizgi, diğer yanda, hem halk kitlelerinin potansiyelini olduğundan az değerlendiren hem de temel olarak köylülüğe güvenmeyen çizgi" öne çıkmış ve bu iki çizgi çatışmıştı (a.g.e. s. 7). Küba Devrimi sürecinde ise, Latin Amerika ülkelerinin komünist partileri ile Fidel Castro ve Che Guevara arasında sert tartışmalar yaşanmış, bu tartışmaların bir sonucu olarak 1966'da Bolivya Komünist Partisi ülke topraklarındaki gerilla unsurlarıyla işbirliği yapmayı reddetmiştir (Engin Erkiner, "Küba'dan Türkiye'ye Öncü Savaşı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*, cilt: 8, ed. Tanıl Bora – Murat Gültekin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 536-538).

10 Dev-Genç kökenli politik örgütlerin (Proleter Devrimci Aydınlik - Türkiye İhtilali İşçi Köylü Partisi) geleneği gibi istisnalar bulunsa da), esas itibarıyla sol Kemalizmle arasına mesafe koyarak Marksizm-Leninizm'e doğru evrilen ideolojik bir serüveni söz konusu olmuştur.

Politik programlarını sosyalizm temelinde oluşturan ve bu amaca devrim yoluyla varacağını beyan eden Türk sol akımları, unutulmamalıdır ki öncelikle dönemin hakim iktisadi ve politik belirlenmişlikleriyle bağımlıydılar. Dolayısıyla bir Ortadoğu devrimi ölçeğinden yoksun oluşlarını analiz ederken öncelikle dönemin politik-iktisadi kurumsallaşma biçimleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu da ne yazık ki bir sermaye birikimi rejimi olarak dünya kapitalizminin yüzlerce yıldır farklı biçimlerde kurumsallaştırdığı, iktisadi sömürü sistemine eşlik eden politik örgütlenme düzeyi, yani teritoryal ulus-devlet yapılanmasıdır.

Max Weber'e göre, 1648 Westphalia Andlaşması sonrasında billurlaşan ve kapitalizmin politik üstyapısal örgütlenme modelini ifade eden ulus-devlet (ulus-pazar), kapitalizme içkin yapısal krizler sonrasında da farklı biçimlerde tanımlanarak sömürü ve kar temelindeki sermaye birikimi rejiminin hem meşrulaştırıcı hem de düzenleyici mekanizması olmuştur.¹¹ Dünya kapitalist sistemi, kapitalist modernleşme sürecinin başından beri ulus devlet biçimindeki totaliter-tahripkar örgütlenme modelini (yeni liberal dönemde yeniden tanımlama-dönüştürme yoluna gitse de) dayatmıştır. Ulus-devlet örgütlenmesi, klasik liberal kapitalizmin ezberini bozan dünya kapitalizminin 1929 Büyük Bunalımı ve arkasından gelen 2. Emperyalist Paylaşım Savaşı sonrasında bu kez Keynesyen refah devleti biçimiyle çift kutuplu dünyanın politik örgütlenme modeli olarak sunulmuştur.¹² Dolayısıyla ele alınan dönemdeki solun faaliyet sahası zaten önceden kapitalizmin belirleyiciliği altında ulus-devlet biçiminde tanımlanmış ve kurumsallaştırılmıştı. Bir başka deyişle solun devrimini yapacağı politik organizasyon kapitalist sistem tarafından önsel olarak ulus-devlet biçiminde yapılandırılmıştı. Yani yapılacak devrimin ölçeği ulus-devlet şeklinde kurumsallaştırılmış devlet mekanizmasıydı. Dolayısıyla Türk solunun devrim perspektifi de tıpkı diğer çağdaş sol akımların büyük çoğunluğu gibi halihazırda mevcut bulunan ulus-devleti sosyalizme dönüştürmek üzerine kurgulanmıştı. Bu dönemin şartları açısından anlaşılır bir durumdur. Çünkü belirtmeye çalışıldığı gibi solun değiştirmeye, ele geçirmeye ya da dönüştürmeye çalıştığı siyasal organizasyon, dünya kapitalist sistemi tarafından kurumsallaştırılmış halihazırdaki ulus-devlet örgütlenmesidir. Anlaşılabilir bir durum olduğunu ifade etmekle beraber bu durumu soldan bir perspektifle eleştirmek de mümkündür. Şayet sosyalist devrim

11 Huricihan İslamoğlu, "Mukayeseli Tarih Yazımı İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 62, 1993, ss. 21-22.

12 Bob Jessop, *Kapitalist Devletin Geleceği*, çev. Ahmet Özcan, Ankara, Epos Yayınları, 2009, s. 125

programı sadece kapitalist bir ulus-devleti ele geçirip onu sosyalist kampa dahil etmekle sınırlı olarak anlaşıyorsa bu yaklaşım bir anlamda şekilci bir yaklaşımdır denebilir. Zira bu, hem sosyalizm programını kapitalist ulus-devlet modelinin içeriğini sosyalist bir biçimde tanımlamakla sınırlamak anlamına gelecek, hem de kapitalizm tarafından önceden kurumsallaştırılmış bir yapının kabul edilip sosyalist değişim programına dahil edilmemesi anlamına gelecektir. Oysa devrimin ölçeği her ne kadar aksiyon aşamasında pratik olarak uygulama zorluklarına sahip olup, ulus-devlet ile bağımlı olsa da daha geniş ölçekli kurulanmalıdır. Böylelikle aynı zamanda kapitalizmin koyduğu oyunun kurallarına karşı bir başka cepheden daha mücadele edilmesi de sağlanmış olacaktır.

Kısacası bir Ortadoğu perspektifini ya da Ortadoğu devrimi ölçeğini savunması gereken Türk solunun özellikle bahsedilen geleneğinden gelen akımları anlaşılır bir şekilde ve fakat eleştiriden azade olmayacak bir biçimde dünya kapitalizminin belirleyiciliği altında Ortadoğu devrimini ıskalamışlardır. Ancak bunun yanı sıra Türk sol akımları zamanla Ortadoğu gerçekliğini biraz daha yakından hissetmeye başlamıştır. Bunu sağlayan da Kürt sorunudur.

kürt hareketinin kendiliğinden ortadoğulu karakteri

Türk solunun Ortadoğu gerçekliğiyle daha yakından tanışmasını sağlayan en önemli neden kuşkusuz ki Kürt sorununun gündemleşmesidir. Çünkü başlıktan da ifade edilmeye çalıştığı gibi zaten Kürt hareketinin karakteri kendiliğinden Ortadoğuludur. Bir başka biçimde söylenecek olursa Kürt hareketinin kendisine temel aldığı sorun olan Kürt sorunu sadece Türkiye'nin bir meselesi değil, bizatihi Ortadoğu'ya ilişkin bir meseledir.

Tarihsel olarak Kürdistan biçiminde adlandırılan coğrafi bölgenin günümüzde dört adet ulus-devletin topraklarına girdiği belirtilmektedir. Bunlar; Suriye, Irak, Türkiye ve İran'dır. Dolayısıyla Türkiye'deki ve başka bir devletteki Kürt siyasi hareketlerinin perspektifi, doğal olarak milli bir kimlik üzerine bina edileceğinden, hareketin seyri ya da sonucu sadece bir ülkeyle sınırlı kalmayacaktır. Diğer devletleri ve dolayısıyla Ortadoğu'nun bütününe etkileyecektir. Bu özelliğinden ötürü dahi Kürt hareketi Türk solunun Ortadoğu gerçekliğini tüm sıcaklığıyla daha da yakından hissetmesini sağlamıştır.

Öte yandan, özellikle 12 Mart Darbesi sonrasında ortaya çıkan Kürt örgütleri ortaya koydukları sol teorik açılımla da Türk soluna Ortadoğu ve Kürdistan coğrafyası konusunda bir tartışma alanı daha açmışlardır. Bu durum esasında tam da bahsetmeye çalışılan halkların hiyerarşisi konusuna denk düşmektedir.

Söz konusu tartışmaya neden olan teorik açılım “Sömürge Teorisi” olarak bilinen yaklaşımdır.

Kısaca sömürge teorisine göre, tarihsel olarak Kürdistan olarak belirtilen coğrafya, üzerinde bulunan dört devlet konumundaki İran, Suriye, Türkiye ve Irak tarafından sömürülmektedir. Söz konusu coğrafyanın geri bırakılmışlığının, yoksulluğunun, kimliksizliğinin, yoksunluğunun ve aşağılanması nereden bu sömürge koşullarıdır. Dolayısıyla sömürge teorisine göre, öncelikle bu sömürge koşulları kabul edilmeli, sonrasında da bu koşullar ortadan kaldırılmalıdır. Yani bu teoriye göre, Kürt halkı Ortadoğu’da sömürülen ve aşağılanan bir halktır. Bir anlamda halkların hiyerarşisinde altta kalmaktadır.

İşte bu tartışmalar bir bakıma, sömürge teorisine katılıp katılmama temelinde olmasa da Türk solunun Ortadoğu gerçekliğini düşünmesinin ve Kürt sorununa daha fazla eğilmesinin koşullarını da hızlandırmıştır.¹³ Öte yandan bu tartışmalar Türk solunun Kemalizm ve milliyetçilik kısılcısını kırmasını ve bu anlamda “bağımsızlığını kazanması” noktasında da bir zemin sunmuştur. Dolayısıyla bu durum, Türk solunun pozitivist, batı odaklı halkların hiyerarşisi kategorisini de aşma noktasında, gerçekliğin yakıcı dayatmasıyla beraber bir kapı aralamıştır.

Her ne kadar Kürt sorunu ve bu sorunun çözülmesini politikalarının temel eksenini olarak tanımlayan Kürt hareketleri, Ortadoğu karakteri ihtiva etseler de, onların da çözüm noktasında başlangıçta toptan bir Ortadoğu perspektiflerinin var olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Türk solunun devriminin ufkunu ya da ölçeğini belirleyen tarihsel konjonktür, onlar için de geçerlidir. Yani üzerinde faaliyet gösterilen alan, kapitalist-emperyalist sistem tarafından zaten ulus-devlet biçiminde önsel olarak tanımlanıp, kurumsallaştırılmıştır. Kuşkusuz ki, o dönemde çözüm noktası olarak “birleşik bağımsız sosyalist Kürdistan” hedefinin gerçekleştirilmesi Ortadoğu’daki ve dünyadaki dengeleri altüst edebilirdi. Ancak bu durumu şartlar gereği anlaşılır görüp teorinin ideal düzleminde yurkarda eleştirilen Türk solu gibi Kürt hareketlerini de eleştirmek mümkündür. Yani bütünsel bir biçimde, ulus-devlet dahil her türlü kapitalist alanı hedef alan sosyalizm programı temelindeki bir Ortadoğu devrimi, kurulması hedeflenen ulus-devlete nazaran daha çok vurgulanabilirdi. Leninizmin ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesi, ulus-devlet çözümü içeriğiyle değil ulus-devleti de aşan daha bütünsel bir devrimci program biçiminde yorumlanabilirdi.

13 Türk solu geleneğinden sadece *Kurtuluş* olarak bilinen grubun sömürge teorisini kabul ettiği de not edilmelidir.

SONUÇ YERİNE: NE YAPMALI?

Genel hatlarıyla kategorize edip açıklanmaya çalışıldığı gibi, Türk solunun şimdiye kadar özellikle teorik düzlemde istenen düzey ve biçimde bir Ortadoğu tahayyülünün söz konusu olmadığını ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Tarihsel olarak dünya kapitalizminin belirleyiciliği kadar, Kemalizm-milliyetçilik dolayımı da çalışma boyunca bu durumun müsebbibi bir etken olarak değerlendirilmişti. Yukarıda da belirtildiği gibi Türk solunun önemli bir bölümü Kemalizm ve milliyetçilik etkisini tarihsel süreç içerisinde zamanla aşma noktasına gelmiştir. Türk solunun bütünsel bir sosyalizm programı temelinde Ortadoğu tahayyülünün var olmamasının bir diğer etkeni olarak da ifade edilmeye çalışılan ulus-devlet yönündeki belirleyiciliği de tıpkı Kemalist-milliyetçi etkilenme gibi biçim değiştirmiştir.

Bilindiği gibi 1960'ların sonundan itibaren düşmeye başlayan kar oranları, dünya kapitalist sisteminin bütünsel yeniden yapılanmasının da nedenini oluşturmuştur. Sermaye birikimi rejimi olarak kapitalizmin temel amacı bu birikimi sağlayacak karlılık düzeyini sağlamaktır. Ancak düşen kar oranları neticesinde sistemin bir yapısal krizi daha baş göstermiştir. 1970'lerle birlikte kendisini iyiden iyiye hissettirmeye başlayan kriz koşulları, 1980'lere gelindiğinde krizi aşma çabalarının pratik boyutta yoğunlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Dünya kapitalizminin düşen karlılık oranlarını tekrar yükseltmek ve sistemin farklı türden kurumlarla bekasını sağlamak amacındaki yeni programı "neoliberalizm" ekseninde tanımlanmıştır.

Söz konusu değişim sürecinde merkez kapitalist ülkeler uluslararası pazar yapılanması ölçeğinde, esnek bir üretim organizasyonu temelinde bir üretim tarzını ifade eden postfordist bir biçimde kurumsallaşmaya yönelmişlerdir. Postfordist dönüşüm sürecinin uluslar arası pazar ölçeği üzerinden yapılanması aynı zamanda dünya kapitalizminin siyasal-üstyapısal kurumlarını da bu ekseninde yeniden tanımlama-dönüştürme yoluna gitmesine de neden olmuştur. Buna göre dünya kapitalizmi, neoliberal dönemle birlikte aşmaya çalıştığı krizinin ekonomik altyapısını yeniden inşa ederken, politik kurumlarını da yeniden tanımlayıp inşa etme yoluna gitmiştir. Bu noktada ulus-devlet ölçeği de sistemin yeni dönüşüm programına eşlik edecek bir biçimde (son dönemlerde yeni kurumsalcı iktisat ekolü ve Francis Fukuyama tarafından değişik yaklaşımlar geliştirilse de) eski çift kutuplu dünya düzeninde ifade ettiği anlamdan uzaklaşmaya başlamıştır. Detaylara girmeden en azından şunu kesin bir dille ifade etmek mümkün gözükmemektedir ki, dünya kapitalist sisteminde artık özellikle Keynesyen refah devleti dönemine nazaran ulusal (devlet) ölçeğin(in) tar-

tışmasız üstünlüğü aşılmaya başlanmış ölçek görelileşmiş¹⁴ ve sistem yerel ölçeğe eskisinden daha fazla yönelmeye başlamıştır. Doğal olarak bu yöneliş, yerelin yeni karlılık alanları olarak değerlendirilmesi ve kapitalist sistemin hücre mevzilerinin kurumsallaştırılması temelindedir. Ancak tekrar ifade etmek gerekirse dünya kapitalist sistemi, Türk solunun Ortadoğu ufkunu bir biçimde belirlemiş olan ulus-devlet kurumunu yeniden yapılandırmaktadır. Bunu yaparken de samimiyeti kuşkulu da olsa yerel düzeye yönelmektedir. Dolayısıyla yazı boyunca, Kemalist-milliyetçi etkinin yanı sıra, tarihsel olarak Türk solunun Ortadoğu devrimi ufkunu belirlediği savunulan dünya kapitalist sisteminin politik kurumsallaşma biçimi olan ulus-devlet etkisi de aşınmaya başlamıştır. Bu verili koşullar temelinde Türk solunun artık Ortadoğu odaklı bir programatik ufkı sahiplenmemesinin hiçbir nedeni kalmamış gözükmektedir.¹⁵ Bundan sonra Türk solunun ayakları yere sağlam basar biçimde bir Ortadoğu programatığı olmalıdır. Yapılması gereken; demokratik, sosyalist, cinsiyet eşitlikçi, etnik-dinsel-kültürel çoğulculuk temelinde, konfederal, ekolojik ve yurttaş katılımı eksenli bir Ortadoğu'yu inşa etmek olmalıdır.

14 Boh Jessop, *Kapitalist Devletin...*, s. 274

15 Tam da bu noktada fazla detaylara girmeksizin Türkiye'de son zamanlarda gelişen ve pratiğe dökülmeye başlanan "Neo-Osmanlılık" olarak ifade edilebilecek bir yaklaşımdan da kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Çünkü Neo-Osmanlılık aynı zamanda bir Ortadoğu projesini de içerisinde barındırıyor. Palazlanan bu akımın temelinde esas olarak emperyal bir nostalji yer almakta. Bu nostaljik özlem de, ideal bir geçmişe referansla güncellenen bir mecra üzerinden inşa edilmektedir. Bir başka ifadeyle, bugün için ihtiyaç duyulduğu ifade edilen "huzur, sükunet ve adalet ortamının" idealize edilmiş tarihsel bir deneyime atfedilerek (Osmanlı İmparatorluğu), onun bugünkü sorunların çözümü noktasında yeniden ihya edilmesi anlayışı, bu yaklaşımın taşıyıcı kolonunu oluşturmaktadır. Akademik yazında dillendirilen "pax-Ottoman" (Osmanlı barışı) gibi kavramsallaştırmalarla da beslenen bu yaklaşım, yüzyıllar sürmüş Osmanlı idaresi deneyimini bugünden geçmişe yönelik bir güzelleme kurgusuyla homojenize ederek günümüze taşımaya çalışmakta. Ancak, Neo-Osmanlılığın her şeyden önce eşitlik temelinde bir model olmadığının altının çizilmesi gerekiyor. Çünkü, bu yaklaşımı benimseyenlerin sıklıkla kullandıkları "yüzyıllar boyunca hükmettiğimiz milletler" ya da "üç kıtada at koşturduğumuz zamanlar" biçimindeki söylemler örneğinde olduğu gibi "emperyal tahakküm", Neo-Osmanlılığa içkin bir özelliktir. Bu da, hiyerarşik bir mantığın belirleyici olduğunu göstermektedir. Yani Neo-Osmanlıcı anlayışta, devletin mührüne sahip olan ve yönetici aslı unsur olarak tanımlanan Sünni-Hanefi Türklerin tepede bulunduğu bir "halkların hiyerarşisi" anlayışı söz konusudur. Bu hiyerarşik zihniyet ise, genetik olarak "adaletli yönetime" kabiliyetine vurgu yapan özünü bir mantıkla destekleniyor. Yani yöneten yönetilen ayrımı yapısal olarak halklar düzeyinde varlığını devam ettiriyor. Dolayısıyla eşitlik ve özgürlük temelindeki bir Ortadoğu özlemi ile Neo-Osmanlıcı projenin asla uyuşmayacağı ortadadır. Tekrar ifade etmek gerekirse, Neo-Osmanlıcı zihniyet, yüzyıllar boyu "hükmedilen" halklarla eşitlenmeyi doğru bulmayan, bunun tarihsel gerçekliğe ters düştüğünü savunan emperyal-hiyerarşik bir pozisyonu da tanımlıyor.

Majöre Karşı Minör: Gilles Deleuze ve Müzakereler

Ömer Güneş

Müzakereler, Deleuze'ün düşüncelerinin özeti gibidir. Her kitabı veya düşüncesi üzerine paragraflar bulmak mümkündür. Ancak tam da diğer eserlerinin bir girişi veya özeti olduğundan daha çok göndermeler var diğer kitaplarına. Her kitabının kavramları, yaratımları, işaretleri mevcut ancak bunlar sadece birer dalış gibidir, fakat derine inmez. *Müzakereler*, Deleuze'ün felsefi ritmi bakımından derli toplu bir eser olsa da, minör olanın dışındaki her şeye meydan okusa da bu eserdeki her düşünce, her işaret, her yaratım kendi kıvrımlarına sahip değildir. Dolayısıyla tarafları felsefe sahnesine birer müzakereci makamında her bir şeyi, oluşu, oluş tarzını müzakere etmek üzere davet etse de, tam müzakereye başlanacağı yerde Deleuze rakibine, başka alana, diğer eserlerinin kavramsal alanına ikinci davetini sunar. Bu durum *Müzakereler*'i daha da ilginç kılmaktadır. Çünkü çarpışma ve müzakerelerin daha derinlerde, bükülmenin ve düzleşmenin her safhasında tezahür ettiğine işaret eder.

Müzakereler beş bölümden oluşuyor: (I. Bölüm: *Anti-Oidipus*'tan *Bin Yıllık*'a, II. Bölüm: Sinemalar, III. Bölüm: Michel Foucault, IV. Bölüm: Felsefe, V. Bölüm: Politika). Beş bölümü tek tek incelemek, özetlemek yerine Deleuze'ün düşüncelerinin izini sürmek daha önemli görünüyor. Başka bir deyişle Deleuze'ün düşüncelerinin etrafından dolanmaktansa içinden geçerek onu kat etmek daha önemlidir. İşte bundandır ki bu kitabı önemli kılan, omurgasını oluşturan kavramlar üzerinde durmak daha da gerekli hale gelmektedir.

Deleuze bu önemli eserinde *majör* ile *minör* olanın karşılaşmasını konu edinir. Her iki düşünceden karşılıklı iki rakip, *majör* ile *minör* olanın müzakerecileri karşı karşıyadır. Çatışmalı iki düşüncenin müzakere edilip edilemeyeceğini dener. Deleuze her zaman majör olanın karşısındadır. Bütün yapıtlarında majör olan her şeyle tam bir savaş vaziyetindedir. Majör olan her şey hantal- dır, akıcı değil durağan olandır. Majör düşüncede baskın olan, karmaşık bir ya-

pının belirli noktalarda temsiliyeti sağlandıktan sonra geri kalan her şeyin yokluğun alanlarına terk edilmesidir. Bu da farklılaşmayı, yaratımı, felsefede kavram üretmeyi, edebiyatta duyguyu, sanatta algılamı ve duygulamı yaratmaya son vermeye çağırır. Majör düşünce bir *özneye* ve *temsile* dayanır Deleuze'e göre. Temsil (etme) aynı zamanda majör olandır. Çünkü temsil edilen burada standart norm haline gelmiş durumdadır. Hangi alana aitse, hangi toplumda varlık zemini buluyorsa o alan ve zeminde genel geçer bir kimlik alan, kimliği, diğer bir deyişle temsil edilen diğer öznelere farklılaşmış bir büyüklüğe tekabül etmektedir. *Majör olan* artık bir yaratım alanı olmaktan çıkmış, norm dünyası haline gelmiştir. Bir kişi bile Deleuze'ün majör-minör yorumlamasında tek başına bir şey söylediğinde, bu majör olana tekabül eder. Çünkü burada kişi kendisini bir "ben", bir "kişi" veya bir "özne" olarak temsil eder. İşte Deleuze'e göre kişi artık burada çokluklardan, farklılıklardan, yaratımdan uzaklaştığından ötürü gerçekte kendi adına konuşamaz. Oysa birey ancak en ağır kişilik yitiminin uygulamasının sonunda onu bir uçtan öbür uca kat eden çokluklara, onu baştan sona dolaşan yeğinliklere açık olduğunda gerçek bir özel ad elde eder. Burada minör kavramında ise standart form haline gelmiş her kavram yaratıma ve oluşa dayanır. Dolayısıyla minör olan gerçekte daha büyüktür.

Deleuze yaratım tezine uygun olarak her eserinin gerek içerik gerek üslup ve gerekse eserin *minör* yaratımları bakımından akademik dünyanın formatından, kalıplarından ve kavramsal kuşatmalarından uzaklaştığı oranda önemli hale geldiğini bize söyler. *Doxadan* (akademik görüş) *urdoxaya* (özgür görüş) akış halinde olan her düşünce veya duygu, diğer bir deyişle doxayı katedip *urdoxaya* dönüşen her metin birer yaratımdır. Burada dile getirilen, akademiyanın kavramlarından uzaklaşmakla kavramsızlaşmaya, kavramsız olana ulaşmak değildir, akademiyanın kavramlarının temsiliyetinden ve kuşatmasından uzaklaşıldığı oranda yeni kavram üretmeye daha açık hale gelineceğidir. *Fark ve Tekrar* ile *Anlamanın Mantığı'nı* bu çerçevede değerlendirir. Her iki eserinde de yazıyı bir kod olarak değil birer akış olarak ele aldığını söyler. Ona göre bilhassa *Fark ve Tekrar*'da hayatın canlılığı ve akışı çok daha belirgindir. Ama yine de bu iki eserinin akademi aygıtıyla yüklü olsa da aynı zamanda onunla bir kopuş içindedir. Ya da kopuşun başlangıcıdır. Bu yüzden bu iki eserini önemli bulur.

Soyutlamalardan, Öz'den, Us'tan, Bir'den, Tüm'den, Özne'den vazgeçip mikro olana ulaşmak önemlidir Deleuze için. Tertibatları (Foucault), karma düzenleri, iktidarı çözümlmek için önemli olan şey noktalardan hareket etmek ya da noktalara ulaşmak değil, çizgileri izlemektir. Bir haritanın bütün çizgilerini iz-

leyen bir mikro-analiz düşüncesidir bu. Deleuze'ün felsefi tasarımı kavram yaratımına dayalıdır. Felsefe kavram üretir ama durmaksızın. Ve her kavram kendi içinde yarılmaya da maruz bırakıldığından aynı kavram zamanın akışına paralel olarak anlam çokluklarına sahiptir. Deleuze *majör-minör* ayırımına, *şizo-analiz* düşüncesine uygun olarak “kavram”ı klasik anlamda “bir şeyin özü” olarak tanımlamaz. Aksi halde kavram da temsile saplanır. Buna göre kavram bir şeyin özü değil, koşullarını işaretler. Bir şeyin koşullarıyla ilgilidir kavram. Hangi durumda, nerede, ne zaman, nasıl vs. Bu nedenle burada Deleuze'ün bütün kavramları devrimci niteliktedir. Akış halinde devrim peşinde koşturan devrimcilerdir. Sürekli yaratım için sürekli oluş halindedir. Böylece Deleuze için her şey oluş halindedir, *şimdi-oluş* olarak akışkandır. Akışkanlık ve oluş blokları her zaman diferansiyel olanı önceler. Dolayısıyla mutlak anlamda ne “iyi olan” ne de “doğru düşünce” mümkündür. Doğru düşünceler her zaman egemen anlamlara, yerleşik buyruk tümcelerine uygun düşüncelerdir. Doğru düşünceler, bu şey beklenen veya gelecek bir şey (mesela devrim) bile olsa her zaman bir şeyi doğrulayan düşüncelerdir. Oysa yalnızca düşünceler *şimdi-oluştur*, düşüncede tutukluluktur, kekemeliktir, daha çok sorular, her kanıt hükümsüz bırakan sorulardır. Doğru olana ulaşılsa dahi “doğru”, sürekli çokluklarla, oluşlarla çoğalıp bölüneceğinden dolayı sürekli dönüşüme uğrayacaktır. Yanlış düşünce dahi doğru ile yanlışın ayırt edilemediği durumlarda doğru olanın kararlaştırılmasını mümkün kılmayan güç olarak belirir.

Minör edebiyat da fark edilen, yakalanan, keşfedilen bir duygudan hareketle oluşturulan metinlerdir. Ama Deleuze minör edebiyatı en iyi “Kafka, Minör Bir Edebiyat İçin” adlı eserinde ayrıntılı anlatır. *Proust: Göstergeler*'de ise hem majör olanın temsiliyet katmanlarını hem de minör olanın sonsuz kıvrımlarını özgün bir tarzda açılar.

Deleuze'ün en önemli başat felsefi düşünce ve kavramlarından olan *arzu*, *arzu makineleri*, *arzu yönetimi*, ve *arzu politikasına*, *Müzakereler*'de pek değinilmemiştir. Bunun bilinçli bir tercih olup olmadığını bilmiyoruz ancak yazarın bu seçiminin bilinçli olması halinde, *Anti-Oidipus* ile *Bin Yayla*'ya göndermelerle yetinmek istemiş olması ihtimali doğmakta. Bu devasa konunun bu kitapta müzakere sahnesine sürülmesinden *Anti-Oidipus* ile *Bin Yayla*'ya işaret edilmesi, sadece kavramsal hatırlatmalarında bulunmasını yeterli görmüş olabilir.

Yine Deleuze'ün en özgün düşüncelerinden biri de *Müzakereler*'in sonunda dile getirilen ve “Denetim Toplumlari” üzerine olan kısımdır. Deleuze, Foucault'un disiplin toplumu (ve disiplin öncesi), denetim toplumu (ve denetim sonrası toplumu) ayırımına katılır. Toplumu tanımlarken tanımlama yöntemi Fouca-

ult ile tamamen farklı olsa da ayrımlarda birleşirler. Deleuze, toplum ve iktidar ilişkisinde her zaman toplumdaki “kaçış çizgileri” saptamayı öneriyor. “Kaçış çizgileri”nden yola çıkılarak toplumların *oluş seyrini* izleyebiliriz ona göre. İktidarların bu kadar disiplin ve denetim aygıtları kurmalarına rağmen, toplumları bu denli baskılamasına rağmen nasıl olur da yine de toplumlar kendilerine kaçış çizgileri bulabiliyorlar, iktidar kuşatmalarının ötesine taşabiliyorlar. Disiplin Toplumları ile Denetim Toplumları arasındaki farkı kendisinden alıntılayalım:

“Disiplin toplumlarının iki kutbu vardır: Bireyi işaret eden imza ve bireyin kitle içindeki konumunu işaret eden sicil sayısı ya da numarası. ...Tersine, denetim toplumlarında, önemli olan bir imza ya bir sayı değil, bir şifredir.: Şifre bir koddur, oysaki disiplin toplumları (hem bütünleşme hem direniş açısından) parolalarla (buyruk tümceleri) düzenlenir. Denetimin sayısal dili, enformasyona ulaşımı ya da ulaşımın reddedilmesini işaret eden şifrelerden oluşur. Artık kitle-birey ikilisi karşısında bulunmayız. Bireyler “*bölünebilir*” bir hal alırken, kitleler de örneklemeler, veriler, piyasalar ya da “*bankalar*” halini almıştır. İki toplum arasındaki ayrımı en iyi ifade eden belki de paradır., çünkü disiplin her zaman sayısal ölçü modeli olarak hep altın ihtiva eden kalıp paralarla ilgili olmuştur, oysa denetim, rakam olarak farklı ölçü modelleri oluşturan paraların oranlarını işin içine sokan modülasyonlara, oynak kurlara göndermede bulunur. Eski para olan köstebektir, yani kapatıp-kuşatma ortamlarının hayvanı; oysa denetim toplumlarının hayvanı yılanıdır. İçinde yaşadığımız rejimde, ama aynı zamanda yaşam tarzımızda ve ötekiyle ilişkilerimizde, bir hayvandan diğerine, köstebekten yılanı geçtik. Disiplin insanı, süreksiz bir enerji üreticisiydi, ama denetim insanı daha ziyade dalgalıdır, yörüngeye oturtulmuştur, sürekli bir dalga üzerindedir. Sörf, her yerde şimdiden eski *sporların* yerini almıştır.”¹

Deleuze hemen hemen her alanda minör düşüncesini müzakere masasına sürdü. Bilim, ve sanattan da yararlanarak edebi ve felsefi alanda önemli eserler verdi. Foucault “Gün gelecek XX. yüzyıl *Deleuze yüzyılı* olarak anılacaktır” der. Şimdi Deleuze’ün müzakere masasına katılmanın tam zamanı.

1 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2006, s.201

2. sayımızda
Aydın sorunu, Kürt Aydını

3. sayımızda
pozitivizm ve bilimcilik

4. sayımızda
soykırım

razı göndermek için:
dipnotdergisi@yahoo.com
www.dipnotdergisi.com

DİPNOT

Dipnot Dergisi Niçin Çıkıyor?

Aydınlanma Nedir?

Michel Foucault

Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje

Jürgen Habermas

Abbas Vali ile Söyleşi: "Kürt Aydınları
Modernleşmeye Pozitivistçe Yaklaşıyor"

Fırat Aydınkaya

Tarihsel Gerçekler ve Şimdiki Gerçekler

Fernand Braudel

Kürt Modernleşmesinde Ekonomi Boyutu

Ehmed Pelda

Modernite ve Kesinlik: Başarısız Bir Aşk Öyküsü

Zygmunt Bauman

Ev Hanımlığı ve Eğitimlik

Rewşen Bedirhan

Ulus Devlet ve Modernleşme Kiskacında

Kürt Kadınının Uyanış Serüveni

Mehrap Filiz

Sosyalsbilim ve Çağdaş Toplum: Rasyonalitenin

Garantileri Kaybolurken

Immanuel Wallerstein

Avcılar ve Aslanlar

Fikret Başkaya

Resmi İdeoloji, Eğitim ve YİBO

Kazım Gündoğan

Sömürgeciliği Tekrar Düşünmek: Küreselleşme,

Post-Kolonyalizm ve Ulus?

Arif Dirlik

Golgotha Tepesinden İnmenin Arifesinde

Vicahiye Çevrilmiş "Kürt Modernleşmesi Eleştirisi"

Fırat Aydınkaya

Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt Milli Uyanışının

Ortaya Çıkışındaki Rolü

Martin van Bruinessen

Klaus Schmidt ile Söyleşi: "Tarih Yazımına

Yeni Şeyler mi Ekleniyor?"

Hamit Kankılıç

Solun Ortadoğusu

M. Nuri Durmaz

Majöre Karşı Minör: Gilles Deleuze ve Müzakereler

Ömer Güneş

dipnot

www.dipnotdergisi.com



9 771303 688004

0 4

000015 TL