AXEL HONNETH

Sosyalizm Fikri

Bir Güncelleme Denemesi

ÇEVİREN
CEM ŞENTÜRK

iletişim

AXEL HONNETH • **Sosyalizm Fikri**

AXEL HONNETH 1949 doğumlu. Felsefe, sosyoloji ve Alman dil-kültür-edebiyat tarihi öğrenimi gördü. Berlin, Frankfurt ve Columbia üniversitelerinde çalıştı. 2001'den itibaren, "Frankfurt Okulu" olarak bilinen Goethe Üniversitesi Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün yöneticisidir. Marksist düşünce geleneği ve Habermas'la temas içinde, Hegel ve Mead'e dayanarak "tanınma" kavramı etrafında bir sosyal felsefe ve ahlâk politikası tartışmasını geliştirmeye devam etmektedir. Temel eserlerinden *Tanınma Uğruna Mücadele* Türkçeye çevrilmiştir (çev. Özgür Aktok, Ithaki Yayınları, İstanbul 2016).

Die Idee des Sozialismus
© 2015 Suhrkamp Verlag Berlin

İletişim Yayınları 2393 • Politika Dizisi 152
ISBN-13: 978-975-05-2107-2
© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2016, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Kerem Ünüvar
DİZİN Emre Bayın
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AXEL HONNETH

Sosyalizm Fikri

Bir Güncelleme Denemesi

Die Idee des Sozialismus

ÇEVİREN ***Cem Şentürk***

iletişim

Başından beri her şeyi daha kolay hale getiren
oğullarım Johannes ve Robert'e.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Giriş 13

I Kökendeki Fikir: Devrimin Toplumsal Özgürlük İçinde Aşılması 19

II Eskimiş Düşünce Kalıbı: Sanayileşmenin Ruhuna ve Kültürüne Bağlılık 43

III Yenilenmenin Yolları (1): Tarihsel Deneyselcilik Olarak Sosyalizm 73

IV Yenilenmenin Yolları (2): Demokratik Bir Yaşam Biçimi Fikri 103

Dizin 142

Dayan be kardeşim, dayan be bacım! ...
Devam ateşe! ... Hürlük uğruna bu, kıran kırana! ...
Hürlük dediğin pes etmez öyle bir iki bozgunla; hürlük dediğin pes etmez zaten
Halkın ilgisizliği, nankörlüğü ve döneklik edenler hep bir yana...
Pes etmez öyle tekmeye, yumruğa, topa, tüfeğe, ceza kanunlarına...
Bel bağladığımız, inandığımız şey o... Var olagelmiş... O oldum olası... O dört iklim dört köşe...
Ne gel gel etmiş, ne gelirim demiş, oturmuş ışığa karşı öyle huzur içinde, dosta düşmana karşı
Sabır taşı öyle beklemiş, beklemiş eşref saati.

– Walt Whitman, "Pes Etmiş Bir Avrupalı İhtilalciye" [1856], Can Yücel çevirisi

Önsöz

Sosyalizm, çok değil, bir yüzyıldan daha kısa bir süre önce modern toplum içerisinde öylesine güçlü bir hareketti ki, dönemin büyük sosyal teorisyenlerinin neredeyse hiçbiri, onu ayrıntılarıyla, bazen eleştirel, bazen güçlü bir sempati duyarak ama her zaman önemseyerek analiz etmekten kaçınamamıştır. Henüz 19. yüzyılda bunun ilk adımını atan John Stuart Mill'i, Emile Durkheim, Max Weber ve Joseph Schumpeter izlemiştir. Sadece en önemlilerini sıraladığımız bu düşünürler, aralarındaki kişisel tutum ve teorik anlayış farklarına karşın, sosyalizmi kapitalizme uzun süre eşlik edecek bir entelektüel meydan okuma olarak görmekte hemfikirdirler. Günümüzde bu kökten değişmiştir. Sosyalizm, sosyal teorik bağlamlar içerisinde sözkonusu edildiğinde bile, miadını doldurduğu üzerinde anlaşmaya varılmış gibidir. Ne kitleler üzerinde yarattığı coşkuyu bir daha tekrar alevlendirebileceğine ihtimal verilmekte, ne de günümüz kapitalizmine karşı yol gösterici bir alternatif olarak görülmektedir. 19. yüzyılın iki büyük hasmı adeta bir gecede rollerini değiştirdiler –Max Weber görse hayretle gözleri-

ni ovuştururdu–: Din, ahlâk gücü olarak geleceğe ait görülürken, sosyalizm bunun aksine geçmişe dair bir fikri varlık olarak olarak algılanmaya başladı. Bu değişimin çok hızlı oluşu, bu nedenle gerçeği tam olarak yansıtamayacağı inancı, beni bu kitabı yazmaya yönlendiren iki nedenden biri oldu. İzleyen sayfalarda, temel fikrini, kökleri erken sanayi çağına dayanan düşünsel kalıptan yeterince kararlı biçimde sıyırarak yeni toplumsal teorik çerçevelere taşıyabilmesi halinde sosyalizmde hâlâ canlı bir kıvılcımın saklı olduğunu kanıtlamaya çalışacağım.

İzleyen sayfalarda okuyacağınız düşüncelerimi kaleme almaya beni yönlendiren ikinci neden ise, son kapsamlı çalışmam *Özgürlüğün Hukuku*'nun aldığı tepkilerle yakından ilişkilidir.[1] Bu konuda gerçekleştirilen pek çok tartışmada, modernliğin normatif ufkundan hareket eden yöntemsel çıkış noktamın, verili toplumsal düzenin dönüşümüne dair eleştirel bir perspektife artık dahil olmama niyetimi açıkça belli ettiği yorumunu nadir olmayan bir biçimde işitmek zorunda kaldım.[2] Bunun, bilinçli tercih ettiğim bir yöntemsel sınırlandırmanın yanlış anlaşılmasına dayandığını göstermek üzere, gerekli ve mümkün olan noktalarda bu itirazla yazılı olarak yüzleştim.[3] Yine de *Özgürlüğün Hukuku*'nda ortaya konan perspektifin, ileriye doğru kurumsal olarak tümüyle farklı biçimde oluşturulmuş bir toplum düzenine açılabilmesi için, sadece hafifçe başka bir yöne bükülmesi gerektiğini hissediyordum. Bu durum esas niyetimin aksine, küçük bir çalışmanın ardından, daha önce içsel bir perspektifle bulguladığım gelişim çizgilerinin hangi vizyona doğru uzanması gerektiğini ortaya koyan daha büyük bir çalışmayı hazırlamama vesile oldu.

1 Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, 2011.

2 Bu yayındaki makaleler ile karş. "Special Issue on Axel Honneth's Freedom's Right", *Critical Horizons*, 16/2 (2015).

3 Axel Honneth, "Rejoinder", *a.g.e.*, s. 204-226.

Her iki neden beni, Hannover Leibniz Konferansları için 2014 yılında aldığım daveti, sosyalizmin temel fikirlerini güncellemeye dönük bir ilk deneme yapmak üzere kullanmaya yöneltti. Oradaki Felsefe Enstitüsü'nden meslekdaşlarıma, öncelikle de Paul Hoyningen-Huene'ye, yıllık seri konferanslarını, kendilerine şüphesiz bir ölçüde yabancı bir konuyu incelemem için bana ayırmalarından ötürü çok müteşekkirim. Birbirini izleyen üç akşam konferansımın ardından gerçekleştirilen tartışmalardan, zaruri değişiklikler ve genişletmeler konusunda net bir fikir edinecek derecede kapsamlı biçimde yararlandım. Bunları, daha sonra sosyalizmi yeniden tanımlama perspektifleri bakımından epeyce daha kapsamlı olan konferanslarımın ikinci versiyonunda kullandım. Rüdiger Schmidt-Grépály'in yönetimi altındaki Weimar Friedrich Nietzsche Koleji'nin seçkin bursuna aldığım dostane davet, bana Haziran ayında metnimin üzerinde çalışılmış son halini bir kez daha büyük bir topluluğun eleştirel değerlendirmesine sunma şansını verdi. Buna paralel olarak, Weimar yakınlarındaki Wielandgut Oßmannstedt'de Studienstiftung des deutschen Volkes bursiyerleri ile birkaç günü kapsayan bir seminer gerçekleştirildi. Bu etkinlikteki oldukça verimli tartışmalardan son düzeltmeler için veriler toplayabildim. Bu seminerlerin katılımcılarına ve elbetteki kolejin müdür ve personeline çalışmama karşı gösterdikleri ilgiden ötürü çok müteşekkirim.

Tavsiyeleri ve iyileştirme önerileri ile taslağın yazılmasına katkıda bulunan tüm dostlarım ve meslekdaşlarıma da teşekkür borçluyum. Yakın dostum ve New York Columbia Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde güvenilir bir meslektaşım olan Fred Neuhouser'i ilk sırada anmak isterim, elinizdeki metnin üzerinde çalışırken beni başından beri cesaretlendirdi ve çok sayıda değerli öneriyle katkıda bulundu. Bununla beraber konferanslarımın ilk versiyonunu gören Eva

Gilmer, Philipp Hölzing, Christine Pries-Honneth ve Titus Stahl'ın eleştirel yorumlarından çok şey öğrendim, onlara yıllardır bana gösterdikleri yardımseverlik ve dikkatten ötürü minnettarım. Son olarak Hannah Bayer ve Frauke Köhler, kaynakça temininde ve metnin yazımında bana dikkate değer ölçüde yardımcı oldular, onlara da kalpten teşekkür ediyorum.

AXEL HONNETH
Haziran 2015

Giriş

İçinde yaşadığımız toplumlar, son derece şaşkına çevirici ve çok zor açıklanabilir bir bölünmüşlüğün etkisi altındalar. Bir yandan sosyo-ekonomik duruma, ekonomik ilişkilere ve çalışma koşullarına dair huzursuzluk son on yıllarda muazzam arttı. Muhtemelen İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden bu yana hiçbir zaman eş zamanlı olarak bu kadar çok sayıda insan, global düzeyde zincirlerini koparmış kapitalist piyasa ekonomisinin doğurduğu sosyal ve siyasal sonuçlardan rahatsız olmamıştı. Diğer yandan bu kitlesel infialde, normatif bir yön hissinin, yapılan eleştirinin hedefine dair tarihsel bir sezginin eksikliği çekiliyor gibi görünüyor, nitekim garip biçimde sessiz ve içine kapanık bir infialdir bu. Sanki bu öfkeli huzursuzlukta, varolanın ötesini düşünme ve kapitalizm dışında bir toplumsal durumu hayal etme yeteneği eksik gibidir. Öfkenin herhangi bir biçimde geleceğe odaklanmaktan, protestonun daha iyiye dair bir vizyondan kopuşu, modern toplumların tarihi için gerçekten de yeni bir durumdur. Fransız İhtilali'nden beri kapitalist ilişkilere karşı büyük hareketler her zaman ütopyalardan ilham almışlardı.

Geleceğin toplumunun nasıl şekillenmesi gerektiğine dair imgeler buradan hareketle kanatlanıyorlardı – makine karşıtlarını, Robert Owen'ın kooperatiflerini, konseyler hareketi veya sınıfsız topluma dair komünist idealleri hatıra getirmek yeterlidir. Ütopik düşüncenin böylesi akımlarından beslenen kollar, Ernst Bloch'un belirtmiş olduğu gibi bugün kurumuş görünmektedirler. Neyin istenmediğini ve mevcut sosyal ilişkilerden hangilerinin infiale uğrattığını tam olarak bilirken, mevcut olana dair hedefli bir değişimin hangi yöne doğru ilerleyeceği hususunda yarım yamalak da olsa hiçbir net tasarım bulunmamaktadır.

Ütopik enerjinin bu hızlı tükenişine dair bir açıklama getirmek, ilk bakışta göründüğünden daha güçtür. Entelektüel gözlemcilerin kapitalizmin dışında herhangi bir durumun olabilirliğine dair umutların yok oluşuna dair çıkarsamalarını temellendirmek üzere sıklıkla işaret ettikleri gibi, komünist rejimlerin 1989'daki çöküşünü bunun sebebi olarak görmek pek mümkün değildir. Zira bugün kamusal yoksullukla özel şahısların zenginliği arasında açılan makastan, daha iyi bir toplum modeline dair somut bir öngörü geliştiremeden haklı olarak şikayet eden memnuniyetsiz kitlelerin, Sovyet damgalı devlet sosyalizminin toplumsal nimetlerini ancak özgürlüksüzlük karşılığında bahşettiği konusunda ikna edilmesi için kesinlikle duvarın yıkılmasını beklemek gerekmemişti. Ayrıca Rus Devrimi'ne kadar kapitalizm karşısında gerçek bir alternatifin olmadığı gerçeği, 19. yüzyılda insanları dayanışma ve adalet içerisinde şiddetten arındırılmış bir birlikte yaşam tasarlamaktan asla alıkoymamıştı. Peki komünist güç blokunun iflası niçin bugün bir anda, mevcut olanı ütopik olarak aşmaya dönük belli ki çok derinlere uzanan bu yeteneğin körelmesine neden olsun? Halihazır infialin gelecek tasarımından ve hayallerden yoksun oluşunu açıklarken bir diğer neden olarak kolektif

zaman bilincimizdeki ani değişim öne sürülüyor. Buna göre, "postmodern"in gelişi, önce sanat ve mimariye, ardından bir bütün olarak kültürel alana hakim oluşuyla, modernlik için karakteristik olan hedefli ilerleme fikri öylesine kalıcı biçimde değersizleşmiştir ki, bugün onun yerine hep aynı şeylerin tarihsel bir döngü içinde yinelenmesi bilinci kolektif hakimiyet kurmuştur. Bu ikinci açıklamaya göre postmodern tarih anlayışının sunduğu bu yeni zeminde daha iyi bir yaşama dair vizyonlar gelişemez; çünkü şimdiki zamanın barındırdığı potansiyeller yoluyla her daim kendini ileri taşıdığı ve ucu açık bir geleceğe doğru sürekli mükemmelleşerek gelişeceğine dair tüm fikirler yok olmuştur. Bunun yerine artık gelmekte olan zaman artık sadece zaten geçmişten tanıdığımız yaşam biçimleri ve sosyal modellerin başa sarmasından daha fazlasını sunmayan bir şey gibi görülmektedir. Sadece farklı işlevsel bağlamlardaki, örneğin tıptaki veya insan haklarının kabul ettirilmesindeki takdire değer ilerlemeleri hesaba kattığımızda dahi, bu tür bir açıklamanın ikna ediciliğine dair bir şüphe belirir: Neden sadece belirli bir alanda, toplumun yeniden biçimlendirilebilirliği bahsinde, aşkın bir tasarım becerisinin eksikliği söz konusu olsun ki - üstelik diğer tüm alanlarda bu yapılabilir görünürken? Tarih bilincinin temelinden değiştiği tezi, toplumsal yeniye dair her türlü öngörücü tasavvurun yitip gittiği yakıştırmasında bulunurken, insan haklarının tüm dünyada yerleşmesine dair kuşkusuz abartılmış güçlü umudu dikkate almıyor.[1] Bu nedenle üçüncü bir açıklama, sözü edilen iki alandaki farkı, yani uluslararası yaptırımlara bağlanmış hakların yapısal açıdan nötr yığılması ile temel toplumsal kurumların inşası arasındaki ayrımı referans alarak sadece ikinci alandaki ütopik güçlerin zaman içinde zayıfladığını söylemektedir. Kanımca bu tez gerçeğe en yakın olandır ancak elbetteki ta-

1 Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge/Mass, 2010.

mamlanmaya ihtiyaç duyar, çünkü neden toplumsal politikayı ilgilendiren mevzulara bugün artık ütopik beklentiler yükleyemeyeceğimiz iddiası ayrıca izaha muhtaçtır.

Bu noktada günümüzün ekonomik-sosyal süreçlerinin, kamusal algıda, hedefli müdahalelere açık olamayacak kadar karmaşık ve anlaşılmaz göründüklerini hatırlamak yararlı olabilir. Ekonomik globalizm süreçleri ve onun hızları nedeniyle artık takip edilemez hale gelen işlemleri, ikinci dereceden bir patoloji türünü ortaya çıkartmış gibidir. Bu patolojide ahali, birlikte yaşamın kurumsal koşullarını hâlâ yalnızca "şeyleşmiş" ilişkiler olarak, insani müdahalenin uzağında değişmez veriler olarak görür.[2] Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde geliştirdiği meşhur fetişizm analizi, tarihsel haklılığını ancak günümüzde kanıtlayabilmiş görünmektedir. Kapitalizmin geçmişinde, işçi hareketinin hayallerinde ve tasavvurlarında mevcut durumların hâlâ değiştirilebilir görüldüğü dönemde değil,[3] toplumsal ilişkilerin garip bir biçimde "şeylerin toplumsal ilişkileri" olduğuna dair genel kanaatin yaygınlaştığı günümüzde olmuştur bu.[4] Eğer günlük yaşamdaki gözlemlerimizin ve ampirik analizlerin doğruladığı bu tasavvur belirleyici olsaydı,[5] günümüz toplumlarında temel yapısal iyileştirmeleri öngörme yetimiz hiç gelişemezdi, çünkü bunlar tözsel şeyler gibi neredeyse değiştirilemez olurlardı. Durum, kapitalizme karşı gerçekten varo-

2 Titus Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt/M., 2013.

3 Karş. Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Viyana, 2013.

4 Karl Marx, *Das Kapital, Werke* (MEW), Yaz. Karl Marx, Friedrich Engels, cilt 23, Berlin, 1971, s. 87. [*Kapital*, çev. Nail Satılgan-Mehmet Selik, Yordam Kitap, İstanbul, 2014]

5 Örnek olarak Pierre Bourdieu'nun özellikle şu eseriyle karş. Pierre Bourdieu, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz, 2002. [*Dünyanın Sefaleti*, çev. Levent ünsaldı vd., Heretik Yayınları, İstanbul, 2015]

lan bir alternatifin çöküşü olarak görülemez, tarih anlayışımızda köklü bir değişim yoktur, aksine toplumsal ilişkilerin fetişleştirici bir kavrayışının hakimiyetidir söz konusu olan. Zenginlik ve gücün dağılımındaki skandalvari vaziyete dair kitlesel infialin, ulaşılabilir hedeflere dönük tüm duyularını açıkça yitirmesinden, işte bunu sorumlu tutabiliriz.

Bununla beraber üçüncü açıklama da yeterli olmaktan uzaktır, çünkü kesişen ütopyaların neden günlük yaşamın şeyleştirici bilincini çözecek, ya da en azından onda gedikler açacak güce sahip olmadığını açıklayamaz. Sosyalist ve komünist ütopyalar bir yüzyılı aşkın süre boyunca etkiledikleri insanların gönüllerini öylesine güçlü biçimde daha iyi bir birlikte yaşam vizyonu ile ateşlemişlerdir ki, hiç şüphesiz o zamanlar da mevcut olan, toplumsal hadiseleri şeyleştirici tevekkül eğilimlerinden bağışık kalmışlardır. İnsanların "kaçınılmaz" gördükleri ve buna bağlı olarak toplum düzenlerinin "mütememmim cüzü" saydıkları şeylerin kapsamı, büyük ölçüde kültürel faktörlere, özellikle de görünüşte zorunlu olanın kolektif olarak değiştirilebilirliğini gösterebilen siyasi anlamlandırma kalıplarının etkisine bağlıdır. Barrington Moore tarihsel çalışması *Adaletsizlik*'te ikna edici bir şekilde, Alman işçilerinin yeni yorumlama biçimlerinin gücüyle, kurumsallaşmış verili hallerin müzakereye açık karakterini açığa çıkarışlarını ve bununla umutsuz kaçınılmazlık hissinin nasıl bir anda dağılmaya başladığını gösterir.[6] Bu tür fikir yürütmeler ışığında, bir dönem etkili olmuş tüm klasik fikirlerin açığa vurucu, şeyleştirmeyi yıkıcı etkisinin bugün kaybolmasının nedenlerine dair soru daha güçlü biçimde önümüzdedir. Neden, diye başlamalıdır soru daha somuta inebilmek için, sosyalizmin vizyonları insanları sözde "kaçınılmaz" olanın kolektif çabalarla daha iyiye doğ-

6 Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt/M., 1982, özellikle 14. Bölüm.

ru değiştirilebileceğine epeydir ikna edememektedir? Böylece bu kısa çalışmanın dört bölümünde geliştirmeye çalışacağım fikirlere geliyorum. İlerleyen kısımlarda birbiriyle ilintili ve bana düşünce politikası açısından çok güncel görünen iki soruyla ilgileneceğim. İlk olarak sosyalizmin bir dönemler, sahip oldukları heyecanlandırıcı potansiyeli –görünüşe bakılırsa geri dönüşsüz şekilde– kaybetmiş fikirlerinin bu duruma düşmesindeki içsel ya da dışsal nedenleri inceleyeceğim. İkinci olarak, bu nedenlerin açıklığa kavuşturulması ışığında, hangi kavramsal degişikliklerin yapılması halinde sosyalist fikirlerin kaybettikleri çarpıcılığa tekrar kavuşacaklarını sormak istiyorum. Bu niyetlerim beni ister istemez sosyalizmin temel fikrini mümkün olabildiğince net biçimde yeniden bulgulamaya zorluyor (I), ancak ikinci adımda fikirlerin eskimesine yol açan nedenlere yöneleceğim (II). Son iki bölümde eskiyen fikirlerin kavramsal yenilemelerle yeniden ayakları üzerinde durmalarına yardım etme denemesine girişeceğim (III ve IV). Hemen başlangıçta vurgulanması gereken bir diğer husus, izleyen sayfalarda geliştirilen fikirlerin metapolitik bir karakter taşıdığıdır, zira hiçbir yerde politik yapılanmalarla ve güncel uygulama olanaklarıyla bağlantı kurmayı denemedim. Burada sosyalizmin günümüzün siyasal gelişmeleri üzerinde nasıl etkili olabileceğine dair stratejik sorunun üzerinde durulmayacaktır, sorumuz yalnızca ve yalnızca sosyalizmin bir kez daha politik-etik açıdan yön tayin edici bir kaynağa dönüşmesi için onun kökenindeki davanın nasıl yeniden formüle edilebileceğidir.

I

Kökendeki Fikir: Devrimin Toplumsal Özgürlük İçinde Aşılması

Sosyalizm fikri, kapitalist sanayileşmenin manevi çocuğudur. Fransız İhtilali sonrasında, onun getirdiği özgürlük, eşitlik ve kardeşlik çağrılarının toplumun geniş kesimleri için toplumsal gerçekleşmeden oldukça uzak boş vaadler olarak kaldığının görülmesiyle açar gözlerini gün ışığına. Gerçi sadece bir sözcük olarak felsefi tartışmaların diline girişi çok daha önceye rastlar; 18 . yüzyılın ikinci yarısında Katolik ruhbanların, tehlikeli sapkın düşünceler olarak gördükleri Alman doğal hukuk ekolünün maskesini düşürmeye niyetlenmelerine dek uzanır. Latince "socialis" sözünden türetilerek o dönem polemiksel biçimde kullanılan "socialistae" ifadesiyle, Grotius ve Pufendorf'a yakıştırdıkları, toplumsal hukuk düzenini tanrısal vahiy yerine insanların biraraya gelme ["yarenlik"] güdüsüyle temellendirme eğilimini kastediyorlardı.[1] Bu eleştirel kullanımdan, 18. yüzyıl sonunun hukuk bilimi ders kitaplarına doğrudan uzanan bir

1 Wolfgang Schieder, "Sozialismus", *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, der. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, cilt 5, Stuttgart, 1984, s. 923-996; bu konuda: s. 924-927.

yol vardır; bu dönemde Alman dil bölgesinde "Sosyalistler" kavramıyla Pufendorf ve öğrencileri kastedilir. Yine de sözcük zaman içerisinde tüm itham edici karakterinden sıyrılmış ve doğal hukukta insanların biraraya gelme içgüdüsüne dayanan seküler bir temel bulmaya dönük yansız [değer yüklü olmayan] bir niyetin ifadesi olmuştur.[2] Ancak yaklaşık 30 yıl sonra, 19. yüzyılın yirmili ve otuzlu yıllarında, İngilizce "socialist" ve "socialism" sözcükleri Avrupa çapında yaygınlık kazanırlarken, daha önce doğal hukuk tartışmalarında kullanılan anlamla hiçbir alakaları kalmamıştır. İngiltere'de Robert Owen taraftarlarının ve Fransa'da Fourierciler in, hukuki temellendirmelerle ilgili felsefi tartışmalara katılmaya dönük en ufak bir temayülleri olmaksızın bu sözcüğü kendilerini tanımlamak için kullanmalarıyla, adeta kavramın yeni baştan yaratımı söz konusu olmuştur.[3] Yeni kullanım biçimleriyle bu iki sözcük şimdi çok daha fazla "geleceğe dönük bir hareketin kavramlarına" (Wolfgang Schieder) dönüşmüşlerdir; kolektif birliklerin kuruluşu yoluyla mevcut toplumu ancak o zaman "sosyal" olarak tanımlanmayı hak edecek bir duruma yaklaştırmaya dönük bir siyasal niyet tanımlamaktadır bu hareketi.

Şüphesiz 19. yüzyılın ilk yarısından çok önce de, belirli bir hedefe dönük tedbirlerle toplumu "sosyal" hale getirme çabaları mevcuttu. İskoç ahlâk filozoflarının, insani duygudaşlığa dayanarak, iyi düzenlenmiş bir ortak yaşama dair ilkeler geliştirme çabalarını düşünmek yeterlidir. Sosyalizmle ilgili çağrışım yapıldığında ismi hiç akla gelmeyecek olan Gottfried Wilhelm Leibniz dahi gençliğinde bu tür fikirlerle cilveleşmiş, siyasi tutkularla, daha sonra "Soziatäten" [sos-

2 A.y., s. 930-934.

3 A.y., s. 934-939. Carl Grünberg, bu yeni "Sosyalist" ifadesini 1820'ler Ingiltere'sindeki Robert Owen taraftarlarına dayandırmaktadır. Carl Grünberg, "Der Ursprung der Worte 'Sozialismus' und 'Sozialist'", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 2 (1912), s. 372-379.

yeteler/sosyallikler] adını alan, tahsilliler cemiyetlerinin kuruluşuna dair planlar hazırlamıştır. Bu yapı Platon modelindeki gibi filozoflar hükümranlığını andırır; daha sonra "akademiler" olarak tanımlanan bu örgütlenmeler, toplumun genel refahına hizmet edecek, sadece eğitim ve kültür politikasıyla bağlantılı işlevler üstlenmekle kalmayıp, ekonomik yaşamın "sosyal" bir hal alması için de sorumluluk yükleneceklerdir.[4] Leibniz'in 1671'de kaleme aldığı "*Sozietät* ve Ekonomi" başlıklı kısa taslak, geleceğin akademilerinin ekonomik görev alanlarını tasvir eder. Fakirlere sosyal yardım sağlanması ve asgari ücretin garanti edilmesiyle ekonomik rekabet mücadelesi bir son bulacak, böylece toplumun üyeleri arasında "gerçek sevgi ve güven" tohumları ekilecektir.[5] Leibniz'in tasarımları bazı noktalarda, Charles Fourier'in "Falanster" adını verdiği kooperatiflerin radikal niyetlerini adeta yüz elli yıl öncesinden dillendirmiş gibidir.[6]

Bununla beraber Fourier, kooperatiflere dayalı ortak yaşam planlarını şekillendirirken, Leibniz'in kendi feodal çevresinde bulduğundan çok farklı normatif koşullarla karşı karşıyaydı. Çünkü, Fransız İhtilali bu zaman aralığında özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle adil bir sosyal düzenin herkesin kendini özdeşleştirebileceği ahlâki temellerini atmıştı ve toplumsal koşulları daha iyiye taşıma niyeti bu ilkelerden beslenmekteydi. 1830'larda Fransa ve İngiltere'de kendilerini "Sosyalistler" olarak tanımlamaya başlayan düşünür ve aktivistler, bunu devrimci yenilenmeye normatif bağlılıklarının tümüyle bilincinde olarak yapmaktaydılar. Leibniz veya burjuva çağı öncesi diğer sosyal reformcuların

---

4 Hans Heinz Holz, "Einleitung", Gottfried Wilhelm Leibniz, *Politische Schriften II*, der. Hans Heinz Holz, Frankfurt/M., 1967, s. 5-20.

5 Gottfried Wilhelm Leibniz, "Sozietät und Wirtschaft" [1671], *a.g.e.*, s. 127-130, bu konuda: s. 129.

6 Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, der. Theodor W. Adorno, Frankfurt/M., 1960, s. 50-56.

aksine, tasarımlarının siyasal gerçeklikle örtüşmezliği içinde düşünmek zorunda değildiler; çoktan kurumsallaşmış ve genel kabul gören ilkelere dayanarak, bunlardan daha radikal sonuçlar çıkarabilmekteydiler. Yeni ortaya çıkmış, geriye dönük olarak bakıldığında "erken sosyalist" olarak tanımlanabilecek bu gruplaşmaların hangi ölçüde Fransız İhtilali'yle yerleşikleşen üç norma eklemlenmeye çalıştıkları, başından itibaren o kadar net görülemez. İngiltere'deki Robert Owen yanlıları ile Fransa'daki iki akım, Saint-Simoncular ve Fourierciler arasında gerçi 1830'lardan beri canlı bir fikir alışverişi vardır –kendilerini hep beraber "sosyalist" olarak tanımlamaya Owen'in 1837'de Fourier'i Paris'te ziyaretinin ardından karar vermişlerdir–,[7] ama mücadelesini verdikleri toplumsal değişimlere dair yaklaşımları, ortak bir hedefin teşhisine mahal vermeyecek derecede farklıdır.

Her üç grubun da devrim sonrası toplum düzenine isyanın hareket noktası açıkça, kapitalist pazarın devrimle eşzamanlı genişlemesinin, toplumun önemli bir bölümünün vaad edilen özgürlük ve eşitlik ilkelerinden yararlanmasını engellemesine duyulan kızgınlıktı.[8] Kırda veya kentte işçilerin ve ailelerinin, tüm çalışma azimlerine rağmen, özel fabrika ya da arazi sahiplerinin kârlılık mülahazasıyla onları sürekli bir yokluk ve sefalete sürükleyen keyfîliğine tabi olmaları, "onur kırıcı", "utanç verici" ve en basitinden "ahlâksızca" bulunuyordu. Erken sosyalizm akımının anılan tüm bu

7 Schieder, "Sozialismus", *a.g.e.*, s. 936.

8 Sosyalizmin ortaya çıkışı ve tarihine ilişkin olarak karş. George Lichtheim, *Ursprünge des Sozialismus*, Gütersloh, 1969; George Lichtheim, *Kurze Geschichte des Sozialismus*, Frankfurt/M., Viyana ve Zürih, 1977; G.D.H. Cole, *Socialist Thought*, cilt I: *The Forerunners 1789-1850*, Londra, 1955; Jacques Droz (der.), *Geschichte des Sozialismus*, cilt II: *Der utopische Sozialismus bis 1848*, Frankfurt/M., Berlin ve Viyana, 1974. İlginç bir bilgi sosyolojisi analizi için bkz. Robert Wuthnow, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and the European Socialism*, Cambridge/Mass., 1989, III. Bölüm.

kollarının, sosyal ilişkilere dair algılarıyla verdikleri normatif reaksiyona ortak bir isim vermek gerekirse, ilk aşamada Emile Durkheim'dan ilham almak anlamlı olacaktır. Ünlü konferansı "Sosyalizm"de Fransız sosyolog, kavramın içeriğini tanımlamaya çalışırken, farklı sosyalist doktrinler arasında kesişim alanı olarak, sosyal kontrolün dışına çıkan ekonomik işlevleri tekrar devletin temsil ettiği toplumsal tasarrufa tabi kılma niyetinin esas alınması önerisini yapar. Sosyalizmin çok sayıdaki alt akımı ayrıntılarda farklılaşsa da, Durkheim'ın kanaatine göre temelde tümünün paylaştığı ortak tasavvur: Emekçi kitlelerin sefaletinin, ancak ekonominin, bu alandaki faaliyetleri toplumsallaştırılmış bir irade oluşumuna bağlayacak şekilde yeniden örgütlenmesiyle aşılabileceğidir.[9] Bu tanımlama sosyalizmin normatif niyetini gerçekten doğru anlamaya yeterli olmasa da, yakında bu ad altında gelişecek hareket ve ekoller için bir ortak zemin sunmuştur. İster Robert Owen ve taraftarları, ister Saint Simon ve ekolü isterse Fourierciler olsun, bu grupların her biri çalışan nüfusun maruz kaldığı haksızlığın nedeni olarak öncelikle, kapitalist pazarın toplumsal kontrolün dışına çıkmasını, bu nedenle de sadece arz ve talebe dayalı kendi yasalarına uymasını görürler.

Bu noktada farklılıkları bir kenara koyarak daha ayrıntılı bir bakışla erken sosyalist akımların paylaştığı ortak kavramları göz önüne alırsak, Durkheim'ın önerisinin, bu kavramları normatif olarak Fransız İhtilali'nin ilkeleriyle bağdaştırarak açıklamaya hiç kalkışmadığı göze çarpar.[10] Sözü

9 Emile Durkheim, *Le socialisme* [1928], Paris, 2011, s. 49: "Bütün ekonomik işlevlerin veya şu anda dağılmış durumda olan bazılarının, toplumun bilinçli yönetim merkezlerine bağlanmasını savunan doktrinlere sosyalist denir." John Dewey'in Çin Dersleri'nde vermeye çalıştığı tanımlama da çok benzerdir: John Dewey, *Lectures in China, 1919-1920*, Honululu, 1973, s. 117'den itibaren.

10 Fransız İhtilali'nin ideallerine geriye dönük olarak bu normatif bağlantı için karş. Wuthnow, *Communities of Discourse*, s. 370'den itibaren.

edilen akımların, sanki istisnasız hiçbiri, adeta toplum teknolojisine ait bir iş olarak ele aldıkları pazarın yeniden toplumsallaştırılması meselesinden başka bir şeyi önemsemiyormuş; cümle âleme duyurulmuş özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkelerinin halk kitlesi için gerçekleştirilmesine dönük, tarihsel olarak çok daha yakında duran hedef onların meselesi değilmiş gibi ele almıştır. Aynı çizgiyi takip eden ve sosyalizmin temel iddialarını sağlama alma çabalarıyla bizi etkileyen diğer girişimler de, bu yeni akımın özünde ahlâki nitelikli saiklerini gözden kaçırmakla malûldürler. Örnek olarak burada yalnızca John Stuart Mill ve Joseph Schumpeter'i anacağız. Her iki yazarın da eserlerinde göze çarpan eğilim, arkasındaki ahlâki veya etik niyetlere fazla girmeden, sosyalist projeyi kaynakların daha adil dağıtımı niyetine indirgemeleridir.[11] Bu ilk dönemin kendini "sosyalist" olarak adlandıran düşünürlerinin, arkalarında kalan devrimin talepler kataloğundan devralabildiklerine inandıkları normatif ilkelerden gerçekten ne ölçüde etkilendiklerini, tasarımlarındaki temellendirmeleri yakından inceleyince kolaylıkla görebiliriz. Bir teorisyenden çok pratikçi olan Robert Owen büyük devrimin artçı etkilerine şüphesiz en az maruz kalanlardandır. Owen'ın New Lanark'taki çalışma kooperatifinin temelindeki fikre göre, birbirleri için faaliyette bulunma tecrübesi, alt tabaka mensuplarını, "diğerkâmlık" ve böylece yabancıları dahi kapsayan bir dayanışma yolunda eğitecekti.[12] Saint Simon ve izleyicileri de, tabii çok daha güçlü sosyal felsefi iddialara sahip olmakla beraber benzer biçimde, kapitalist

11 John Stuart Mill, "Chapters on Socialism" [1879], a.y., *Principles of Political Economy*, Oxford, 1998, s. 369-436; Joseph Schumpeter, *Sozialistische Möglichkeiten von heute* [1920/21], John Stuart Mill, *Aufsätze zur ökonomischen Theorie*, Tübingen, 1952, s. 465-510.

12 Robert Owen, "Eine neue Gesellschaftsauffassung" [1813], *Die Frühsozialisten 1789-1848*, Michael Vester (der.), cilt I, Reinbek bei Hamburg, 1970, s. 35-55; Owen ile karş. Cole, *Socialist Thought*, cilt I, *a.g.e.*, IX. ve XI. Bölümler; Droz (der.), *Geschichte des Sozialismus*, cilt II, *a.g.e.*, s. 29-48.

koşullar altındaki işçilerin reel özgürlük yoksunluğunu aşmanın, ancak merkezi planlama yoluyla herkesin yeteneklerine göre ücretlendirildiği ve buna uygun olarak her biri yek diğerinin kefili olan üyelerin "evrensel ortaklaşım"ının yaratıldığı bir toplum düzeniyle mümkün olacağı inancını taşırlar.[13] Son olarak Fourier ve öğrencileri kooperatiflere dayalı ortak yaşam planlarını, tüm toplumun dayatmasız işbirliğine dahil edilmesi talebinin ancak özgür üretici birliklerinin, yani daha önce belirttiğimiz "Falanster"lerin yerleşikleştirilmesi yoluyla karşılanabileceği fikriyle temellendirirler.[14] Bu sosyalist hedeflerin gerçekleştirilmesinde üretim araçlarının ortak mülkiyete alınması, hiçbir yerde kendi başına bir amaç olarak sunulmaz; zorunlu bir tedbir olarak görüldüğü noktalarda sadece bir başka talebi, yani son kertede ahlâki nitelik taşıyan talepleri karşılamak için gerekli bir koşul olarak hizmet eder daha ziyade. En ön sırada Fransız İhtilali'nin ilkeler kataloğunun ilk ve son maddeleri, yani "eşitlik" ve "kardeşlik" yer alır, bu arada "eşitlik" ekseriyetle ikincil roldedir. Kimi zaman bu üç sosyalist gruplaşmayı okurken kendi dönemlerinin yarım yamalak kurumsallaştırılmış hukuki eşitliğinden memnun oldukları ve bu hukuki zeminde yetenek ve katkılarıyla birbirlerini bütünleyen üreticilerden kurulu bir dayanışmacı topluluk oluşturmaya çalıştıkları izlenimi uyanır. Bu normatif ön kabullerin oluşturduğu arkaplanı meydana getiren şey, farklı yazarların metinlerinde yalnızca üstünkörü değinilmekle beraber bu alandaki benzeşliklerinin önemli bir kaynağını teşkil eden bir kanaattir: Hepsi de, şimdiye dek formüle edilen ve öncelikle hukuki bir biçime bürünen bireysel özgürlük kavramının, ke-

13 Gottfried Salomon-Delatour (der.), *Die Lehre Saint-Simons*, Neuwied, 1962; Droz (der.), *Geschichte des Sozialismus*, cilt II, s. 113-130.

14 Fourier, *Theorie der vier Bewegungen*, *a.g.e.*, s. 50-56.; Droz (der.), *Geschichte des Sozialismus*, cilt II, *a.g.e.*, s. 131-143.

za bir hedef olarak anılan kardeşlik ilkesiyle örtüşemeyecek kadar dar olduğundan hareket etmektedir. Azıcık yorumsamacı bir teveccühle, üç erken sosyalist grubun da, devrimin ilkeler kataloğunda bir iç çelişkiyi keşfettikleri söylenebilir. Bu çelişkinin kaynağı, talep edilen özgürlüğün açıkça hukuki ve bireyci biçimde anlaşılmasıdır; bu nedenle tam olarak farkında olmasalar da tümü, liberal özgürlük fikrinin bir diğer hedef olan "kardeşlik" ile bir şekilde uyumlu hale getirilmesi için deneylere girişmişlerdir.

"Özgürlük" ile "kardeşlik" ilkelerini uzlaştırmak için ilkini başka türlü anlamlandırma niyeti, ilk sosyalist grupları izleyen yazarlara başvurduğumuz anda iyice belirginleşir. Birbirlerinden çok farklı yollar izleseler de Louis Blanc ve Pierre-Joseph Proudhon[15] genişleyen piyasa ekonomisini, onun kurumsal temelinde yansımasını gördükleri özgürlük anlayışı üzerinden eleştirmekte birleşirler. Bu özgürlük anlayışı tamamiyle şahsi çıkarların takibine dayalıdır ve Blanc'ın deyişiyle "şahsi egoizm"e dönüşmüştür.[16] Her iki yazara göre de böyle bir bireysel özgürlük yorumunun kalıcılaşması halinde, yozlaşan ekonomik şartlarda hiçbir değişiklik olmayacağı gibi, resmen iddia edilen "kardeşlik" ve dayanışma temeline dayalı bir ortak yaşamın gerçekleştirilmesi de sağlanamayacaktır. Bu noktada Blanc ve Proudhon, Fransız İhtilali'nin eşzamanlı olarak gündeme getirdiği talepler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmanın kendi savundukları sosyalizmin görevi olduğundan hareket ederler. Diğer hedefin, yani özgürlük hedefinin, kapitalist pazarın rekabetçi koşullarında şahsi bir egoizm formuna bürünmüş olması, kardeşlik ve dayanışmacı diğerkâmlığın teşkil ettiği normatif he-

15 Karş. Cole, *Socialist Thought*, cilt I, XIX. Bölüm.

16 Louis Blanc, "Organisation der Arbeit" (Kesit), *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, der. Lisa Herzog-Axel Honneth Berlin, 2014, s. 174-190, bu konuda: s. 176.

defe doğru ilk adımları atmaya bile mahal vermez. Blanc ve Proudhon'un üretim ve dağıtımı bütünleştirmek veya ikame etmek üzere geliştirdikleri ekonomik planlar,[17] her şeyden önce sürdürülegelen "kardeşlik" iddiasının önüne çıkmayacak bir "özgürlük" anlayışının ekonomik eylem alanında sağlanması niyetiyle şekillenmiştir. Ancak bireysel özgürlük yeni toplumun ekonomik güç merkezine şahsi çıkar takibi için değil de dayanışmak ve birbirini tamamlamak için yerleştirilebilirse, Fransız İhtilali'nin normatif talepleri çelişkisizce gerçekleştirilebilecektir.

Bu noktada Durkheim'ın sosyalizmin temel fikrine dair tanımına tekrar bakacak olursak, bir ara bilanço çıkarabiliriz. Fransız sosyolog, tüm sosyalist projelerin temelinde, ekonomik faaliyetlerin yeniden toplumsal karar alma süreçlerine tabi kılınmasının yer aldığını söylerken haklı olsa da, bu niyeti motive eden normatif nedenleri gözden kaçırmaktadır. Erken sosyalizmin temsilcileri için mesele, iktisadi alanı toplumsal buyruklara tabi kılarak, toplumu ahlâkileştirme hareketinin, ekonominin kapılarından geri çevrildiği için yarım kalması belâsını savuşturmak değildir sadece. Keza bu yazarlar öncelikle yeni bir ekonomik düzen kurarak salt yaşamsal önem taşıyan kaynakları adil paylaştırmayı da dert etmiş değildirler. Üretimin daha güçlü biçimde toplumsallaştırılması daha ziyade, devrimin ilan ettiği özgürlüğü sadece şahsi çıkarları kollamaktan çıkartmaya dönük ahlâki hedefe hizmet eder; böylece özgürlük, işbirliğinin dayatmacı olmayan bu yeni biçimi sayesinde devrimin diğer ilkesi olan kardeşlikle bağdaştırılabilir hale gelecektir.[18] Böyle ba-

17 Farklılaştırmalar için tekrar karş. Cole, *Socialist Thought*, cilt I, *a.g.e.*, XV. ve XIX. bölümler.

18 Burada dikkat çektiğim iki farklı "sosyalizm" anlayışına benzer biçimde, David Miller kapitalizmin sosyalist eleştirisine dair iki farklı yaklaşım tespit eder. Bu iki yaklaşım dağıtımcı adaletin temel ilkelerine mi yoksa "yaşam kalitesi" argümanına mı dayandıklarına bağlı olarak farklılaşmaktadır. David Miller, "In

kıldığında, sosyalizm başından beri modern kapitalist toplum düzenine içkin bir eleştiri hareketidir. Bu düzenin normatif meşruiyet temelini oluşturan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini kabul etmekle beraber, özgürlüğün bireyci karakterinden daha fazla arındırılmadığı ve böylece daha fazla özneler arası bir ifaya doğru yönlendirilmediği koşullarda, bunların çelişkisiz biçimde gerçekleştirileceğine şüpheyle yaklaşır.

Ne var ki buraya kadar anılan yazarların metinleri, bu yeni özgürlük kavramını ve tüm hareketin dönüm ve düğüm noktalarını anlamamızda işe yarayabilecek çok az malzeme sunar. Bu ilk gruplar şüphesiz "ortaklaşma", "işbirliği" veya "cemaat" gibi kategorileri kullanarak, sundukları birbirlerinden hayli farklı ekonomik modellerde, yeni üretim ve dağıtım biçimlerinde, bireyin kendini gerçekleştirmesinin diğerlerinin kendini gerçekleştirmesi ön koşuluna çok yakından bağlı olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Ancak, bu şekilde karakterize ettikleri özneler arası eklemlenme biçimlerini, liberal geleneğin salt bireyci özgülük anlayışına alternatif olarak sunmaya dönük herhangi bir kavramsal çabaya girmemişlerdir. Proudhon, 1849'da yayınladığı *Bir Devrimcinin İtirafları* başlıklı metinde bir adım ileri giderek "sosyal hareket noktasından [yola çıkınca] özgürlük ve dayanışmanın özdeş ifadeler" olduğunu söyler.[19] Açıkça devrimin sözlüğüne atıfta bulunan bu düşünceyi, 1793 Yurttaş Hakları Beyannamesi'nden farklı olarak bir sosyalistin "her bir bireyin" özgürlüğünü bir "kısıt" değil bilakis herkesin özgürleşmesi için bir "yardım" olarak kavradığını söyleyerek açımlar.[20] Buna karşın Proudhon'un bu yol gösterici kavram öne-

What Sense Must Socialism be Communitarian?", *Social Philosophy and Policy*, 6/2 (1989), s. 51-73.

19 Pierre-Joseph Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs* [1849], Reinbek, Hamburg, 1969, s. 150.

20 A.y.

risi, bir sonraki adımda özneler arası özgürlüğün mümkün kılınmasını gerekçelendirirken, küçük işçi kooperatiflerine faizsiz kredi verecek bir halk bankası kurulmasını önermesiyle bulanıklaşır. Zira şimdi onun amentüsü yine öyle bir izlenim uyandırır ki; sanki bireysel özgürlük bir diğerinin özgürlüğü için bir çeşit destek ve yardım anlamına gelmekle beraber, onun özgürlürlüğünün gerçekleşmesinin ön koşulu olmaktan çıkmaktadır.[21] Proudhon özgürlüğün bireyci yorumuna dönük iki karşıt tasarım arasında gidip gelir. İki tasarım arasındaki fark, özgürlüğe dönük eylemlerin diğerlerinin katkısı olmaksızın da gerçekleşmiş mi sayılacağı, yoksa ancak diğerlerinin dahliyle bütünlenerek mi kemale ereceğiyle ölçülür. Bu tasarımlardan hangisinin tercih edileceğine bağlı olarak, özgürlükle kardeşliğin örtüşmesi yoluyla toplumun "sosyal" niteliği kazanmasını sağlayacak "birliklerin" veya "cemaatlerin" yapısı farklı kurgulanacaktır. İlk durumda cemaat, ağırlıkla özgür üyelerden oluşur, bu bireyler işbirliğine dayanan ortak etki güçleriyle fazladan teşvik ve desteğe mazhar olsalar da özgürlüklerini elde edememişlerdir. İkinci durumda ise aksine, cemaat içerisinde beraber eylemde bulunmak, üyelerin henüz tamamlanmamış eylem planlarını karşılıklı bütünleyerek özgürlüğe ulaşmalarını sağlayan bir sosyal koşul olarak görülür.

Erken dönem sosyalistlerin ve Proudhon'un metinlerinde "toplumsal özgürlük" anlayışına dair bu tür ayrımların önemli bir yer tutmadığını şimdiden belirtmek isterim. Bir yandan burjuva devriminin tamamlanmamış projesini, özgürlüğün bilhassa kapitalist piyasa ekonomisinden kaynaklanan bireyselleşmesini aşıp onu eş zamanlı yükselen kardeşlik talebiyle bağdaştırarak çelişkisiz biçimde devam ettirme yönünde açık bir bilinç vardır. Diğer yandan, birey-

21 Bu konuda Proudhon'un "Karşılıklılık" ilkesine dair fikir yürütmeleri ile karş. için a.y. s. 156'dan itibaren.

sel özgürlüklerin kazanımını doğrudan dayanışmacı bir ortak yaşam koşuluna bağlamayı somutlaştıracak kavramsal araçlardan mahrumdurlar. Bu yönde ilk adımları genç Karl Marx atar. Kendisi o dönemde aşağı yukarı Proudhon'la eş zamanlı olarak yeni sosyalizm akımının teorik temellerini açıklığa kavuşturmayı görev edinmiştir.[22] Paris'te sürgünde yaşayan ve Fransız fikirdaşlarının argümantasyon çabalarını iyi bilen teorisyen için, tamamlanmadığı düşünülen devrimin normatif zemininde henüz hâlâ ortaklaşılan projeye açıklık getirmek, Alman kökeninin de katkısıyla, pek zor bir iş değildir. Bu sayede "kardeşlik", "özgürlük" veya "dayanışma" gibi kavramlardan tümüyle imtina edebilir ve bunun yerine vatanındaki Hegelci mirası üretken biçimde ileri taşımaya dönük çağdaş çabalara katılır. Feuerbach tarafından natüralist bir şekilde yeniden yorumlanan bir idealizm kavramına bağlanması, ona kavramsal bir keskinlik kazanma avantajını sağlarken, siyasi-ahlâki itkisinin istikametinde daha büyük bir bulanıklığın dezavantajını da getirecektir. Her halükârda, ulusal ekonomide kullanılan, kapitalist pazarda uygulama bulan ve tüm toplum üyelerini kapsayan "hakiki" cemaatin talepleriyle örtüşmeyen bireyselci özgürlük kavramını başka bir noktaya taşımaya dönük açık niyet, Marx'ın daha ilk eserlerinde görülür. Sürgündeki genç düşünürün 1840'larda kaleme aldıkları, sosyalizm fikrini liberal toplum düzeninin çelişkili hedeflerine içkin olarak geliştirme yönünde yeni bir adım olarak anlaşılabilir.

1840'larda kaleme aldığı, son zamanlarda büyük dikkat çeken önemli bir metninde Karl Marx, James Mill'in politik ekonomi kitabına ilişkin yorumlarla, mevcut toplum dü-

22 İzleyen kısımda Marx'ın eserleriyle, sosyalist hareketin kendini tanımlayışıyla yakından alakalı oldukları ölçüde meşgul oluyorum. Bu bakımdan burada onun kuramıyla bütünsel olarak kapsamlı bir yüzleşme asla düşünülmemiştir. Böyle bir durumda farklı noktalarda çok daha fazlasını ve farklı şeyler söylemek gerekirdi.

zeninde neyi yanlış bulduğunu ve onun yerine nasıl bir işler kamu düzeni ön gördüğünü dile getirir.[23] Burada Hegel'e bağlılığı ünlü *1844 El Yazmaları*'ndan daha belirgin biçimde öne çıkar. Birbirine zıt iki toplumsal modeli, birbirinden farklı iki karşılıklı tanıma biçimiyle karakterize eder. Kapitalist toplum koşulları altında topluluk üyeleri, ürünlerini para yardımıyla anonimleşmiş bir pazarda değiş tokuş ederek, birbirleriyle yalnızca çok dolaylı biçimde irtibatlanırlar. Pazarın diğer aktörleri bu şekilde tekil öznenin ilgi alanına girdiklerinde, bunu somut bir ihtiyaç ve bireysellik içerisinde değil, salt soyut iş yapma isteği ve çıkar odaklılık çerçevesinde gerçekleştirirler. Böylesi bir toplumda, der Karl Marx, Adam Smith'e ironik bir imada bulunarak, herkes bir diğeri için sadece bir "tüccar"dır.[24] Entegre olmuş bir ortak yaşam biçimi yaratabilmenin temeli olan, üyelerin birbirini tanıması/birbirinden kabul görmesi koşulu, bundan dolayı burada ötekine "aşırı avantaj sağlayan" hukukun karşılıklı tasdiki biçimine bürünür. "Toplumsal ilişki"de herkes birbirini bireysel olarak ifa ettiği eylemleriyle değil, Marx'ın haşin ifadesiyle "yağmalama arzusuyla" bütünlemektedir.[25]

Marx'ın düşüncelerinin bu ilk merhalesinde yaptığı, kendisinden önceki sosyalistlerin argümanlarını Hegelci kategorilerle süzerek sıralamaktan başka birşey değildir. Sosyalist selefleri, bu argümanları kullanarak, piyasa ekonomisi koşullarında "kardeşçe" ya da "dayanışmacı" toplumsal koşulların gerçekleşmesinin imkansızlığını analiz etmişlerdi.

23 Karl Marx, "Auszüge aus James Mills Buch 'Élements d'économie politique'", *Werke* (MEW), Karl Marx/Friedrich Engels, ek cilt I, Berlin, 1968, s. 443-463; Bu konuda özellikle karş. Daniel Brudney, "Der jungeMarx und der mittlere Rawls", *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, der. Rahel Jaeggi/Daniel Loick Berlin, 2013, s. 122- 163. Tüm konu çerçevesine ilişkin olarak karş. David Archard, "The Marxist Ethic of Self-Realization: Individuality and Community", *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, cilt 22, 1987, s. 19-34.

24 Marx, "Auszüge aus James Mills Buch", *a.g.e.*, s. 451.

25 A.y. s. 460.

Piyasanın katılımcıları yalnızca şahsi çıkarlarının peşinde özneler olarak karşılaştıklarından, toplumsal ilişkilerde kardeşlik ve dayanışmadan söz edebilmek için gereken karşılıklı paylaşım ve desteği sunmazlar. Dayanışmacı ilişkilerin önündeki bu engeli daha keskin biçimde vurgulamak üzere Marx metninde *Tinin Fenomenolojisi*'nden bir fikre el atarak, esasında "karşılıklı tanıma" davranışımızın daha fazla "enerji, güç, kavrayış gücü ve kıvraklık gösterenin" zafer kazanacağı bir "çatışma" formunu içerdiğinden söz eder.[26]

Ustalıklı anlatımının sonlarına doğru Marx bir kaç cümlede, toplum üyelerinin birbirlerinin bencilliklerini değil bireysel ihtiyaçlarını karşılıklı tanıyarak bir araya gelmeleri halinde söz konusu olacak üretim ilişkilerini tasvir eder. Bu tasarımın antropolojik arkaplanını, Feuerbach veya belki Rousseau'dan devralınan, insani ihtiyaçların karşılanmasının neredeyse daima diğer öznelerin katkısına ihtiyaç duyduğu ön kabulü oluşturur. İşbölümünün belirli bir derecesinden sonra, açlığımı ancak birileri ihtiyaç duyduğum gıdaları üretirse giderebilir, barınma ihtiyacımı ancak bir dizi zanaatkarın uygun bir konutu imal etmesi halinde karşılayabilirim. Ne var ki Marx'a göre bu birbirine muhtaç olma hali, daha önce tasvir edilen kapitalist üretim ilişkileriyle sistematik biçimde çıkmaktadır aktörlerin görüş alanından: Gerçi burada da özneler, ürettikleri mamüllerle bir ekonomik talebi ve şüphesiz onun ardında yatan ihtiyaçları gidermek için çalışırlar, ancak saikleri diğer toplum üyelerinin arzularına yanıt vermek değil, yalnız ve yalnız kendi faydasını yükseltmeye yönelik benmerkezci çıkardır. Marx'a göre üretilen mallar, araya parayla işleyen bir pazarın girmesine gerek kalmadan mübadele edilebilirse durum farklılaşacaktır. O zaman her özne çalışmasında bir diğerinin ihtiyacını gözleriyle görecek, böylece insana mahsus bir hal olan

26 A.y.

karşılıklı birbirine bağımlılık, hem kendi eyleminde hem de karşıdakinin reaksiyonunda tasdik bulacaktır.[27] Marx burada toplum üyelerinin kendi aralarında "çift taraflı onayından" bahsetse de, odağa açıkça insanların karşılıklı birbirlerine muhtaçlıklarını kabul ettikleri üretim ilişkilerini koymuştur. Daha sonraki metinlerindeki ifadesiyle "özgür üreticilerin birliği"nde, toplum üyeleri kendi şahsi hedeflerinin anonim örtüşmesinden ibaret olan bir ilişki içinde değildirler artık birbirleriyle, bilakis bütün diğerlerinin kendini gerçekleştirmesiyle ilgili kaygılarını paylaşmaktadırlar.[28]

Marx'ın düşünce çizgisini kalın çizgileriyle belirginleştirmemiz zorunluydu, zira bu, onun somut ve oldukça müphem kalan ekonomi modelinden, bir toplumsal özgürlük kavrayışına işaret eden genel ögeleri çıkarmaya izin verecektir. Kendinden önceki sosyalistler gibi Marx da özgürlükten, öncelikle dışardan bir baskıyla kısıtlanmadan kendi koyduğu hedef ve niyetleri gerçekleştirebilmeyi anlar. Sosyalist yoldaşlarıyla mutabık olduğu bir diğer husus, böyle bir özgürlüğü kullanmanın kapitalist üretim koşulları altında bağlandığı koşulun, herkesin bir diğerini salt kendi çıkarını kollamanın aracı olarak görmesi ve böylece halihazırda kurumsallaşmış olan kardeşlik ilkesinin ihlal edilmesi olduğudur. Bu iç çelişkiyi ortadan kaldırmak için Marx özgürlükle dayanışmanın eklemlendiği bir toplum modeli önerir kaba hatlarıyla. Ona göre, herkesin kendi amacını aynı zamanda diğerlerinin amaçlarının gerçekleştirilmesinin bir şartı olarak gördüğü bir toplumsal düzenin kurulması halinde bu mümkün görünmektedir. Yani bireysel amaçların, ancak herkesin birbirine bağımlılığının bilinci içinde karşılıklı ifasıyla gerçekleşebileceği, saydam bir şekilde iç içe geçmesi halinde.

27 A.y., s. 462

28 Bu pasajın Brudney tarafından yorumlanışıyla ilgili karşılaştırma için bkz. Brudney, "Der junge Marx und der mittlere Rawls", *a.g.e.*, s. 127-133.

Bununla beraber metnin merkezi bir yerinde "sevgi"ye dair bir atıf,[29] diğerleriyle pozitif ilişkilenmenin ancak niyetlerin ifasında değil henüz niyet aşamasında gerçekleşmesi gerektiğini açıkça ortaya koyar. Çünkü daha önce tasvir edilen toplumsal birlik çerçevesindeki faaliyetlerim, tıpkı aşktaki gibi, baştan itibaren, hem benim hem de karşılıklı ilişkide bulunduğum diğerinin kendini gerçekleştirmesine hizmet etmekle sınırlı kalmalıdır, aksi halde ötekilerin özgürlüğü benim kaygılarımın bilinçli bir nesnesi olmayacaktır.

Marksist modelin bu önemli noktası, Daniel Brudney'in Rawls'la Marx'ı karşılaştırırken yaptığı ayrım dikkate alınırsa daha açıkça tespit edilebilir: Ona göre toplumsal cemaatler, üyelerinin yalnızca birbiriyle örtüşen amaçları mı, yoksa iç içe geçen amaçları mı izlediklerine göre ayrışırlar.[30] İlk durumda öznelerin müşterek amaçları olsa da, bunları aynı zamanda kendi bireysel amaçlarının içeriksel bir parçası haline getirmek zorunda olmaksızın birlikte takip edebilirler. Bir amacı kolektif olarak gerçekleştirmenin bu türünün iyi bir örneği, klasik piyasa anlayışıdır. Burada her bir katılımcı kendi hedefini takip edebilir durumda olabilmelidir ki, en sonunda "görünmez el" mekanizması yoluyla en üst amaç olan refah artışı gerçekleşebilsin. Bundan farklı olarak, toplum üyelerinin amaçlarının iç içe geçtiği durumda, herkesin ortak amaçlara ulaşmayı kendi eyleminin hedefi veya düsturu olarak görmesi gerekir. Burada özneler Brudney'in belirttiği gibi sadece birarada değil, "birbirleri için" faaldirler. Çünkü faaliyetleriyle doğrudan ve iradi bir şekilde herkesçe paylaşılan amaçlara katkıda bulunmak istemektedirler. Amaçların birbiriyle örtüştüğü ilk durumda, eylemlerimin bir ölçüde bu ortak amaçların gerçekleşmesine katkıda bulunması vakıası, benim niyetlerimin içeriğinin olumsal

29 Marx, "Auszüge aus James Mills Buch", *a.g.e.*, s. 462.

30 Brudney, "Der junge Marx und der mittlere Rawls", *a.g.e.*, s. 135'den itibaren.

bir neticesidir. Amaçların içiçe geçtiği ikinci durumda aksine, aynı vakıa iradi olarak takip ettiğim niyetlerin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Kanaatimce Marx'ın kapitalist toplum düzenine karşı geliştirdiği alternatif bu ikinci toplumsal cemaat modelinin üzerine kuruludur. James Mill'in ekonomi-politiğine ilişkin yorumlarında sürekli kullandığı 'karşılıklı tanıma/kabul' söylemi içinden ifade edersek, sözü edilen farklılıklar aşağı yukarı şöyle formüle edilebilir: Piyasa ekonomisi temelinde şekillendirilen toplumlarda ortak hedefler ancak üyelerin birbirlerini karşılıklı kendi faydaları peşinde koşan bireyler olarak kabul etmeleri ve birbirlerine bağımlılıklarını sistematik olarak inkâr etmeleri koşuluyla gerçekleştirilebilirken, buna karşılık "özgür üreticiler birliklerinde" ortak hedeflerin gerçekleştirilmesi, her üyenin bilinçli olarak bir diğeri için eylemde bulunduğu bir form içinde vuku bulur, çünkü karşılıklı birbirlerine muhtaçlıklarını kabul etmiş ve eylemlerini bunun gereğini yapmaya hasretmişlerdir. Marx bunu söylemese de, bana öyle görünüyor ki, ortaya koyduğu alternatif modelle, kendisinden önceki sosyalistlerin tüm çabalarına rağmen menzillerine alamadıkları hedefe ulaştığı inancını taşıdığı açıktır. Mevcut toplum düzeninin meşruiyet ilkesi bireysel özgürlük kavramını içkin olarak öylesine genişletmiş ve yeniden tanımlamıştır ki, nihayetinde dayanışmacı ortak yaşamın icaplarıyla zaruri olarak örtüşecektir. Bu noktada bana göre, ortaya konan toplumsal cemaat modelinin gerçekten bireysel özgürlük ve dayanışmayı yeni bir tarzda uzlaştırma iddiasını yerine getirip getirmeyeceğinin sistematik biçimde sınanması gerekmektedir.

Bu analizde, sosyalizmin ilk temsilcilerinin tümünün toplumsal özgürlük ilkesini nihai olarak toplumsal çalışma sahasına çıpa atmış vaziyette görmek istediklerini geçici olarak göz ardı edeceğiz. Sanki toplumun yeniden üretiminin

tümüyle bu alandan hareketle organize edilebileceği düşüncesiyle, siyasal demokrasiye bağımsız bir rol atfetmemiş, bu nedenle belki de orada başka özgürlük formlarının kurumsallaşmış olabileceğini daha titiz araştırma gereği duymamışlardır. Sosyalizmin bu doğum hatasına yakından bakmadan evvel, şu sorunun yanıtı aranmalıdır: Taslağı sunulan toplumsal özgürlük modeli liberal özgürlük tasavvurlarının bireyselciliğine karşı dayanıklı ve kendi ayakları üzerinde duran bir alternatif sunabilmekte midir? İlk sosyalistlerin geliştirdiği, gerçekten de müstakil ve yeni bir özgürlük anlayışı mıdır, yoksa alışıldık "dayanışma" veya eski adıyla "kardeşlik" olarak tanımlanan kavramın iyileştirilmiş bir tasarımı mıdır sadece?

Liberal özgürlük modelinin ön kabullerinin ortaya koyduğu, ilk bakışta hiç tartışma götürmeyecek bir fikirdir: Ancak öznenin faaliyetlerini engelsiz ve baskı altında kalmadan kendi niyetlerine uygun biçimde yürütebildiği bir durumda, anlamlı bir bireysel özgürlükten söz edebiliriz. Bu eylem özgürlüğü ancak, onun kullanımının, ortak yaşam sürülen diğer öznelerin eylem özgürlüğünü kısıtlayabilecek sonuçlar doğurması ihtimali karşısında sınırlanabilir. Bu nedenle liberalizm çok geçmeden bu tür bir özgürlüğün genel garantisini bir hukuk düzeni fikrine bağlama yoluna gidecektir. Bu hukuk düzeni bireylerin hiçbir engelle karşılaşmadan istedikleri gibi eylemelerini garanti altına alacaktır, meğer ki bu eylemler diğerlerinin bu hakkı aynı ölçüde kullanabilmesine engel olmasın. Bu liberal çıkış modeli elbette sonra Rousseau ve ardından Kant tarafından daha karmaşık bir hale sokulmuştur. Her iki düşünür de, eyleme dönük niyetlerin kişisel yaklaşımlar yerine salt doğal güdülere dayanması halinde bireysel özgürlükten söz edilemeyeceği fikrini paylaşırlar. Bu nedenle bu düşünürler o zamana dek kendi içinde tam bir belirlenime kavuşturulmamış olan özgürlüğü ek

bir koşula bağlarlar. Bu koşul, eylemin başlangıcındaki kararın, öznenin sadece akıl yoluyla belirlediği amaçlar doğrultusunda eyleyeceğini garanti eden bir özbelirlenim edimi niteliğini taşımasıdır.[31] Rousseau ile Kant tarafından atılan ve daha sonraları Isaiah Berlin'in özgürlük anlayışında "negatif"ten "pozitif"e geçiş olarak tanımlayarak politik açıdan ikazda bulunduğu bu adımdan[32] erken dönem sosyalistlerinin tümü büyük ölçüde memnundur belli ki. Çünkü yeni model lehine olan argümanları tek tek dikkate almak istemeseler de, ya *Toplumsal Sözleşme* ya da Kant'ın ahlâk felsefesi sayesinde açıkça anlaşılmaktadır ki, bireysel özgürlük sadece rasyonel olarak öngörülebilir amaçlar içindir ve doğal güdülerin dikte ettiği amaçları karşılayamaz. Bununla beraber neyin "rasyonel" sayılabileceği konusunda elbette Kant'ın önerilerine uymazlar, çünkü onlar bir eylemin "özgür" olarak tanımlanabilmesi için önce kaynağındaki düsturların bireysel bir ahlâki sınama prosedüründen geçmesi gerektiğini kabul etmezler. Daha ziyade Rousseau'yu veya Marx'ın durumunda Hegel'i takip ediyor görünmektedirler. İki yazar da, farklı nedenlerden ötürü, bireysel niyetlerin ya yozlaşmamış, "doğal" ya da aklın tarihsel konumuna uygun ihtiyaçların tatminine dönük olmaları halinde yeteri ölçüde özgür sayılabileceğinden hareket eder.[33] Buraya kadar ele aldığımız sosyalistler için bireysel özgürlük şimdilik sadece, diğerlerince de az çok paylaşılan özgürce belirlenmiş niyetlerini eylemleriyle gerçekleştirebilmek anlamını taşır;

31 Belirleyici nitelikteki bu adım için karş. Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge, 1998, 22. ve 23. Bölümler.

32 Isaiah Berlin, "Zwei Freiheitsbegriffe", *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M., 1995, s. 197-256. [*İki Özgürlük Arasında*, çev. Alişan Çapan, Oniki Levha Yayınları, İstanbul, 2015]

33 Rousseau ile ilgili olarak karş. Frederick Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Berlin, 2012, özellikle s. 109'dan itibaren, s. 170, s. 204-208; Marx'taki sorunsal için bkz. Lawrence A. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge, 2003, s. 53-62.

bu eylemler diğer toplum üyelerinin aynı özgürlükten türettikleri aynı mikyastaki taleplerden başka hiçbir şey tarafından kısıtlanamaz.

Bu pozitif özgürlük modelinde bilhassa Proudhon ve Marx'ın buldukları püf noktası, öznelerin özgür niyetlerini gerçekleştirmelerini engelleyen gerekçelendirilmemiş şu tahakkümün nasıl teşekkül edebileceğine dair kapsamlı tasavvurdan çıkar. Erken liberalizmin anlayışına göre bu baskı öncelikle dışsal toplumsal engellerden kaynaklanır; bir kişi veya bir sosyal birliğin bir özneye iradesini zorla kabul ettirebilme selahiyetine sahip olması, bunun tipik örneğidir.[34] Bugün Quentin Skinner ve Philip Pettit gibi yazarların sürdürdüğü cumhuriyetçi gelenek, tahakküm olarak anlaşılan şeyin kapsamını, başka bireylerin iradelerine müdahaleyi de içerecek derecede genişletmiştir - "tahakkümün olmaması anlamında özgürlük", cumhuriyetçi özgürlük anlayışının formülü olarak yerleşmiştir.[35] Ama sosyalistler tahakkümün ortaya çıktığı noktaya ilişkin kabulleriyle bu yaklaşımın çok ötesine giderler. Bu nokta, bir kişinin gerçekleştirmek istediği rasyonel niyetlerin, bir diğer bireyin karşı yöndeki niyetlerinin varlığında bir toplumsal dirençle karşılaştığı yerdedir. Onların gözünde makul bir amacın toplumsal bütün içerisinde bireysel temelde ifası, ancak tüm diğerlerinden onay görmesi ve onların bütünleyici eylemleri yoluyla gerçekleşmesi halinde tahakkümsüz vuku bulmuş sayılacaktır. Nihai olarak bireysel özgürlük, Hegel'in sözleriyle ifade edilirse, sadece "objektif" bir yapıya büründüğü yerde vardır. Böyle bir durumda diğer toplum üyeleri kişinin eylem niyetlerinin olası bir sınırlandırma nedeni olarak de-

34 Friedrich August von Hayek, *Die Verfassung der Freiheit* (1960), Tübingen, 1971. [*Özgürlüğün Anayasası*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Bigbang Yayınları, Ankara, 2013]

35 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, 1998; Philip Pettit, *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*, Berlin, 2015.

ğil, bilakis bunların gerçekleştirilmesi için gereken işbirliğinin ortakları olarak görülmelidirler.[36]

Sosyalistlerin argümantasyonunun bu noktasında özel bir kavram olarak cemaat devreye girer, her daim özgürlükle aynı nefeste sarf ederler bu sözcüğü. Terminolojileri birbirlerinden ne kadar farklılaşsa da, "cemaat" kavramından, onun genel anlamından daha fazlasını anlarlar. Bu sadece paylaşılan değer yargıları ve grup hedefleriyle belirli bir özdeşleşmenin dışında, grup üyelerinin belirli bir ölçüde diğerinin yanında durmasını ve herkesin birbiriyle ilgilenmesini içerir. Amaçların örtüşmekle kalmayıp, herkesin sadece "birlikte" değil "birbiri için" eylediği bir özneler arası iç içe geçmişlik halinde olması gerektiği fikriyle, sosyalist cemaat kavramını ele alırken karşılaşmıştık.[37] Şimdiki sorumuz, sosyalistlerin bu cemaat modeliyle kendi özgürlük kavramlarını nasıl bağdaştırdıklarıdır.

Bu bağlamı kurmanın bir yolu, dayanışmacı cemaati, daha önce tasvir edilen özgürlüğün zorunlu bir koşulu olarak anlamaktır. Joseph Raz bu tezi, cemaat kavramından herkesin birbiriyle ilgilenmesiyle alakalı ögelerin dahil olmadığı daha zayıf bir formda, *Özgürlüğün Ahlâkiliği* adlı eserinde işlemiştir. Ona göre bireyler, kendilerine belirledikleri hedeflerin gerçekleştirilmesi için somut imkanlar sunmayan bir sosyal toplulukta bireysel özerkliklerinden yararlanamayacaklardır.[38] Sosyalistlerse daha fazlasını ister, tasarladıkları cemaati, gözlerini diktikleri özgürlüğün zorunlu

36 Hegelci özgürlük kavramıyla karş. Axel Honneth, "Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre", *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*, der. Axel Honneth/Gunnar Hindrichs, Frankfurt/M., 2013, s. 13-30.

37 Bu ayrışmaya ilişkin olarak Andrew Mason'ın mükemmel çalışmasına bkz. Andrew Mason, *Community, Solidarity and Belonging. Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge, 2000, özellikle I.1. Bölüm (s. 17-41).

38 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986, s. 307-311; karş. Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, s. 55'ten itibaren.

koşulu olarak görmezler sadece; bıraktıkları izlenim daha ziyade, dayanışmacı cemaat içindeki işbirliğinin bizzat özgürlüğün gerçekleşimi sayılması gerektiğidir – öyle ki o işbirliğinden önce henüz bu kavramı hak eden hiçbir şey yoktur. Bu durumda toplumsal özgürlük, üyelerinin birbiriyle, herkesin diğerinin geçerli nedenlere dayandırılmış ihtiyaçlarının karşılanmasına yardımcı olacak kadar alakadar olduğu bir cemaatin toplumsal pratiğine katılmak manasına gelir. Bu tarzıyla özgürlük kategorisi bütünselci bir bireyciliğin ögesine dönüşür: Özgürlükten kast edilen şey, –şahsi niyet ve amaçların mümkün olduğunca az engelle karşılaşarak gerçekleştirilmesi-, bir tekil kişi tarafından değil, ancak buna uygun tarzda oluşmuş bir kolektif tarafından gerçekleştirilecek, bundan ötürü parçalardan herhangi biri ayrıcalıklı bir varlık olarak da görülmeyecektir.[39] Sosyalistler, bir nitelik, servet veya başarım olarak anlaşılan özgürlük anlayışına ilişkin olarak, toplumsal grubu bir bütün olarak görseler de, o ancak bireysel öznelerin müşterek eylemleriyle meydana gelir. Elbette ki kolektif, ancak üyeleri arasında belirli davranış biçimlerini kalıcılaştırmayı ve buna uygun biçimde kurumsallaştırmayı başarırsa bireysel özgürlüğün taşıyıcısı haline gelebilir. Bu, herkesin araçsallaştırılmamış nedenlerle bir diğerinin kendini gerçekleştirmesinin kaygısını taşıyacağı bir karşılıklı alakadarlığı içerir her şeyden önce. Sosyalistlerin bakış açısına göre, toplumsal cemaatte bu tür davranış kuralları yerleşikleşebildiği ölçüde, kapitalist toplumu şekillendiren tüm olumsuzluklar ortadan kalkacaktır. Zira özneler bu durumda birbirleriyle alakadar olmakta, eşitlik temelinde ilişki kurmakta ve her tür sömürü ve araçsallaştırmadan behemahal vazgeçmektedirler.

39 Bütünsel bireyselciliğin böylesi bir konumlanışına ilişkin olarak karş. Philip Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford, 1993, s. 271'den itibaren.

Sosyalizmin kökenindeki fikir, topyekûn toplumların böyle bir dayanışmacı cemaat modeliyle kurulmasının mümkün olabilmesi gerektiği tasarımından filizlenir. Bu fikirde, Fransız İhtilali'nin kendi aralarında belirli bir gerilim taşıyan üç ilkesi gözüpek bir hamleyle bütünleştirilmiştir. Bireysel özgürlüğün, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin icaplarına tümüyle uygun düşecek biçimde, kendini Öteki ile tamamlama olarak yorumlanmasıyla sağlanmıştır bu. Sosyalist hareketin çıkış noktası, onun gerçekleşmesini sağlayacak özgürlüğün taşıyıcısının, tekil bireyler değil, dayanışmacı cemaat olduğunu söyleyen bütünsel fikirdir. Taraftarlarının daha sonra halihazır kötülükleri ortadan kaldırmak üzere tasarladıkları bütün tedbirler, iyisiyle kötüsüyle nihayetinde, hepsi bir diğerini tamamlayan ve birbirini eşiti sayan üyelerden kurulu böyle bir topluluk yaratma hedefine hizmet eder. Böylece Fransız İhtilali'nin talepler kataloğuna bağlanması, başından itibaren burjuva eleştirisinin bu hareketin hedeflerini temelsiz sayarak reddetmesini güçleştirmiştir. Çünkü burada, burjuva sınıfının bir vakitler onlar adına demokratik hukuk devleti mücadelesi yürüttüğü normatif ilkelere atıf yapılmaktadır. Bugüne dek sosyalizme yöneltilen kolektivizm ya da pirüpak bir cemaat idili sunmak gibi ithamlarda bir yavanlık vardır bu nedenle, zira bu ithamlar çağdaş toplumların meşrutiyet ilkeleri arasında özgürlük fikrinin yanı sıra, her zaman belli ölçüde, açıkçası belli belirsiz olduğunu teslim etmemiz gereken bir dayanışma ve eşitlik tasarımının da yer aldığını adeta kasıtlı olarak inkâr etmektedirler.[40]

40 İlk bakışta, "kardeşlik" veya "dayanışma"nın da, modern demokratik toplumumuzda meşruiyet inşasında etkili olacak şekilde kurumsallaşmış ilkeler arasında sayılması şaşırtıcı görünebilir. Ancak her demokratik kültürde derin bir kök salmış bulunan dağıtım adaleti ilkesinin, daha kötü durumda olanlar yararına yeniden dağıtımı talep ettiği ve bu yolla tüm toplum üyeleri arasında bir dayanışma hissi çağrısında bulunduğu göz önüne alındığında, bu ifade daha makul bir izlenim uyandıracaktır. Karş. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1979, s. 126'dan itibaren.

Diğer yandan çok geçmeden sökün eden eleştirilerin işi kolaylaştırılmıştır da, çünkü ilk sosyalistler, başlangıçtaki çığır açan fikirlerini yeterince ikna edici bir yapıya büründürmeyi beceremeyişlerdir. 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya koydukları tasarımlar, kendilerine karşı hızla kayda değer itirazlar ortaya konamayacak kadar çok eksiklik içermekteydi. Daha önce ele aldığımız gibi, dayanışmacı cemaat fikri, hızla karmaşıklaşan toplumun oradan hareketle bütünsel olarak düzenlenebilirliğini ve kendini üretebilirliğini göz önüne almaksızın, ekonomik faaliyetlere indirgenmekle kalmamıştı yalnızca. Anlaşılması güç nedenlerle, siyasi irade oluşumu alanı bütünüyle gözden kaçırılmış; böylece, mücadelesi henüz verilerek hukuksal tanım getirilmiş bulunan özgürlüklere dair tutum yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır. Bunun da ötesinde kurucu babalar –bu noktada özellikle Saint-Simon ve Marx- sosyalist projeye tarihsel metafizik bir iddia yüklemişler, bu da atılımlarının gelecekte kapitalist toplumların değiştirilebilirliğine dair deneysel çabalar olarak anlaşılabilmesini neredeyse imkansız hale getirmiştir. Çünkü icap eden devrim belli bir kaçınılmazlıkla yakın gelecekte gerçekleşeceğinden, bugünden kademeli ilerleme sağlamaya yönelik tüm çabalar, bilişsel ve siyasi açıdan faydasız sayılmıştır. Çıkıştaki programın eksikliklerinde, sanayileşmenin oluşum döneminin bağlamına dayananlar ile daha derinlere uzanan ve bizzat fikrin yapısına dair olanlar birbirinden ayırt edilebilir. İkinci Bölüm'de sosyalist projenin üç doğum hatasını ele alacak ve bu koyduğum ayrım yardımıyla bunlardan hangilerinin sadece bir tarihsel uyarlamayla, hangilerinin ancak kavramsal bir dönüşümle bertaraf edilebileceğini değerlendireceğim. Bunu yaparken, sosyalizme bugün yeniden bir parça eski bulaşıcılığını kazandırabilecek düzeltmelere dair bir genel bakış sunma hedefiyle hareket ediyorum.

II

Eskimiş Düşünce Kalıbı: Sanayileşmenin Ruhuna ve Kültürüne Bağlılık

Erken dönem sosyalistlerinin pratik çabalarının temelinde normatif bir sezgi yatar. Bunun dağıtımcı adalete dair alışılagelmiş tasarımları aşan bir boyutta olduğunu Birinci Bölüm'de göstermeye çalıştım. Daha ziyade, kapitalist pazar ekonomisinin reformla veya devrimle aşılmasıyla, Fransız İhtilali'nin özgürlük, eşitlik, kardeşlik hedeflerinin birbirlerini karşılıklı mümkün kılacağı toplumsal ilişkilerin yaratılması için çalışmışlardır. O dönem hakim ekonomik düzen nedeniyle birbirleriyle rekabet içerisinde algılanan üç ilkeyi uzlaştıran anahtar sözcük "toplumsal özgürlük"tür. Bu kavram çerçevesinde insani varlıklar, kişisel özgürlüklerini, herkesçe genel olarak paylaşılan ihtiyaçların kendileri açısından en önemli icapları içerisinde kendi başlarına kendileri için gerçekleştiremezler, aksine birbirleriyle ilişkiye muhtaçtırlar. Bu ilişki belirli normatif şartların yerine getirilmesi halinde yine de kendince "özgür" olarak tanımlanabilir. Sadece dayanışmacı cemaatlerde verili olan karşılıklı tanıma, paylaşım bunun için önceliklidir, çünkü aksi halde tekil öznenin kalıcı biçimde ve zorlama olmadan ihtiyaçlarını

karşılayabilmek için diğer öznelerin bütünleyici katkılarını hesaba katabilmesinin bir teminatı olmayacaktır. – Toplum üyeleri sadece "birlikte" değil "birbirleri için" eylemelidirler, çünkü yalnızca bu şekilde genel ihtiyaçlarını zorlamasız karşılayabileceklerdir. Bu noktada denilebilir ki, sosyalizmin temelinde başlangıçtan itibaren yeni yaratılacak komüniter bir yaşam tarzı tasarımı yer almaktaydı, sadece mevcut durum değiştirilerek erişilecek daha adil bir dağıtım sistemi tasarımı değil.[1] Bu bölümde erken dönem sosyalistlerinin normatif niyetlerini içine oturttukları toplum teorisinin çerçevesini sorunsallaştırmaya girişmeden önce, bu niyeti, akla yakın bazı itirazlara karşı korumaya almak üzere biraz daha açmak istiyorum.

Bireysel özgürlüğü başka öznelerle ilişkiye bağımlı kılıp onu böylece "toplumsal" olarak kavrama fikrini, Birinci Bölüm'ün sonunda bütünselci bir bireyciliğin teorik ögesi olarak tabir etmiştim; bununla, Philip Pettit'e bağlanabilecek bir toplumsal-ontolojik konum belirliyorum. Bu konum, insanın belli başlı kabiliyetlerini hayata geçirmek için toplumsal cemaatlere ve böylelikle ancak bütünsel olarak tanımlanabilecek varoluşların gerekli olduğunu öne sürse de, bundan bireysel öznelerin tamamlanmamış veya tümden yok olduğu sonucunu çıkarmaz.[2] Bu tür bir toplumsal özgürlük tasarımı, bireysel özgürlüğün gerçekleşme koşullarına öncelik vermesiyle kolektivizmden ayrılır. Onu alışılagelmiş bireyselcilikten farklılaştıran ise, bu özgürlüğün belli bir tür toplumsal cemaate katılıma bağımlı kılınmasıdır. İlk sosyalistlerin bununla geliştirdiği orta yolcu konum, "özgürlük" teriminin birey ve toplumsal cemaat seviyelerinde eşit düzeyde belirleyici role sahip olmasıyla karakterize edilebilir:

1 Bu konuda yeniden karş. Miller, "In What Sense Must Socialism be Communitarian?", *a.g.e.*

2 Pettit, *The Common Mind*, *a.g.e.*, s. 271'den itibaren.

Tekil özneler özgürlük kabiliyetlerini ancak bir toplumsal cemaatin üyesi olarak hayata geçirebilirler. Ancak bu üyelik, öznelerin genel olarak paylaştıkları niyetlerin karşılıklı gerçekleştiriminin, zorlamasız, dolayısıyla karşılıklı tanıma ve paylaşma anlayışı içerisinde vuku bulacağı şekilde özgür olmalıdır.

Bu özgürlük kavramının gerçekleştirilebilirliği, öyle bir zan uyandırabilse de, bütün üyelerinin birbirini yüz yüze tanıdığı küçük topluluk koşuluna bağlı değildir. Öznelerin talep ettiği karşılıklı tanıma ve paylaşım, ancak kişisel tanışıklık durumunda mümkün bir mahremiyet derecesi gerektiriyor gibi görünse de, günlük dilde de ulus ve siyasal hareketten bu tür bir cemaat gibi bahsediyor oluşumuz, bu şüphenin temelsizliğini açıkça ortaya koyar. Herkesin bir diğerinin ihtiyaçlarını dert ettiği bu tür bir dayanışmacı cemaatin üyesi olarak kavrayabilmesi için insanın kendine, mahrem bir tanışlıktan çok daha azı yeterlidir. Benedict Anderson'un gösterdiği gibi, paylaşılan belli başlı hedeflerde hemdert ve hemfikir olmak kâfidir. Söz konusu kolektif birlikteliğin ne kadar büyük olduğu ve üyelerinin birbirlerini tanıyıp tanımadıkları önemli değildir bu noktada.[3] Diğer üyelerin esenliği için kaygılanmanın sadece aile benzeri küçük gruplarda değil, büyük çaplı anonim topluluklarda da mümkün olmasını, kolaylıkla şöyle de açıklayabiliriz: Daha kötü durumdakiler yararına, adalet teorisine dayanarak temellendirilen yeniden paylaşım tedbirleri, her zaman "dayanışma" ve "kardeşlik" gibi kavramların devreye girdiği tutumları gerektirirler; nitekim John Rawls bile *Adalet Teorisi*'nin bazı kısımlarında, ortaya attığı "mesafe ilkesi"nin uygulanabilmesi için, o toplumdaki yurttaşlar arasındaki ilişkilerin "sevgi"ye de-

3 Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/M., 2005 [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis, 1993]. Bu argümana ilişkin olarak ayrıca karş. Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, s. 38-40.

ğilse de "kardeşliğe" dayanıyor olması gerektiğini söyler.[4]

Sosyalist hareketle dünya siyaset sahnesine çıkarken getirdiği toplumsal özgürlük fikri, yalnızca sınırları belli küçük topluluklarda uygulanabileceği gibi sorunlu bir önkoşula bağlanmamıştır dolayısıyla, bilakis bütün toplumlara doğrudan doğruya aktarılabilir. Bununla beraber, özgürlüğün başka mümkün biçimleriyle ve bir bütün olarak toplumsal yeniden üretimle ilişkisi açıklığa kavuşturulmalıdır. Sosyalizm içindeki anlaşmazlıklar ve kavramsal çıkmazlar bu noktada devreye girer. Bu bölümde bunları ele alacağım. Bunu yaparken, geniş ölçüde sosyalist projenin doğum hatasını henüz 1920'lerde eleştirel bir tavırla acımasız bir açıklıkla ortaya koyan Batı Marksist geleneğine dayanacağım.[5] Sosyalizmin bu sorunlu mirasının üzerindeki örtüyü kaldırmanın yolu, bir adım geriye giderek, yeni ve isyankâr toplumsal özgürlük kavramının sosyalistlerce hangi toplumsal ve tarihsel teorik çerçevede ortaya konduğunu aydınlatmaktan geçiyor. Robert Owen'dan Proudhon'a ve Karl Marx'a kadar sosyalist hareketin öncüleri, başından itibaren adeta doğalmışçasına, dayanışmacı toplumsal ilişkilerin yaratılmasının kaldıracının, kapitalist piyasa ekonomisinin reform veya devrim yoluyla ortadan kaldırılması olacağını düşünmüşlerdir. Çünkü hakim özgürlük anlayışının bireysel egoizme sıkışmasının gerçek nedenleri sadece kapitalist piyasa ekonomisinin kurumlarında yatıyordur, öyleyse dayanışmacı, devrimci va-

4 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, s. 126'dan itibaren. Bu konuda ayrıca karş. Brudney, "Der junge Marx und der mittlere Rawls", *a.g.e.*, s. 148-158.

5 "Batı Marksizmi" kavramı Maurice Merleau-Ponty tarafından şekillendirilmiştir. (Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M., 1968) ve o zamandan beri, Lukács'dan Marcuse'a uzanan, kendi içinde çok heterojen bir ortodoks olmayan eleştirel Marksizm geleneğine, geriye dönük olarak mal edilmiştir. Bu konuda genel bir bakış için Martin Jay, *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Cambridge, 1984. Troçkist ve bu nedenle olumsuz yaklaşımlı bir bakış açısından özet için: Perry Anderson, *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt/M., 1978 [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, 2004].

adleri yerine getirecek bir yaşam biçiminin kurulması ancak oradan hareketle gerçekleşebilecektir. Bunun ötesinde hareketin öncüleri, devrim için gerekli saiklerin ve yatkınlıkların mevcut ilişkiler içinde mevcut bulunduğu konusunda hemfikirdirler. Çünkü işçilerin, üreticilerin ve yöneticilerin öz çıkarları, kapitalist pazarın yerine kooperatif olarak örgütlenmiş bir ekonomik modelin geçirilmesinden yana olsa gerektir. Yeni doktrin bu ikinci ön kabulle, kendini toplumdaki mevcut muhalefet gücünü dışa vuran organ veya yansıtıcı merci addeder. Nitekim teorinin pratikle ilişkisi, açıkça belirli bir toplumsal grubun eğitimi, bilgilendirilmesi ve aydınlanması olarak düşünülmelidir. Üçüncü olarak ise sosyalist hareketin tüm taraftarları nihayetinde, toplumsal ilişkilerde gerçekleştirilmesi hedeflenen değişikliklerin, belirli bir ölçüde tarihsel zorunluluk olarak vuku bulması gerektiği ön kabulüne meylederler. Çünkü kapitalist pazar ekonomisi ya kendi ürettiği krizler nedeniyle son bularak ekonomik güçlerin toplumsallaşmasının önünü açacak ya da sebep olduğu yoksullaşma nedeniyle gittikçe güçlenen bir direniş üretecektir. Kapitalizmin yaklaşan kendi kendini ortadan kaldırma sürecine dair açıklamaların ayrıntıları bir yana, sosyalizmin entelektüel öncüleri arasında, göze görünecek kadar yakın zamanda gerçekleşecek tarihsel zorunluluklara ilişkin önkabullerden hareket etmeyen yok gibidir.

Arkaplandaki bu üç ön kabulü bir arada ele aldığımızda ilk sosyalistlerin paylaştıkları toplumsal özgürlük fikrinin taşıyıcısı olan toplum ve tarih anlayışının ana hatları ortaya çıkar: Neredeyse sadece ekonomik alanı esas alan bir bakışla, yeni kazanılmış özgürlükleri bireysel niyetlerin takibi manasında anlaşılmaya zorlayan nedenlerin sadece onları belirleyen kapitalist koşullardan kaynaklandığından hareket edilir. Rekabet ve yarışmacılığın toplumsal olanı uğrattığı erozyona karşı, bu iktisadi alanda bugünden, ekonomiyi

cemaatselleştirmeye dönük bir proleter karşı hareket oluşmuştur ve sosyalist doktrin şimdi düşünsel organı olarak onunla eklemlenerek, mahirane bir aydınlatma ve eğitimle tarihsel süreci ilerletecektir. Bu süreç tüm üretim ilişkilerinin kooperatif anlayışla yeniden biçimlendirilmesine ve buradan hareketle her biri birbiri için eyleyen üyelerden oluşan bir topluluğun kurulmasına varacaktır. Şüphesiz sosyalizmin 19. yüzyılın ilk yarısındaki bütün temsilcileri tüm bu toplumsal teorik ön kabulleri benimsemiş değildir; normatif temellerde büyük ölçüde hemfikir olmalarına karşın toplumsal teorik sorulara ilişkin bir dizi bireysel farklılaşma vardır. Halihazırda devam eden ekonominin toplumsallaşması sürecinin adım adım ilerleyen bir reform mu yoksa daha sonra gerçekleşecek bir devrime yaklaşma olarak mı anlaşılması gerektiği; ve tüm üreticilerin birliğini karakterize eden ekonomik ilişkilerin son haliyle nasıl teşekkül edeceğinin ayrıntıları, bu sorular arasında yer alır. - Özellikle ikinci soruda, bakış açılarında ciddi farklılıklar ortaya çıkar. Kapitalist pazarın krizlere açık olmasının ekonomi teorisi bağlamındaki sebebine ve buna bağlı olarak olarak toplumsallaştırılmış bir ekonomik yeniden üretime uygun düzenleme-yönetim olarak neyin önerildiğine dair ayrışmalar bu noktada belirleyicidir.[6] Ama anılan üç ön kabul, yani: ekonomik alanın, uygun özgürlük tarzı için mücadelenin yürütüleceği merkezî hatta tek zemin olarak görülmesi; bu alanda halihazırda mevcut bulunan muhalefet gücüyle düşünsel geriye dönük eklemlenme; ve mevcut direniş hareketinin mutlak zaferine dair, tarih felsefesinden beslenen beklenti – bu kabuller sosyalistlerin toplumsal özgürlük fikrini müştereken geliştirdikleri toplumsal teorik düşünce sahasını tayin eden köşe taşlarıdır. Şimdi bu üç ön kabulü daha ayrıntılı ele ala-

6 Bir ilk genel bakış şurada sunulmuştur: Eduard Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Frankfurt/M., 1949, V. 3. Bölüm.

rak, bunlardan, alternatif bir toplum modeli tasarımına ilişkin ana hedefe dair ne gibi sonuçlar çıkarıldığını sorgulamak istiyorum. Bu adımda öncelikle, erken dönem sosyalistlerin, ilk kaynaklarındaki toplumsal özgürlük fikrini bu üç temel kabulle tanımlanan çerçevede geliştirmiş olmalarının, toplumsal teori açısından onları izleyen harekete bıraktıkları miras yükünü çözümlemek gerekecek.

1. Daha önce gördüğümüz üzere Karl Marx da dahil ilk sosyalistlerde, devrimle kurumlaşan özgürlük haklarını münhasıran, iktisadi alanda özel mülkiyet temelinde kendi çıkarlarını takip edebilmek için, devlet tarafından güvence altına alınmış bir müsaade olarak anlama eğilimi mevcuttur. Yeni bireysel özgürlüklerin kalesine dönüştüğünü düşündükleri bu kapitalist pazar sisteminin karşısına, eleştirel bakış açısıyla, cemaatselleştirilmiş bir üretim biçimi tasarımını çıkarırlar. Bu tasarımda özneler artık birbirlerine karşı değil birbirleri için faaldirler ve bu yolla benim toplumsal özgürlük olarak adlandırdığım şeyi gerçekleştirmeye yönelmişlerdir. Girilen bu yolda, ister şahsi bencil özgürlükler ister yeni toplumsal özgürlükler olsun özgürlükten sadece ekonomik eylem alanıyla ilişkilendirerek bahsedilmesi; çok geçmeden, ilk bakışta göründüğünden çok daha derin bir sorunu ortaya çıkaracaktır. Çünkü şimdi bir kalemde, en azından Rousseau ve onun devrimci haleflerinin yeni bireysel kendi kaderini tayin hakkını atfettikleri demokratik halk egemenliğinin bundan tümüyle farklı olan alanı, tüm normatif belirleyiciliğinden istemeden mahrum bırakılmakta, sadece toplumsal yeniden üretimin önemsiz bir boyutu kalmaktadır ondan geriye. Sosyalistler tüm özgürlüğü, iyisiyle kötüsüyle tek yönlü olarak sadece ekonomik eylem alanına yerleştirdiklerinden, birdenbire ve tam anlamıyla farkına da varmaksızın, aynı özgürlük kategorileriyle, ortak hedeflere dönük

bir demokratik müzakere rejimini düşünme şansını yitirmişlerdir. Bunun sonucunda, yalnız yeterli bir siyaset kavramından mahrum kalmamış, toplamda aynı özgürlük haklarının özgürleşimci yanını da ıskalamışlardır. Bir dizi sonuçları olan bu konumlanmaların satır araları, sosyalizmin daha sonraki kaderi açısından, daha ayrıntılı değinmeyi gerektirecek derecede önemlidir.

Daha Saint-Simon ve öğrencilerinde, gerçekleşmiş devrimi devam ettirme isteğiyle tüm dikkatin siyasal zeminden çekilip sınai üretim alanına kayışı belirgindir. Bu ekolün bakış açısına göre sanayi ve ticaretteki gelişmelerle, iktisaden verimsiz eski feodal egemenliğin son kalıntılarını nihai olarak bertaraf etmenin ve onu yeni bir toplum düzeniyle ikame etmenin zamanı gelmiştir. Tam istihdamın garanti edildiği bu düzende sınai iş kollarında çalışan herkes, -işçiler müdürlerden daha az olmamak üzere-, ortak müzakere ettikleri bir plan çerçevesinde, en kötü durumdakilerin ihtiyaçlarını karşılamayı da gözeterek birlikte çalışacaklardır. Bu şekilde dönüştürülmüş bir kooperatif üretim biçiminin koşulları bir merkez bankası eliyle yaratılacaktır. Bu bankada yine sanayi güçlerinin temsilî bir yönetim organı, bir ülkenin bütün işlerini ve esenliğini kredi dağıtımına dair kararlar yoluyla belirleyerek gelecekte her türlü siyasi yönlendirmeyi gereksiz kılacaktır.[7] Teknokratik öğretilerini bir yeni sivil din hâlesiyle donatan Saint-Simon ve öğrencilerinden farklı olmayan biçimde, sonraki kuşakların sosyalistleri de yeni yurttaş haklarının siyasi işlevleriyle neredeyse hiç ilgilenmediler. Toplumun dayanışmacı yeniden örgütlenmesinin tek yolunun ekonomik alandan geçtiği kanaatinde, Saint-Simoncuların neredeyse dindarane tarikatlarıyla hem-

7 Salomon-Delatour (der.), *Die Lehre Saint-Simons*, özellikle s. 112- 130. Ayrıca genel bir bakış için karş. Cole, *Socialist Thought*, IV. ve V. Bölüm; Droz (der.), *Geschichte des Sozialismus*, II. cilt, s. 113-130.

fikirdiler. Ekonomik alanda şahsi ben-merkezciliğin yerini gelecekte ihtiyaçların giderilmesine dönük herkesin karşılıklı birbirini tamamlaması alırken, siyasi kurumlar yönlendirici görevlerini yitirecektir. Yeni özgürlük kavramına ilişkin en net formülasyonları Marx'tan önce bulan Proudhon, burada da en ileriye giderek, kısa vadede tüm hükümet faaliyetlerinin sonlandırılmasını talep etmişti. Küçük üretim topluluklarının karşılıklılığa dayalı müşterek etkinliği, gayet iyi ve tastamam alabilecektir onların yerini. Buna uygun olarak, devrimin ilan ettiği özgürlük haklarına daha fazla ihtiyaç olacağını da düşünmez. Ona göre bunlar zaten kapitalist pazardaki özel mülkiyet sahiplerinin çıkarlarına hizmet etmektedirler ve kooperatif üretim biçiminin kabul ettirilmesiyle bunlar önceki rollerini yitireceklerdir.[8]

Fourier, Louis Blanc veya Auguste Blanqui'de mücadeleyle yeni elde edilmiş eşit özgürlük haklarını küçümsemediklerini ele veren benzer fikirler görülse de, ilk kez Marx bu sorunsalı topyekûn yeni bir tartışma zeminine taşır. *Yahudi Sorununa Dair* başlığıyla 1844'te yayınladığı ve gelişmekte olan hareketin kendini tanımlama sürecinde önemli bir kilometre taşı teşkil eden makalesinde Marx, Yahudilerin eşit siyasal haklar için mücadelesinin gelecekte sosyalist hedefler açısından nasıl bir yer tutacağı sorusuna yanıtlar arar.[9] Marx'ın vermeye çalıştığı yanıt iki kademelidir. Sorun öncelikli olarak mevcut toplumsal ilişkiler çerçevisinde, ancak ondan sonra özgürleştirilmiş toplum düzleminde çözümlenmelidir. Mevcut duruma bakarken Marx, Hegelci hukuk fel-

8 Karş. Pierre-Joseph Proudhon, *Theorie des Eigentums* [1866], Kiel, 2010, özellikle 9. Bölüm [*Mülkiyet Nedir?* Çev. Devrim Çetinkasap, T. İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016]; Proudhon'un "Anarşizm"ine ilişkin karş. Jacques Droz (der.), *Geschichte des Sozialismus*, III. cilt: *Sozialismus und Arbeiterbewegung bis zum Ende der I. Internationale*, Frankfurt/M., Berlin ve Viyana, 1975, s. 82-87.

9 Karl Marx, "Zur Judenfrage", *Werke* (MEW), Karl Marx/Friedrich Engels, 1. cilt, Berlin, 1970, s. 347-377.

sefesinin lügatine başvurarak burada "burjuva toplumu" yani kapitalist piyasa ekonomisi ile "devletin", her biri kendi ilkeleri üzerine kurulu iki ayrı zeminde varolduklarını öne sürer. Marx, bu tür bir kurumsal görev dağılımı devam ettiği sürece, Yahudi azınlığının entegrasyonuna dönük siyasal çabaların da apaçık bir özgürleştirici değer taşıyacağına emindir. Zira eşit özgürlük haklarının devlet tarafından garanti altına alınması tüm geçmişe nazaran normatif bir ilerlemeyi temsil eder.[10] Devletin şimdiye dek tecrit edilmiş olan faaliyetlerinin yönü gelecekte yeniden hakiki beşeri cemaatiyle ilgili görevler alanına dönecek olursa, Yahudilerin bütün siyasal uyum çabaları da anında işlevini yitirecektir ona göre. Çünkü bu koşullar altında insanları yurttaş ve bireysel ekonomik özne olarak, "*citoyen*" [yurttaş] ve "*bourgeois*" [burjuva] olarak ayıran çarpık bölünme ortadan kalkmakla kalmayacak, aynı zamanda kooperatif işbirliği içindeki bütün toplum üyelerinin birliğiyle siyasi idareye dair ödevler müştereken çözülebilecek; öyle ki, her bir şahıs için, daha yüksek bir makamdan bireysel kendi kaderini tayin hakkını talep etme gereği ortadan kalkacaktır. Marx'ın akıl yürütmesinde konumuza ilişkin özel önem arz eden son düşünsel adım şudur: "Toplumun her bileşenini halk egemenliğinin eşit bir katılımcısı olarak ilan etme"nin aracı olduğunu söylediği liberal özgürlükler,[11] geleceğin sosyalist toplumunda tüm normatif anlamlarını yitireceklerdir; çünkü o zaman kimse, zaten her bireyin kendi kaderini tayin hakkıyla donatılmış olmasını gerektiren ortak iradenin, iktisadi faaliyetlerden ayrıştırılmış, ayrı bir müzakeresine ihtiyaç duymayacaktır.[12]

10 A.y., s. 356.

11 A.y., s. 354.

12 Marx'ın "Yahudi Meselesi"ne ilişkin argümantasyonuna dair büyük çeşitlilik arzeden literatürden sadece görece yeni iki calışmayı anıyorum: Frederick Neuhouser, "Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit", *Nach Marx*,

Marx'ın, liberal özgürlük haklarını ancak devlet politikası ile iktisadi üretim alanlarının kurumsallaşmış ayrımı ayakta durduğu sürece desteklenmeye değer gören bu göreceleştirici tutumu, sosyalist harekete, daha oluşum evresinde zorluk çıkartan, sonralarıysa hiç sırtından atamadığı bir yük bindirmiştir. Özgürlük ve kardeşliği uzlaştırma umudu tamamen ekonomik alanın cemaatçi yeniden yapılandırılmasına bağlandığından, birbirleri uğruna eyleyen öznelerden kurulu bir cemaatte bütün bireysel hakların ardında iz bırakmaksızın sönüp gideceğine inanılıyordu. Nihai noktada ne bireyin özerkliği ne de ortak iradenin öznelerarası belirlenimi için meşru bir zemin kalacaktı. Sosyalist hareketin hangi kurucu belgesi ele alınırsa alınsın, her yerde aynı eğilime rastgelinir; liberal özgürlük haklarıyla birlikte, özgür ve eşit yurttaşlar arasında bu haklara dayanan bir ortak irade oluşumuna, geleceğin toplumunun örgütsel inşasında yer verilmez. Toplumsal olana dair bu yeni örgütlenme biçimine karakterini veren şey, öznelerin topluma yalnız ve yalnız kooperatif üretime katkıları yoluyla dahil edilmeleri olacaktır. Bu durumda, toplumsal özgürlük müştereken gerçekleştirebilecek, ancak bireysel olarak kendini gerçekleştirme tasasını artık bir kenara bırakacaklardır. Hatları böyle çizilen bir gelecek tasarımının neticesi, kendi doktrininden hareketle siyasal alana normatif bir giriş yolu bulma becerisinden yoksun kalmaktı. Kökenlere dayanan bu eksikliğin, bir mücadele kavramı olan "sosyalizm"e "demokratik" sıfatı eklenerek aşılmaya başlaması uzun yıllar alacaktır. Sosyal Demokrat Parti'nin ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında resmen programlaştırdığı demokratik sosyalizm formülü dahi,[13] ku-

der. Jaeggi/Loick içinde, s. 25-47; Catherine Colliot-Thélène, *Demokratie ohne Volk*, Hamburg, 2011, s. 58-68.

13 Karş. Schieder, "Sozialismus", *a.g.e.*, s. 990'dan itibaren.; Parti isminin "Sosyal Demokrasi" oluşunun hikayesine ilişkin: A.y., s. 977'den itibaren. Alman Sosyal Demokrasisinin tarihine ilişkin bkz. Detlef Lehnert, *Sozialdemokra-*

rucu babalardan devralınan mirastaki sorunu sadece idareten çözmüştür. Çünkü, temeldeki toplumsal özgürlük fikrinin, kapitalist bireysel bencilliğe dönük eleştiriyi kanatlandırırken, bireysel özgürlük haklarını tümden değersizleştirmeyen bir kavrayışının nasıl kotarılabileceği sorusu, esas itibarıyla yanıtsız kalır. Bunun yerine bu ikili kavramla yönelinen amaç da genellikle, alışılagelmiş liberal kalıba uygun biçimde siyasal demokrasiyi parlamenter çoğunluk elde edilerek kapitalist pazarın sınırlandırılması yoluyla "sosyal sorunun" çözülmesinin sağlanacağı kurumsal bir alan olarak gören oldukça dar bir fikirden ötesi değildi. Ekonomik faaliyet alanını imkanlar çerçevesinde bütün toplum üyelerinin birbirlerine karşı değil birbirleri için çalışacakları biçimde örgütlemeye dönük daha radikal talep de böylelikle geride kalmıştır.[14]

Eğer bu hassas noktada, kurucu babaları bir kenara bırakarak, sosyalizm fikrinin Hegelci özgürlük teorisiyle bağlantısı devam ettirilebilseydi, her şey çok daha farklı olurdu; çünkü böylece liberal özgürlükleri, başlangıçtaki anlayış doğrultusunda gelecekte ekonomik zeminde gerçekleş-

tie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei 1848 – 1983, Frankfurt/M., 1983.

14 İşçi hareketi içerisinde, kökleri sanayileşme devrine dayanan sosyalizmin kuramsal darboğazları üzerine henüz 20. yüzyılın başında tutarlı biçimde kafa yoran yegane entelektüel olan Eduard Bernstein bu noktada çok daha farklı bir değerlendirme yapar. Ona göre demokrasi, tüm sosyalist hedeflerin normatif çekirdeğini teşkil eder, çünkü salt çoğunluk ilkesine dayalı siyasal bir hükümet formunu değil, bilakis tümüyle toplumsal yaşamın uygun bir örgütlenme formunu temsil eder. Bu manada Bernstein, çağının ilerisine uzanarak "demokrasi"den "özgürlüğün örgütlenmesi" olarak bahseder. Eduard Bernstein, "Der sozialistische Begriff der Demokratie", *Sozialdemokratische Völkerpolitik. Gesammelte Aufsätze*, Leipzig, 1917, s. 1-15, burada: s. 11. Bernstein "revizyonizm"inin radikalizmi, onun eserlerine dair ikincil kaynaklarda sıklıkla görmezden gelinmektedir, zira bunlar ya Marksist ya da parti içi perspektiften kaleme alınmıştır. Bu noktada önemli bir istisna, Bo Gustafsson'un, İngiliz Fabianlarının etkisini öne çıkardığı kapsamlı çalışmasıdır. Bo Gustafsson, *Marxismus und Revisionismus. Eduard Bernsteins Kritik des Marxismus und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, 2 cilt, Frankfurt/M., 1972, özellikle s. 316-326.

mesi beklenen toplumsal özgürlükler önünde bir engel değil bilakis zorunlu bir koşul olarak düşünebilme olanağı ilke olarak ayakta kalacaktı.[15] Belki de böyle bir yol izlenseydi, sadece ekonomik faaliyet alanını değil, demokratik irade oluşum süreçlerini de toplumsal özgürlükler ilkesine bağlama fırsatı doğabilecekti.[16] Sosyalist geleneğin bir kenara bıraktığı bu alternatifi kitabın Dördüncü Bölümü'nde ele almadan önce erken dönem sosyalistlerinin toplum teorilerindeki ikinci ön kabule dair bir şeyler söylemek istiyorum.

2. Erken dönem sosyalistlerinin toplum teorisiyle ilgili düşüncelerinde, kendi ideallerinin sadece çağdaş toplumdaki muhalefet gücünün fiili çıkarlarını temsil ettiğine dair ikinci ön kabullerinin dayanak noktalarına da yine Saint-Simon ve öğrencilerinden itibaren rastlarız. Çeşitli kollara ayrılan bu ekolün tüm izleyicileri, basit el işçisinden mühendislere ve idarecilere dek tüm sanayi işçileri sınıfının, birlikte yürüttükleri faaliyetlerin ve uyguladıkları maharetlerin feodal-burjuva bir mülkiyet düzeninin boyunduruğundan kurtarılacağı, böylece özgür ve dayatmasız bir birlik halinde üretkenliklerini artıracakları anı beklediklerinde hemfikirdir. Böylece zaten verili sayılan özgürleşme sürecinin arkaplanında, Saint-Simoncu doktrin, gereken ek bilgiyi ve dinsel etkilerle beslenmiş kesinlikleri sunmakla mükelleftir; tüm üretken emek güçleri cemaatinin kolektif olarak özlediği düzeni getirmek için bunlar da zaruridir.[17] Halihazırda tamamen teorinin anlamına uygun bir muhalefet hareketinin varlığına aynı ön kabul Robert Owen, Louis Blanc ve Pierre-Joseph Proudhon'da tekrar karşımıza çıkar, sadece bu-

15 Bu konuda Neuhouser'in fikirlerine bkz. Neuhouser, "Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit", *a.g.e.*

16 Karş. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, C. III. 3. Bölümü.

17 Karş. Salomon-Delatour (der.), *Die Lehre Saint-Simons*, s. 103- 111; Ayrıca karş. Droz (der.), *Geschichte des Sozialismus*, s. 117-121.

rada katılımcılar çemberi, ücretli sanayi işçileri kitlesiyle sınırlanmıştır. Ancak yine aynen Saint-Simon ve öğrencilerinin yaklaşımındaki gibi, daha sosyalist düşünce etkisini hiç göstermeksizin, zaten bu işçi kitlesinin ortak çıkarını, toplumsal gelişmenin tüm üreticileri herhangi bir zorlama olmadan cemaatleştirecek istikamette ilerlemesinde gördüğünü varsayarlar.[18]

Şüphesiz, salt içerisinde kendi ideallerinin temsil edildiği bir direniş hareketiyle münasebeti, henüz başlıbaşına bir sorun teşkil etmez sosyalist teori için. Hatta toplumsal gerçeklik içinde güçler ve yatkınlıklar aramak, geleceğe dönük bir teorinin refleksif yapısına dahildir; iddialarının pratik bir etki kazanmasını ve öngördüğü toplumsal durumun gerçekleşmesini onların yardımıyla sağlayacaktır. Ancak andığımız bu yazarlardan itibaren sosyalist düşüncede çok farklı bir yöntemsel strateji belirginleşmeye başlar. Bu strateji, söz konusu direniş hareketlerinin ampirik tetkikiyle yetinmez, onları tartışılmaz bir zorunlulukla varsaymaya yönelir. Teorinin pratiğe her aktarımından önce beklenti ve arzuların toplumsal gerçeklikte zaten nesnel olarak mevcut bulunduğu anlayışı yönündedir eğilim; sonra teori, kendini meşrulaştırmak ve niyetini gerçekleştirmek üzere bunlara dayanabilecektir. Bu tür bilim öncesi mevcudiyetlerden nesnel bir çerçevede konuşabilmenin tek yolu, bunları nesnesinin sosyolojik niteliğine atfetmektir. O zaman artık ampirik çıkar konumlanmaları veya fiili arzulardan değil, bahis konusu toplumsal grupların, konumlarının gerektirdiği doğru kavrayışa ulaşmaları halinde sahip olmaları gereken çıkarlardan söz edilecektir. Bu çıkar atfetme yöntemi, daha sonra Max We-

18 Louis Blanc'da bütün işçilerin böyle bir ortak çıkarları olduğu varsayımı açık biçimde "İşin Örgütlenmesi" metninde görülür: Louis Blanc, "Organisation der Arbeit" (seçme parça), *a.g.e.*, s. 181. Proudhon aynı manada sıklıkla çalışan sınıfların "göreve çağrılmasından" bahseder. Proudhon, *Theorie des Eigentums*, s. 144.

ber'in ortaya koyacağı gibi, tabii teorik keyfîliğe kapıları ardına kadar açmıştı. Zira doğru kavranmaları halinde söz konusu grupların kendilerine atfedilen çıkarları idrak etmelerini sağlayacağı varsayılan anlayışların sağlaması, teorinin önceden toplumsal gerçekliği açıklamakta kullandığı tespitlerle yapılmaktaydı sadece. Daha Saint-Simoncular ve erken sosyalizmin diğer temsilcilerinde sosyalist teori bir bakıma salt kendine kendine atıfla açıklanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. Bunun sebebi, öncesinde çıkar konumlarına dair varsayımlarla inşa edilmiş öngörülerini haklı çıkaran bir kolektif hareket tasarımının toplumsal gerçekliğe yansıtılmasıydı.

Teorinin kendine kendine atıflarla içine kapanması eğilimi, şüphesiz Karl Marx'ın eserleriyle daha da güçlenmiştir. Onun aktörler adına nesnel çıkar konumlarını varsayarak kendi analizlerini bu durumun ifade organı olarak anlama çabası, değişik biçimlerde onun neredeyse bütün metinlerinde görülür. Yalnızca tarihsel-siyasi değerlendirmelerinde, tüm ücretli emekçilere tekil bir çıkar atfetme tehlikesinden kaçındığı oranda, toplumsal grupların somut arzularına dair hesap vermeye yanaşmamıştır.[19] Marx'ın antropoloji alanındaki erken dönem yazılarında, proletaryayı kendi tümlüğü içerisinde tekil bir özne olarak kavramaya çalışarak tam tersi bir tutum izler, yani proletaryayı bir şeye tabi kılar. Bu özne, insan türünün temsilini üstlenirken, kendini emekle gerçekleştirmeye dair bastıran ihtiyaca kuvvetli bir ifade kazandırıyordur: Her insanın doğası gereği sahip olması gereken,

19 Bütünsel olarak bu sorunsala ilişkin bkz. Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Theorie*, Frankfurt/M., 1984, birinci kısım, I, s. 19-120 [*Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?* Çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011]; Jean L. Cohen, *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, 1982. Marx'ın sistematik ve tarihsel metinleri arasındaki gerilim konusunda ayrıca karş. Axel Honneth, "Die Moral im 'Kapital'. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik", *Nach Marx*, der. Jaeggi/Loick, *a.g.e.*, s. 350-363.

etkinliğinin ortaya çıkardığı üründe kendini nesnelleştirme ve onaylanma ihtiyacı, Marx'ın kanaatine göre kapitalizmde sadece ücretli çalışanların kolektifince temsil edilir. Çünkü yalnızca bu grup, nesnel bir emek etkinliğiyle meşguldür ve bu etkinliğin yabancılaşması içerisinde kendi doğal yönelimleriyle arasında açılan mesafeyi fark etmektedir.[20] Marx'ın 1850'lerden sonra ekonomi temelli kapitalizm analizine girişmesi, böyle bir proleter genel çıkara dair ön kabulünün gerekçelendirmesini değiştirse bile, onun her zaman devrimci bir yönelim taşıyan serimlemesi değişmez. Şimdi işçi sınıfının üyeleri kapitalist özel mülkiyeti kolektif eylemle ortadan kaldırmaya, artık sadece insani doğalarının hâlâ sezinledikleri nihai ereğinden [Telos] ötürü değil, sistemin sömürünün artmasını koşullaması nedeniyle, iktisadi manada salt hayatta kalabilmek için de mecburdurlar.[21] Marx bu nedenle hem erken hem geç dönem metinlerinde, toplumsal gerçeklik içindeki kendi teorisince temsil edilen hedeflerin zaten bir kolektif özne tarafından üstlenilmiş olduğu isnadıyla hareket eder. Bu kolektif öznenin tekil mensuplarının somut durumlarına ilişkin bütün farklılıklara rağmen, ortak çıkarlarının devrimde olduğu varsayılır. Yöntembilimsel açıdan son derece şüphe götürür olan bu varsayımın sosyalist öğreti için yol açtığı sonuç, o andan itibaren adeta aşkın bir zorunlulukla bir toplumsal hareketin mevcudiyetine bağlanmak olmuştur. Oysa ampirik açıdan, bu hareketin toplumsal gerçeklik içinde sahiden öngörüldüğü biçimde varolup olmadığının tamamen belirsiz addedilmesi gerekirdi.

En geç Marksist teoriyle beraber, 19. yüzyılın ilk yarısında sosyalist tasavvurlar adına ortaya çıkmış her şeyin, mün-

20 Karş. Karl Marx, "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" [1844],. Werke (MEW), Yaz. Marx/Engels, ek cilt I, s. 465-588, burada: s. 553'den itibaren. [*1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2014 (9. Baskı)]

21 Ünlü formülasyonlar için karş. Marx, *Das Kapital*, s. 790'dan itibaren.

hasıran devrimci bir işçi sınıfının fikrî üretimi olduğu ilan edilmiş oluyordu böylelikle. Bu fikrî ürünün fiilî muhtevasına ve sahici çıkar durumuyla ilişkisine dair ayrıca düşünmeye gerek görülmüyordu. Çünkü bu rasyonel çıkar varsayımı yöntemi sayesinde işçi sınıfı adeta bütün kapitalist toplumların kopmaz bir parçası sayılmaya başlamıştı, böyle olunca ampirik mülahazaların ve sorgulamaların bir ağırlığı kalmıyordu. Toplumsal gerçeklik bu muhayyel büyüklüğe tutunmayı kuvvetle tasdik etmeye yetecek somut malzemeler sundukça, sosyalist öğretinin ifade ve tasvir hasletinden şüphe duymak için bir süre vesile doğmadı. Alman Sosyal Demokrasisinin ilk temsilcilerine bile, fikirlerinin bütün ücretli çalışanların çıkarlarını yansıtmaktan ibaret olduğu kanaati öylesine sarsılmaz görünmüştür ki, kafa karışıklığına kapılmak için bir sebep görmemişlerdir. Devrimci işçi sınıfı hakkındaki bu sosyolojik kurguya ilk kez ampirik temellendirmeye dayanan bir şüpheyle yaklaşmak açısından, Frankfurt Okulu'nun Horkheimer tarafından örgütlenen ilk teorisyenler çevresinin katkısı herhalde ne kadar büyütülse azdır. Her halükârda işçilerin "otoriterizm"ine ilişkin disiplinlerarası araştırmalarla yeni bir süreç başlamıştır. Bu sürecin neticesinde, sınıflara özgü yaşam koşullarının otomatik olarak belirli arzu ve istekleri doğurmasının beklenemeyeceğini idrak etmek, kaçınılmazdı.[22] Sonra, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Batı'nın kapitalist ülkelerinde istihdam ilişkilerinin hızla değişmeye başlaması ve emek piyasasına günden güne ofis çalışanlarının hakim olmaları ile artık sanayisonrası toplum kavramı yavaş yavaş yer ederken,[23] sosyaliz-

22 Institut für Sozialforschung (der.), *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936; Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, yay. haz. Wolfgang Bonß, Stuttgart, 1980.

23 Örneğin karş. Daniel Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/M., New York, 1975.

min bir dönem kesinliğine inanılan sınıf bağları için çoktan iş işten geçmişti. Devrimci bir proletaryanın mevcut olmaması değildi yalnız mesele; sanayi işçilerinin ücretli çalışanlar içinde bir azınlığa dönüşmesiyle artık sosyalist idealleri, her daim devrimci bir öznenin tinsel ifadesinden ibaret olarak kavramaya devam etme olanağı kalmamıştı.[24]

Ne var ki böylece ortaya çıkan sorunun menzili, genellikle tüm boyutlarıyla kavranamıyor. Erken dönem temsilcilerinin gözünde sosyalizm başından beri herhangi bir siyasal teori olmanın ötesindeydi, bu bakımdan liberalizmle kıyaslanabilir. O daha ziyade pratik niyetler içeren geleceğe dönük bir öğretiydi; toplum içinde halihazırda mevcut bulunan çıkarların-yönelimlerin gerçekleşmesine, onları toplumsal özgürlük bakış açısıyla etkinleştirerek ve tashih ederek yardımcı olacaktı. Ancak şimdi, bilimsel sınamadan geçmemiş böyle bir yönelim, mevcudiyetinin en zayıf göstergeleri bile ampirik olarak ortadan kalktığından ötürü artık varsayılamaz hale gelirse, sosyalizm için, toplumsal hareketle bağlantısı üzerinden büsbütün varoluş hakkını yitirme tehlikesi doğacaktır. Zira hedeflerini gerçekleştirmek için baskı yapan bir toplumsal güce dayanmaması halinde, herhangi bir normatif teori gibi, müphem bir gerçekliğin karşısında bir ideale geçerlilik kazandırmaya çalışıyor olacaktır sadece. Bu bakımdan işçi hareketindeki aşınma sosyalist gelenek açısından, bir iş kazası olmaktan çok daha fazladır. Proletaryada, devrimci değişimle ilgili ona bir zamanlar atfedilen çıkarın-yönelimin bir bakiyesinin yine de bulunabileceği umudunun tamamen solması, sosyalizmi ta özünden vurmuş, yaşayan bir hareketin teorik dışavurumu olma iddiasını yıkmıştır.[25]

24 Örneğin karş. Josef Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900- 1970*, Frankfurt/M., 1984, s. 184'den itibaren.

25 Radikal sosyalizm içinde bu bilinç özellikle Fransa'da savaş sonrası "Ya Sosyalizm ya Barbarlık" hareketiyle hayat bulur. Örnek olarak bkz. Cornelius Castoriadis, *Sozialismus oder Barbarei. Analysen und Aufrufe zur kulturrevolutionären*

Bu tarihsel durum karşısında sosyalizmin önünde bugün ya kendisini salt normatif bir teoriye dönüştürme ya da yitirdiği işçi hareketi bağlantısını ikame edecek bir şey bulma alternatifleri bulunuyor. Birinci durumda zaten pek çok yerde tutulmuş olan yoldan giderek, ideallerini rakip teorilerle başa baş savunabilmek için onları soyut adalet ilkelerine dönüştürmesi gerekiyor.[26] İkinci durumdaysa görevi, kendi hedefleriyle toplum içindeki bir çıkar-yönelim arasında, sosyal hareketlerin iniş çıkışlarından ilkesel olarak etkilenmeyecek genellikte bir bağ bulmaktır. Bu iki alternatife ilişkin değerlendirmeleri gelecek bölüme bırakarak, sosyalizmin erken döneminden itibaren sırtında taşıdığı üçüncü miras yükünü oluşturan bir diğer toplumsal teori meselesine dönmek istiyorum.

3. Kapitalizm içerisinde doğru ideallerin gerçekleştirilmesi için kendiliğinden bastıran bir devrimci öznenin daima bulunduğu varsayımı, erken dönem sosyalistlerinin toplumsal teori fikrinde neredeyse her zaman, verili üretim ilişkilerinin tarihsel bir zorunluluk olarak yakında kendiliğinden

---

Veränderung, Berlin, 1980. Bütün olarak bu gruba ilişkin bkz. François Dosse, Castoriadis: *Une Vie*, Paris, 2014, 3. ve 4. Bölümler. Ayrıca Gorz'un oldukça etkili şu çalışmasıyla da karş. André Gorz, *Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus*, Reinbek bei Hamburg, 1984 [*Elveda Proletarya*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1986]. Radikal sol post-operaist düşüncede, işçi hareketinin çözülmesinin bilinci, sanayi proletaryasının yerine hedef grup olarak "çokluğu" [*Multitude*] koymasında kendini gösterir. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M., 2003 [*İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015 (8. baskı)]. Bir zamanlar "devrimci" olarak algılanan sınıfın ortadan kayboluşu hakkında yas çalışması özellikle edebiyat, sinema ve müzik alanında yürütülmektedir. Örneğin Alan Sillitoe, *Die Einsamkeit des Langstreckenläufers* [1959], Zürih, 1967; Bob Dylan, *Workingman's Blues #2*, 2006 ("Modern Times"). Klasik proletaryanın kendini ortadan kaldırışına ilişkin sosyolojik açıdan etkili bir tasvir için bkz. Jefferson Cowie, *Stayin' Alive. The 1970s and the Last Days of the Working Class*, New York, 2010.

26 Karş. Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, 1995.

ortadan kalkması gerektiği yönündeki tarih felsefesi hükmüyle bütünlenir. Sosyalizmin üçüncü miras yükü olan bu ön kabuldeki sorun, bunun kapitalizmin kendi kendini yok edeceğine dair araştırmaları kamçılamış olması değil, doğrusal bir gelişmeye dair kurgusuyla tarihsel süreçler ve potansiyellere dair her türlü deneysel yaklaşımı imkansız kılmış olmasıdır. Bu düşünsel şemanın oluşumu yine Saint-Simon ve öğrencileriyle başlar: Bu ekolün mensupları ustalarının, insanlık tarihinin her yeni basamakta toplumsal ilişkilerin teknik ve bilimdeki ilerlemelere uyarlanmasıyla kesintisiz bir ilerleme yolunda olduğu yönündeki, Turgot ve Condorcet'e dayanan[27] fikrini takip ederler.[28] Saint-Simoncular bu ilerleme fikrinin arkaplanında kendi yaşadıkları devrim sonrası Fransa'sında "kritik" durağanlık adını verdikleri bir evreden bahsederler. Bu evrede sınai üretim biçiminin gitgide serpilen imkanları henüz toplumsal olarak kullanılamayacaktır, çünkü hâlâ bertaraf edilmemiş geleneksel mülkiyet düzeni, toplumsal yönetim gücünün tüm donanımını atıl bir sınıfa vermiştir. Bu nedenle onlara göre tarihsel sürecin bir sonraki adımı zorunlu olarak, burjuvalar, soylular ve ruhbanların bu aylak tabakalarının hak edilmemiş varlıklarının devlete ait bir merkez bankasına devredilmesi olmalıdır. Bu banka kredi dağıtımına ilişkin kararlarıyla sanayi alanında faaliyet gösteren herkesin işbirliği yapacağı büyük topluluğun ekonomik ön koşullarını yaratacaktır.[29]

Aynı dönemde veya hemen peşinden sosyalist fikir tasarımları ortaya koymuş yazarların hepsi, Saint-Simoncular benzer biçimde ilerlemeci bir tarih felsefesi modelini esas al-

27 Erken dönem sosyalizminin pek çok temsilcisinin izlediği tarihsel felsefi düşünüşün bu geleneğine ilişkin karş. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, 1980, II., 6. Bölüm.

28 Salomon-Delatour (der.), *Die Lehre Saint-Simons*, s. 55-66; Ek olarak karş. Cole, *Socialist Thought*, IV ve V. Bölümler.

29 Salomon-Delatour (der.), *Die Lehre Saint-Simons*, s. 125-130.

mış değildir. Siyasal gelişmelere daha aktif müdahale ettikleri ölçüde veya doğrudan alternatif iktisadi işletmelerin inşasına katıldıkça (Robert Owen'ı düşünmek yeterlidir), tarihsel ilerleme yasalarına dair cüretkâr spekülasyonlara daha az kapılmışlardır. Ama erken dönem sosyalistlerin büyük çoğunluğunun Saint-Simonculara katıldığı nokta, kendi entelektüel faaliyetlerini insan soyunun doğal bir yasallıkla ilerleyişinin kesintisiz sürecinde zorunlu adımlar olarak kavramalarıdır. Onlara göre sosyalizm, zorunlu bir gelişmenin idrakinin ürünü olmaktan başka bir şey değildir, bunun bir sonraki adımı da kaçınılmaz olarak piyasa ekonomisindeki rekabet ilişkilerini aşarak yerine tüm çalışanların kooperatif birliğini koymak olmalıdır. Böyle bir tarih felsefesi düşüncesinin ögelerine, yeni hareketin ılımlı temsilcilerinden Louis Blanc'ın eserlerinde de rastlanır. Hayatı boyunca hayranlık duyduğu Condorcet ve özellikle Saint-Simon'dan ilham alarak, kesintisiz bilimsel aydınlanma sürecinin kısa veya uzun vadede kesinlikle dayanışmacı bir iktisadi cemaati hayata geçirtecek reformları zorunlu kılacağından hareket eder, programatik metinlerinde kendisi de böyle bir cemaatin kurulmasını önermiştir.[30] Fransız erken dönem sosyalistlerinin anlayışının, bilimsel idrakın insan medeniyetinin düzçizgisel ilerlemesinin motoru sayıldığı klasik aydınlanmanın gelişmeci iyimserliğine nasıl sıkı sıkıya bağlı kaldığı burada bir kez daha ifadesini bulurken, Proudhon'un düşüncelerinde aksine Hegelci tarih felsefesinin ilk etkileri kendini gösterir. Proudhon propagandasını yaptığı sosyalizmi geleceğin toplum düzeninin alameti saymakta fikirdaşlarından geri kalmaz. Tarihsel gelişme, kanıtlanabilir bir yasanın zorunluluğuyla, oraya doğru itmektedir. Hareketin Fransa'daki diğer temsilcilerinden farklı olarak o bu yasallığı gelişen bir bilimselleşmenin çıktısı olarak izah etmez de, karşıt sınıflar

30 Cole, *Socialist Thought*, s. 169.

arasında sürekli yenilenen uzlaşma süreçlerinin adım adım ilerleyen bir neticesi olarak açıklar.[31] Sınıflararası mücadelenin ilerlemeyi garanti eden rolüne dair imalarıyla Proudhon, birbirinden çok uzak geleneklerin birikimlerini sentezlemede bir ustaya, Marx'a tarih felsefesi düşüncesine giden yolu açmıştır. Her ne kadar kendisi daha sonra Fransız anarşistlerinin eserleri üzerindeki her türlü tesirini inkâr etmiş hatta ona kaba bir eleştiride bulunmuş olsa da,[32] Marx'a, tarihsel materyalizminde Proudhon'un fikir yürütmelerinin belirgin izlerine sık sık rastlanır.

Yine de Karl Marx'ın eserinde, erken dönem sosyalizminin karakteristik vasfı olarak yasallığına inanılan ilerleme iki çok farklı biçimde karşımıza çıkar.[33] Birbiriyle rekabet halindeki bu iki yaklaşımdan ilkinde, Hegel ve Proudhon'un belirgin izleri görülür. Burada toplumsal sınıflar arasındaki mücadele toplumsal gelişmenin itici gücü olarak görülür. Bu gelişme aynı hat üzerinde iyileşmelerle ilerleyecektir, çünkü her adımda öncekinden daha büyük ama şimdiye dek dışlanmış bir grubun çıkarları-yönelimleri baskınlık kazanacaktır. Marx'a göre sosyalizm bu çatışma yüklü ilerleme sürecinde, arzuları daha öncesinde hep baskı altına alınmış olan proletaryanın toplumdaki çoğunluk olarak toplumsal yönetim gücünü ele aldığı durumda gelişmenin şimdilik son evresini temsil eder.[34] Marx'ın insanlık tarihinin belirli bir yönde ilerlediği varsayımına inandırıcılık kazandırmak için kullandığı ikinci açıklama modeliyse tamamen doğa-çevre

31 Karş. a.y., s. 208, dipnotlar.

32 Karl Marx, "Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons 'Philosophie des Elends'" [*Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 2011 (7. baskı)], *Werke (MEW)*, Karl Marx/Friedrich Engels, 4. cilt, Berlin, 1972, s. 63-182.

33 Bu gerilime dair karş. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, I. Bölüm.

34 Karş. özellikle Karl Marx/Friedrich Engels, "Manifest der Kommunistischen Partei" [*Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016 (6. baskı)], *Werke (MEW)*, Karl Marx/Friedrich Engels, 4. cilt, s. 459-493.

üzerinde bilgi temelli hakimiyet artışının doğrusal ilerleyişine dayandırılmıştır. Bu bakımdan bu alternatif yaklaşımda Saint-Simon ve ekolünün belirli bir tesirinin olduğunu tahmin etmek yersiz olmayacaktır. Bu ikinci modelde Marx toplumsal gelişmenin motoru olarak insanın doğaya hakim olma yeteneğindeki kesintisiz artışı esas almıştır. Bu artışın kullanılmayan potansiyelleri, toplumsal örgütlenmeyi baskı altına alarak adım adım kendilerine uyduracaktır. Böylece ilerlemenin yasallığının yeni bir biçimi ortaya çıkar; buna göre engelleyici, hantal üretim ilişkileri sürekli devrimci değişimler yoluyla üretici güçlerin teknolojik seviyesine uygun hale getirilmek zorundadır.[35]– Bu bakımdan, tarihsel materyalizmin bu biçimine son zamanlarda getirilen şüphesiz en ikna edici yorumda Gerald Cohen[36] haklı olarak bunu teknolojik determinizmin bir çeşidi olarak tanımlamıştır.

Tüm farklılıklarına rağmen (bir yanda üretici güçlerin gelişimi, diğer yanda sınıflararası mücadele) her iki açıklama modelinin birleştikleri nokta, ikisinin de bir sonraki ve yaklaşan aşamada tarihsel ilerleme sürecinin yasallığı içinde "sosyalist" olarak adlandırdıkları bir üretim biçimini ve orada varolan bütün çelişkilerin ortadan kalkacağını varsaymalarıdır. Bu süreçte yer alan aktörlerin çabaları veya eylemleri sadece tabi bir rol oynar, çünkü bu gelişme tarihsel bir zorunluluk olarak, "onların arkasından", yani onların bilinci dışında, kaçınılmaz biçimde kendini dayatacaktır. Şüphesiz Marksizmin tarihinde her zaman, akla gelebilecek itirazlara karşı koymak üzere, tarihsel materyalizmdeki bu yasallık kavrayışının rolünü azaltma veya görelileştirme çabalarına girişilmiştir. Örneğin Eleştirel Teori'nin temsilcileri, Marx'ın

35 Marx'ın bu "yasaya" ilişkin geliştirdiği pek çok formülasyondan sadece birini belirtelim: Marx, *Das Kapital*, s. 791.

36 Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* [1978], Princeton/New Jersey, 2001.

teorisinde tarihsel süreçlerin bir yasallık çerçevesinde gelişiminden, ancak toplumsal üretim ilişkilerinin hâlâ "hudayınabit" olarak yeniden üretildiği ve insanın planlama yoluyla aklî yönlendirmesinden mahrum bulunduğu durumlarda söz edilebileceği önerisinde bulunurlar.[37] Ancak 19. yüzyıl sosyalizm anlayışına hakim olan, tarihsel yasallığın bu süzgeçten geçirilerek tarihen sınırlandırılmış biçimi değildir. Saint Simon'un bilimsel iyimserliğinden yola çıkan ve Marx'ın hızla popülerleşen tarih kavrayışıyla güçlenen, işbirliğine dayanan özgür üreticiler cemaati tasarımında ifadesini bulan fikirdir hakim olan. Tarihsel gelişimin içkin ilerlemeci dinamiği kendiliğinden bir zorunlulukla buraya varacaktır.

Halbuki bu deteminist ilerleme kavramında sorun sadece onun bir "bekle gör" siyasetinin önünü açması değildir - ki bu da çok geçmeden hareket içerisinde haşin tartışmaların odak noktasını oluşturacaktır.[38] 20. yüzyılın başında Sosyal Demokrat ve Komünistleri meşgul eden, tarihsel yasaların tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği, dönüştürücü eylemleri harekete geçirecek bir etikle ikame edilmelerinin gerekip gerekmediği gibi tartışmalar, kurucu babaların sosyalist harekete bahşettiği tarih felsefesindeki determinizmin yol açtığı kafa karışıklığına kanıt teşkil eder.[39] İlerlemenin zorunluluğunun bir yasallık gibi tasavvur edilmesinin daha belirleyici etkisi, tarihsel gelişmeyi sürekli yenilenen mey-

37 Karş. Theodor W. Adorno, "Die Idee der Naturgeschichte", *Philosophische Frühschriften =Gesammelte Schriften*, 1. cilt, Frankfurt/M., 1973, s. 345-365; Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/M., 1971, özellikle III. Bölüm.

38 Örnek olarak karş. Dieter Groh, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkriegs*, Frankfurt/M., Berlin ve Viyana, 1974.

39 Örneğin şu derlemelerde kaleme alınmış tartışmalar: Hans Jörg Sandkühler (der.), *Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt/M., 1974; Nikolai Bucharin/Abram Deborin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt/M., 1974.

dan okumaların toplamı olarak algılamayı ve bunların her birinin toplumsal iyileşmelere uygunluğunun ancak deneysel sınamalarla anlaşılabileceğini görmeyi belirli bir süre engellemesidir. John Dewey'in daha sonraları soğukkanlılıkla saptadığı üzere[40] sosyalizm, tarih-yasallık varsayımı nedeniyle kendisini, toplumsal özgürlük ana fikrinin tarihsel koşullara göre en doğru ve en iyi nasıl gerçekleştirilebilirliğini ancak toplumsal deneylerle bulacak bir hareket olarak anlamaktan neredeyse tümüyle yasaklanmıştır. Bütün temsilcileri için, özgürlüğü gerçekleştirecek yeni toplumsal yapılanmanın nasıl olması gerektiği her daim belliydi; hızla değişen koşulların hangi fırsatları sunduğunu sınamaya hacet yoktu.

Deneylemenin tarihsel-pratik bir yöntem olarak dışlanması, mevcut koşulların reform yoluyla mı devrimle mi değiştirilmesi gerektiğine dair tercihten bağımsız ortaya çıkmıştır. Sosyalist örgütlenme ilkelerinin ancak adım adım uygulanabileceğinden hareket edenler de, bu değişimin belirlenimini fırsat ve hareket alanlarının süreç içerisinde keşfine bırakmaz, bunlara peşinen tartışma götürmez bir kesinlik yüklerler. Sosyalizmin, tarihsel eylemi deneysel olarak anlamaya mesafesi derecesel değil, kategoriktir. Tarihin bir yasallıkla aktığına duyulan inanç nedeniyle, başlangıçtan itibaren toplumsal değişimin bir sonraki adımının ne olması gerektiği baştan belliydi. Öyle ki, mevcut potansiyellerin durumsal bir sınamasına dahi gerek görülmemiştir.

Sosyalizmdeki tarihsel deneyciliğe kabiliyetsizliği en ağır biçimde, kendi geliştirdiği fikirlerin adeta münhasıran hedef aldığı alanda ortaya çıkmıştır. En geç Marx'la beraber, ekonomik ilişkilerin toplumsal düzenlemesine ilişkin olarak, piyasanın yerini ondan daha güçlü bir alternatif olan mer-

40 Karş. John Dewey, "Liberalism and Social Action", *The Later Works*, 11. cilt: 1935-1937, Carbondale, 1980, s. 1-65. Daha sonraları ortodoks Marksizme karşı benzer bir fikri Maurice Merleau-Ponty öne sürmüştür: Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, s. 65'den itibaren.

kezi planlı ekonominin alacağı öngörüsü hakim olmuştu. Böylece kurumsal aracılık yapacak veya dengelemeyi sağlayacak bir düşünsel hareket alanı artık olmayacaktı. Tarihsel evrelerin birbirini sektirmeden takip edeceğini varsayan bu sabit kategorik düşünüşün kendini teorik olarak kitlemesinin neticesi, on yıllar boyunca, sosyalizmin ekonomik alanda toplumsal özgürlüğün gerçekleştirilmesine olanak sağlayabilecek yolları deneysel olarak keşfedebilme şansını yitirmesi olmuştur. Tıpkı kendi rakibi olan, hakimiyetini bugüne dek sürdürmüş ulusal ekonomi öğretisindeki gibi, iktisadi refahı yaratmanın münasip biçiminin nasıl bir kurumsal görüntüye sahip olması gerektiği baştan itibaren sabitti. Nasıl ki üniversite kürsülerinden ilan edilen resmî iktisadiyat siyasal etkilerden azade bir "serbest" piyasa imgesini tartışılmaz bir dogma gibi bugüne kadar sunduysa, sosyalizm de en azından kamusal bilinçte, kapitalist piyasa ekonomisini sadece planlı ekonominin ikame etmeye muvaffak olabileceği kabulüne indirgenmeye devam etmiştir.

Geriye bakarak sosyalizmin miras yükü olarak tahlil etmeye çalıştığım üç kavramsal temel ön kabule dönecek olursak, dikkatli baktığımızda, bunların ortaya çıkışlarını tümüyle kapitalist modernleşmenin erken dönemindeki koşullarla aralarındaki manevi ve toplumsal bağa borçlu oldukları görülür. Sosyalist toplum ve tarih anlayışının henüz ilk öncülünden itibaren, henüz içyüzü anlaşılmamış tarihsel açıdan tekil bir deneyimden hareketle geleceğin toplumlarının arzu edilen düzenine dair çıkarsamalar yapıldığını tespit etmek için fazla zahmete gerek yoktur. Çünkü artık ortak hedeflerin demokratik müzakeresine ihtiyaç duymadan, tüm toplumsal entegrasyonun işbirliği halindeki üreticilerin ortak iradelerine terk edilebileceği fikrine kapılmak için, başlangıç halindeki sanayileşmenin olağanüstü dinamizminden etki-

lenip, onun örgütlenme gücünün siyasal yönetime kaynaklık edebileceği zannıyla ayartılmış olmak lazımdı. Bireysel özgürlük haklarını güvenceye bağlamaktan gelecekte vazgeçilebileceğine dair hatalı tasavvur, erken dönem sosyalistlerinin, toplumsal emeğin her şeyi kapsayan entegrasyon yeteneğine dair hiç sorgulamadıkları inançlarının faturası olmuştur. Toplumsal teoride Saint-Simon'dan Marx'a uzanan ortak fikirlere bakarken gördüğümüz üzere, ikinci sorunlu temel kabulde de durum farklı değildir. Kapitalist toplumda sistemin kendi içinde bir rakibinin, devrime amade bir proletarya suretinde zaten hazır bulunduğuna dair, sosyalist hareketin sürekli sırtını dayayacağı kanaat de, ancak sanayileşmenin neredeyse frensiz erken dönemine bakarak anlaşılabilir. Sosyal yasalardan önce ve seçme hakkı için mücadele verilen dönemde, gerçekten de kısa bir anlığına, sanayi işçilerinin giderek artan sömürü, ücret indirimleri ve sürekli işsizlik tehdidi karşısında birbirlerine kenetlenerek, kapitalizmin aşılmasına dönük bir ortak çıkar-yönelim oluşturmaya hazır olacakları düşünülebilirdi. Ne var ki daha sonra kabaca "burjuvalaşma" diye özetlenen süreç, bu zamana bağlı öngörüyü ve onun nesnel çıkarları varsayan yöntemini boşa çıkarmıştır. Sanayi devrimi sürecine bağımlılık, erken dönem sosyalistlerinin toplum teorisindeki, insanlık tarihinin ilerleme yasasına ilişkin üçüncü öncül için de geçerlidir. Ancak burada yazarlarımızın düşüncesinde yansımasını bulan, devrin sosyo-ekonomik değil entelektüel kabulleridir. Hem Saint-Simoncuların hem de Louis Blanc ve Marx'ın tarih anlayışları, erken dönem aydınlanmacılığın, bilim ve teknikteki ilerlemelerin lütfuna yüklenen umudu, sıklıkla insani yaşam koşullarının adım adım iyileşeceğine dair bir yasallık biçimine büründüren ilerlemeci ruhundan beslenir.[41] Er-

41 Örnek olarak Nisbet, *History of the Idea of Progress*, II. Kısım, 6. Bölüm; Peter Gay, *The Enlightenment: The Science of Freedom*, New York, 1996, II. Bölüm.

ken dönem sosyalist düşünceden tarihsel materyalizme uzanan bu tarih felsefesi temelli iyimserlik, yaklaşık yarım yüz yıl sonra, pratikte gerçekleştirilmeye uğraşılan ve "sosyalist" olarak tanımlanan toplumsal formasyonun, tarihsel süreçte, yakın gelecekte neredeyse zorunlu bir nedensellikle bugünkü durumu izlemesi gereken basamak olarak kavranmasıyla geçerlilik kazanacaktır.

Sanayi devrimi ruhuna ve toplumuna bağlı kalmalarını, sosyalist fikirlerin İkinci Dünya Savaşı sonrasında hızla ve sessizce eskimelerinin nedeni olarak görmek herhalde yanlış değildir ve bugünden bakıldığında ayrıca temellendirmeyi dahi gerektirmez. Teknolojik yenilenmeler, toplumda yapısal dönüşüm ve siyasal reformlar özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda toplumsal koşulları radikal biçimde değiştirirken, kurucu babaların tasavvurlarının başlangıçtaki çekim gücünü yitirmesi kaçınılmazdı, çünkü bunların toplum teorisine ilişkin içerikleri 19. yüzyılın başlangıcına kök salmıştı. Eski ideallere bugün yeniden hayat vermeye dönük tüm denemeler, bunların zamana uygun bir eklemlenmesine yer açabilmek için, artık dayanaksızlaşmış temel önkabullerle olan bağlantılarını adım adım gevşetmek üzere zahmetli bir çabayla başlamak zorundadır. Ancak eğer başlangıçtaki toplumsal özgürlük görüşü günün koşullarıyla baş edebilecek bir toplum ve tarih teorisi içinde geliştirilebilirse, belki eski bulaşıcılığını bir parça geri kazanabilecektir. Ancak bu noktada, yerlerine bir şey koymadan basitçe anılan öncüllerin üstünü çizmemeye dikkat etmelidir. Çünkü bunlar pratik-motive edici bir tavırla geleceğe bakan bir öğretinin zorunlu ögeleridirler, sanayi çağı ruhundan arındırılmış daha soyut bir zeminde teorik ikameleri bulunmalıdır. Bu zorunlu yeniden formülasyonun ilk önerilerini geliştirme çabasına çalışmanın izleyen iki bölümünde girişeceğim. İlk aşamada kapitalist piyasa ekonomisinin eleştirisi bağlamında, bu-

gün sosyalizmin tarih anlayışının, [tarihsel gelişmeye dair – e.n.] her türlü yasallık inancından veya tarihsel otomatizmden vazgeçmesine rağmen vaad ettiği iyileşmelerin gerçekleştirilebilirliğine dair güven uyandırabilmek için nasıl bir biçim alması gerektiğini göstermek istiyorum (III. Bölüm). Bunu izleyen adımda ise sosyalizmin, modern toplumların işlevsel farklılaşması vakıasını uzun müddet ayak diredikten sonra uygun bir çerçevede dikkate alması halinde toplum anlayışının ve buna bağlı olarak tasarım ufkunun nasıl değişmesi gerekeceğini ana hatlarıyla belirlemeye çalışacağım (IV. Bölüm).

III

Yenilenmenin Yolları (1): Tarihsel Deneyselcilik Olarak Sosyalizm

Üçüncü Bölüm'e başlarken şimdiye kadarki akıl yürütmelerimizin sonuçlarını kısaca özetleyerek, sosyalizmin yenilenme yolunda hangi meydan okumalarla karşılaşacağını anlamak için bir iskandil atalım. Bu teorik akımın belirleyici hatlarını tek bir cümlede özetlemek gerekirse, daha önce söylediklerimize bakarak, paradoksal bir formülasyona ihtiyaç duyarız: Sosyalizm, Fransız İhtilali'nin miras bıraktığı çelişkileri toplumsal özgürlükleri kurumsallaştırma yoluyla çözeceğine dair verimli ve geniş ufuklu fikri, varlığını neredeyse bütün boyutlarıyla sanayi devrimi tecrübesinin içeriğine borçlu olan bir düşünce formu içinde geliştirir. Paradoksu daha açık seçik gösterebilmek için, Marx'tan ödünç alacağımız bir düşünüş yardımıyla şunu söyleyebiliriz: Sosyalizmde, kökü sanayi devrimine dayanan bir söylemsel yapı, toplumsal özgürlük fikrindeki normatif üretici gücün taşıdığı potansiyeli ortaya koymasını engellemektedir. Sosyalizmin siyasal-pratik niyetinin içeriğinde yer alan, modern toplumu gelecekte birbiri için eyleyen öznelerin cemaati olarak düzenlemeyi hedefleyen, atıl kalmış [veya: üretim fazlası] ve

kendi çağını çok aşan motifler, hareketin başlangıcındaki teorisyenleri tarafından tümüyle verimli kılınamamıştır; çünkü onlar fazlasıyla Manchester kapitalizmindeki emek toplumunun kavramsal koşullarına saplanmışlardı.

Sosyalizmin temel sorununa dair sempatiyle dile getirilen benzer eleştirel teşhisler, en geç İkinci Dünya Savaşı sonrasından beri konagelmiştir. Bunlar arasında ilk sırada şüphesiz savaş sonrası Fransa'sında *Socialisme ou barbarie* [Sosyalizm veya Barbarlık] dergisi etrafında toplanan ve en önemli temsilcisi olarak Cornelius Castoriadis'i anabileceğimiz grup sayılabilir.[1] Tabii Jürgen Habermas'ın [Berlin] duvarın[ın] yıkılmasının ardından giriştiği, sosyalizmin korunmaya değer çekirdeğini soyup ayıklama çabası, şüphesiz kökendeki fikri çağa uygun biçimde ihya etme gayretleri arasında anılmalıdır.[2] Saydığımız sorunları salt sosyalizmi liberal adalet teorisine karşı salt bir normatif alternatif olarak sunmakla aşmaya çalışan "analitik Marksizm" denen akımdan farklı olarak,[3] Cornelius Castoriadis ve Jürgen Habermas'ın timsalleştirdiği gelenek çizgisi, bu öğretinin, gerçekleşim koşullarını kendi kendini sorgulayarak güvenceleyen ve bir başka yaşam biçimini hedefleyen pratik amaçlı bir teori olması gerektiği üzerinde hemfikirdir. Böylece sosyalizmin sadece sosyal adalet tasarımının iyileştirilmesinden da-

1 Castoriadis, *Sozialismus oder Barbarei*, *a.g.e.* Bu bağlama, şüphesiz Yugoslav *Praxis* grubunun revizyon önerileri de dahildir. Örnek olarak karş. Predrag Vranicki, *Marxismus und Sozialismus*, Frankfurt/M., 1985; Gajo Petrovic', *Wider den autoritären Marxismus*, Frankfurt/M., 1969.

2 Jürgen Habermas, "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute?", *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M., 1990, s. 179-204.

3 Karş. John Roemer (der.), *Analytical Marxism*, Cambridge, 1986; Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, *a.g.e.*, Analitik Marksizmin geliştirdiği sosyalizm tasarımlarının pratik-politik eksikliklerine Joshua Cohen ve Joel Rogers ikna edici biçimde dikkat çekerler. Joshua Cohen/Joel Rogers, "My Utopia or Yours?", *Equal Shares. Making Market Socialism Work*, der. Erik Olin Wright, Londra/New York, 1996, s. 93-109.

ha fazla bir şey ifade etmesi için çabalamakta, ahlâki gerekliliklerin mümkün olan en ikna edici temellendirmesinden çok daha fazlasını amaçlamaktadırlar. Çünkü geleceğe dönük hareket kavramı her zaman, modern toplumun içinde mevcut bulunan güçleri ve potansiyelleri etkinleştirip serbest bırakarak kelimenin gerçek manasıyla "toplumsal" kılma niyetini de içerir. Bugün sosyalizmi yenileme denemesinin teşkil ettiği meydan okumayla yüzleşecek herkes, kökleri erken sanayileşme döneminin mirasına dayanan bir dizi zor çözülebilir sorunla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü hareketin erken dönem düşünürlerinin ortaya koydukları iddiaları temellendirmek üzere geliştirdikleri tarih ve toplum teorisi alanındaki bütün kafa karıştırıcı temel ön kabuller, genellenebilirliğin daha üst kademesinde nesnel bir ikameye ihtiyaç duymaktadır. Ne toplumsal özgürlükleri yerleşikleştirilmeye dönük normatif fikir, ne de bunu toplum içinde temsil eden bir hareket gücünün zaten bulunduğu düşüncesi veya niyetlerimizi destekleyen bir tarihsel eğilimin varolduğu varsayımı, artık aynen kurucu babaların formüle ettiği biçimde devralınabilir. Ancak birlikte ele alınmaları halinde sosyalizmi pratikte değişiklikler hedefleyen bir teori olarak tesis eden bu üç temel ön kabulün her birini, çağımızın ilerlemiş bilincine ayak uydurabilecek şekilde tamamlamak lazımdır. Bu bakımdan sosyalizmin, eğer bir geleceği olacaksa, buna ancak post-Marksist bir biçimde yeniden canlandırılarak erişebilir.

Böylece, izleyen iki bölümde en azından ana çizgileriyle altından kalkmaya çalışacağım ödevin taslağı çizilmiş bulunuyor. Klasik sosyalizmin tarih ve toplum teorisiyle ilgili ögelerinin her biri için daha soyut ve çağımıza uygun formülasyonlar bulmamız gerekiyor. Bu formülasyonlar, birleşik güçlerimizi artık bireysel değil toplumsal özgürlüklerimizi genişletmeye yöneltmemizin meşru ve tarihsel olarak

mümkün görünmesini sağlamayı sürdürmelidir. Ancak burada ilk taslağı çıkarırken, İkinci Bölüm'de sosyalist toplum teorisinin üç temel ilkesini adım adım incelerken izlediğim yolu takip edemeyeceğim. Her biri için soyut bir düzlemde çözümler bulmak üzere farklı ön kabuller arasında hareket etmem gerekecek, çünkü bir alandaki düzeltmeler çok defa ancak diğer alanlardaki düzeltmelerin de dahil edilmesiyle mümkün olabilecektir. Sosyalizme hizmet edecek yeni bir tarih ve toplum imgesinin oluşturulmasına yönelik her çabada olduğu gibi benim denememde de her şey birbirine bağlıdır. Devralınan eskimiş arka plandaki anlayışın ön kabullerinden hiçbiri, diğer her birinde de değişim olmadan yeterince değiştirilemeyecektir.

Yine de sosyalizmin bu teorik güncellemesine, daha önce onun toplum teorisiyle ilgili ön kabulleri ortaya koyarken ele aldığım noktadan başlamak mantıklı görünüyor. Zira nihayetinde amaç modern toplumda toplumsal özgürlüğün gelecekte kurumsal olarak konumlanacağı, kökendeki hareketin bütün pratik çabalarının düğüm noktasındaki ve eksenindeki yerin adını koymaktır. Daha önce gördüğümüz gibi, sosyalizmin düşünürlerinin istisnasız hepsi, özgürlüğün salt bireysel anlaşılmasını ve buna bağlı olarak yeni liberal düzenin meşruiyet sisteminin ikiye bölünmüşlüğünü; iktisadi sistemin, bütün katılımcılarını sadece kendi çıkarlarını kovalamaya, dolayısıyla ilişkide olduğu herkesi yalnızca rakip olarak görmeye iten davranışsal dayatmalarına dayandırmada hemfikirdirler. Başlangıçta, büyük bir dinamizmle kurumlaşan piyasa ekonomisinin somut veçheleriyle nasıl kavranacağına dair büyük bir belirsizlik söz konusu olmuşsa da (ancak sonraları Marx kapitalizm analiziyle buna belirli bir açıklık kazandıracaktır),[4] herkesin hemfikir ol-

4 Marksist ekonomi teorisinin anlam ve sınırlarına ilişkin olarak bkz. Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, *a.g.e.*, VI. Bölüm.

duğu husus, eğer özgürlük ve kardeşlik arasında bir uzlaşı sağlama ve buna bağlı olarak toplumu "sosyalleştirme" niyeti bir başarı perspektifine sahip olacaksa, öncelikle ekonomik alanda bireyciliğin radikal biçimde aşılması gerektiğidir. Yaratılacak dayanışma, iktisadi sistemin değiştirilmesi, toplumsal özgürlük ve kooperatif ekonominin birbirine eşitlenmesi, sosyalizmin ortaya çıkışından kısa süre sonra hem içinden hem dışından artık sadece bir ekonomi politik program olarak görülebilmesine sebep olmuştur. Artan toplumdan kopuş ve bireyselleşme eğilimlerinin münhasıran kapitalist ekonomik düzene dayandığı kanaati harekette hakim bulunduğundan, özel olarak bu alanda bireysel özgürlüğün yerine toplumsal özgürlüğün konmasıyla bütün toplum üyeleri arasında dayanışmacı ilişkiler gelişmesi için bütün gerekli koşulların yaratılmış olacağı sonucuna varılmıştır kolayca. Sosyalizmin temel davasını bugün yeniden üretken hale getireceksek, böylece genel hatlarını çizdiğimiz geleneksel sosyalizme bir bütün olarak rengini veren bu çıkarsamada birbirinden bağımsız iki düzeltme yapmak gerektiği kanısındayım. Bu revizyonlardan birincisi, o dönemde ekonomik sistemin zorunlu yeniden inşası hakkında geliştirilen tasavvurların tarzına ilişkindir (1). İkincisi, geleceğin dayanışmacı toplumundaki özgürlüklerin genel olarak ekonomik alanı yurt tutan bir toplumsal özgürlük kavramı çerçevesinde düşünülmesine dair genel niyete dairdir (2). Bu iki zorunlu düzeltmeden ilkini bu bölümde ele alıp, Dördüncü Bölüm'de geleceğin "sosyalist" olarak tanımlanan toplumunun özgürlükçü inşası sorununu değerlendireceğim. Her iki değerlendirme neticesinde, kökendeki sosyalizmin ekonomi-politik çekirdeğindeki düzeltmelerin aynı zamanda onun iki başka teorik öncülünde, yani tarih kavramı ve satır aralarındaki toplum modelinde de değişiklikleri zorunlu kıldığı görülecektir.

İlk sosyalistler için, yorumsamacı [hermenötik] bir hayırhah yaklaşımla, alternatif bir ekonomik düzene dair tasarımlarını bu oyun sahasını sınamaya dönük deneyler gibi düşündükleri söylenebilir belki. Yeni ortaya çıkan pazar mekanizması, bütün katılımcılar arasında dayanışmacı ve ortaklaşımcı ilişkilerin yaygınlaşmasına aracılık edebilecek böyle bir saha sunuyordu. Herhalükârda Owen'ın üretim birlikleri kurma girişimleri ve özellikle Fransa'da bir merkez bankası yoluyla öncelikle alt tabakaları kollayarak adil bir biçimde işletme kuruluş sermayesi dağıtma planları, esas olarak emekçi kitleleri kendi yönettikleri kooperatiflerle güçlendirmek, fiyat düzenlemeleri ve sınırları yasalarla normatif olarak çizilmiş bir piyasanın güçlü failleri haline getirme amacını taşımaktaydı. - Eğer çok daha sonraları ortaya çıkmış bir kavramı kullanmak isterseniz, muhtelif "sosyalist piyasa" tedbirleri yoluyla ekonomik alanda toplumsal nitelikli bir özgürlüğü yaratma çabasıdır bu.[5] O zamanların sermaye sahiplerinin kârlarını artırmaya dönük çıkarlarını nasıl bir hırs ve yıkıcı bir dinamikle kovaladıklarına bakacak olursak bugün bu yaklaşım bize biraz naif görünebilirse de, sadece cesur bir başlangıcın çekiciliğinden öte, "*learning by doing*" [deneyerek öğrenmeye] tavrının üstünlüğünü taşır. Bu siyasal-entelektüel faaliyetleri yürütenler, ne tür bir ekonomik sistemle karşı karşıya olduklarının henüz tam farkında değildirler. Adeta yasal bir kaçınılmazlıkla sosyalizme doğru ilerlendiğine kayıtsız şartsız inanmalarına rağmen, pazarın ahlâki dayanıklılığını sınama gereği duymuşlardır. Erken dönem sosyalizminde belki "deneyselci" olarak tanımlanabilecek bu yönelim ancak Marx'ın ortaya çıkışıyla kökten değişmiştir. Çünkü genç mülteci çok geçmeden fikirdaşlarının aksine, pazarın zaman içinde ulaştığı biçimiyle bir dizi toplumsal ilişkinin birliğini temsil ettiğini ve

5 Tartışmaya ilişkin örnek olarak karş. Wright (der.), *Equal Shares*, *a.g.e.*

bunun içindeki tek tek tabakaların ahlâki tasavvurlara göre keyfi biçimde ayrıştırılamayacağı görüşünü savunacaktır. Erken dönem sosyalistler arasında açık ara en yetenekli ekonomist olan Marx, mübadele ilişkisinin arz-talep yasası çerçevesinde düzenlenmesine ilaveten, bir yanda üretim araçlarının özel sermayenin tasarrufunda olup diğer yanda artı değer yaratan proletaryanın ilke olarak mülkiyetsiz oluşunu bu yeni toplumsal formasyonun esas ögeleri olarak kavrar. Onun gözünde bu üç öge birlikte ele alındığında Hegelci manada parçalanamaz bir birlik, bir "bütünlük" oluştururlar, o bu bütünlüğü ilk metinlerinden itibaren "kapitalizm" kavramıyla tanımlar. Kapitalist pazarın nihayetinde belki de bölünmez bir bütünlük teşkil etmeyebileceği, daha ziyade sürekli değişim içinde bulunan ve değişime yatkın bir kurumsal yapı olup, reformlara uygunluğunun ancak bir dizi deneyle sınanabileceği ihtimali Marx'ın çalışmalarında nadiren kendini gösterir.[6]

Marx esasen Hegelci bütünlük fikrine dayalı kavramsal manevrasıyla, çok farklı suretlerle tezahür eden pazarı kapitalizmle öylesine özdeşleştirmiştir ki, siyasal hareket içerisinde onun ölümünden sonra uzun müddet, sosyalist ekonomi alternatifini tamamen piyasadan arındırılmış bir model olarak düşünmek dışında bir imkan kalmamıştır. Bu

6 Marx'ın "kapitalizm"den hep "demirden kafes" (Max Weber) olarak söz eden eserlerinde büyük bir istisnayı, onun "Birinci Enternasyonal Açılış Konuşması" teşkil eder. Bu metninde "orta sınıfın ekonomi politiği" ile "işçi sınıfınınki" arasında uygun üretim biçimini belirlemeye ilişkin mücadeleden bahseder. Bu bağlamda "kooperatif hareketini" veya "kooperatif fabrikaları"nı "büyük deneyler" olarak tanımlarken, "toplumsal üretimin öngörü ve dikkatle kontrolü" (!) ödevinin adeta (kapitalist) pazarın deneysel olarak sınanmasına dair bir çaba olduğunu ikrar etmek ister gibidir. Bkz. Karl Marx, "Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation", *Werke (MEW)*, Karl Marx/Friedrich Engels, 16. cilt, Berlin, 1968, s. 5-13, özellikle s. 11'den itibaren. Marx'ta bunun dışında hakim olan, kapitalizmin kendi yasallığıyla işleyen bir sistem olarak kavranışının eleştirisi için bkz. Honneth, "Die Moral im 'Kapital'. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik", *a.g.e.*

noktada da elde sadece merkezi idareli planlı ekonomi modelinin imgesi bulunduğundan, başlangıçtaki niyet itibarıyla üreticilerin kendi aralarında yatay ilişkiler yürütmeleri gerekmesine rağmen, yeni ekonomik düzenin iç işleyişini bir üst merciye tabi dikey ilişkilerle tasarlamak bir zaruret halini almıştır. Marx'ın kapitalizm analizi, sosyalizme klasik ekonomiyle rekabet edebilecek sistematik tutarlılığı olan bir ekonomi teorisi sunarak önemli bir kazanım sağlamış olsa da, bu teorideki toptancılaştırıcı çizgiler genel olarak sosyalist hareketin zararına olmuştur. Çünkü Marx, kapitalizmin pazara içkin bulunan kâr zarureti nedeniyle sürekli genişlemeye meyleden topyekûn bir toplumsal sistem teşkil ettiğini varsayan tasavvuruyla, iktisadı toplumsallaştırmanın merkezileşmiş planlı ekonominin ötesindeki kurumsal yolları üzerine kafa yorma imkanını almıştır sosyalizmin elinden.

Şüphesiz, günümüzde kapitalist pazar tekrar Marx'ın önceden kestirdiği gelişme eğilimlerine harfiyen uyar görünen bir manzara sunuyor. Yalnızca toplumsal olarak korunmuş çalışma koşullarıyla uzun süreli istihdam perspektifinin eski sanayi proletaryasının ve yeni hizmet proletaryasının elinden alınmış olması değil, yalnızca sermaye rantının ekonomik getirisinin hiçbir zaman olmadığı kadar yükselerek varlıklılarla büyük kitle arasındaki gelir farkının aşırı derecede büyümesi değil, ayrıca giderek daha fazla kamu sektörünün ekonomik kârlılık ilkesine tabi kılınması, Marx'ın tüm yaşam alanlarının tedricen sermayenin egemenliği altına girerek "reel olarak içerileceğine" dair öngörüsüne denk düşüyor gibi görünüyor.[7] Ancak bu ne kapitalist pazar toplumunun tarihinde her zaman böyleydi, ne de tarihsel bir ka-

7 İlk eğilime ilişkin karş. Thomas Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München, 2014 [*21. Yüzyılda Kapital*, çev. Hande Koçak, T. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015]; İkinci eğilime ilişkin karş. Wolfgang Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Berlin, 2013, özellikle III. Bölüm.

çınılmazlıkla böyle kalmak zorundadır. Bu nedenle sosyalist geleneği yeniden canlandırmanın önünde duran en önemli ödev, Marx'ın piyasa ekonomisiyle kapitalizmi özdeşleştiren hamlesini geri almak, böylece pazarın alternatif kullanım biçimlerine dair tasarımlar için alan kazanmaktır. Sosyalizmin köklerindeki sezgiyi, yani Fransız İhtilali'nin vaadlerinin toplumsal özgürlüklerin ekonomik alanda kurumsallaşmasıyla hayat bulacağı fikrini yeniden düşünürsek, emekçilerin birbirleri yararına faal olarak birbirlerini tamamlayacakları yatay ilişkilere uygun olacak, üç ekonomik model karşımıza çıkar ilke olarak. İlki Adam Smith'in tasavvurundaki piyasadadır; "görünmez el" mekanizması olarak yorumlanan arz-talep yasaları, eşit haklara sahip ve iyi niyetli yurttaşların ekonomik çıkarlarını karşılıklı bütünleyecektir.[8] Sonra, saygıdeğer bir tasarım olan "özgür üretici birlikleri" vardır, burada kamusal topluluğun çalışabilir üyelerinin, demokratik bir öz denetim yoluyla ekonomik meselelerini sivil-toplumsal bir biçimde kendi kendilerine örgütleyip yönetmeleri öngörülür. Son olarak toplumsal özgürlüklerin ekonomi alanında uygulanmasını, yurttaşların demokratik bir irade ortaya koyarak, bir devlet organını ekonomik yeniden üretimi toplumsal refah yararına düzenlemeye ve denetlemeye yetkili kılması şeklinde öngörebiliriz.[9] Ana hatlarını çizdiğimiz bu üç modelden hiçbiri, sosyalizm temelden gözden geçirilirken kolayca bir kenara itilmeyi hak etmez. Aksine, çünkü her biri ortak ihtiyaçların giderilmesi için gerekli araçların ilgili aktörlere teslimine dair temel tasavvuru paylaşırlar. Eşit katılım fırsatları, herkesin kendisini, karşılıklı birbiri için faaliyette

8 Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen* (İngilizce orijinali: Londra, 1789) [*Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, T. İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016], Münih, 1990. Karş. Lisa Herzog, *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Thought*, Oxford, 2013.

9 Bu üç modelin ayrımına ilişkin olarak karş. Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias*, Londra, 2010, 7. Bölüm.

bulunuyor olarak idrak etmesini sağlayacaktır. Bu bakımdan bu modelleri kapitalist pazarın en az onun kadar güçlü alternatifleri olarak görmek gerekir. Tabii Smith'in pazarı başlangıçta, kendi faydasını gözeten öznelerin diğerlerinin gerekçelendirilmiş çıkarlarıyla hayırhah bir hissiyat içinde karşı karşıya geldikleri bir ekonomik kurum olarak vasıflandırmak istediğini unutmamak gerekir bu bağlamda.[10] Her üç model de, toplumsal özgürlüğü ekonomik alanda gerçekleştirmeye dönük normatif niyetin kurumsal olarak hayata geçirilmesinde eşit şansa sahip adaylar olarak çıkıyorlarsa karşımıza, aralarında herhangi bir sınamaya dayanmayan, zorunlu bir ön tercih yapamayız. Yenilenmiş bir sosyalizm, bunun yerine, üç yönlendirici ilkeden pazarın mı, sivil toplumun mu yoksa demokratik hukuk devletinin mi toplumsal özgürlüğü ekonomik alanda hayata geçirme amacına en uygun olduğuna dair daha sonra pratikte yürütülecek denemelerin sorumluluğunu üstlenmelidir. Düşüncemi geliştirirken bu ekonomik yumağı çözmeye devam etmeden önce, bu noktada klasik sosyalizmin ikinci bir köşe taşını köklü bir revizyona tabi tutmalıyım. Zira toplumsal özgürlüğün ekonomideki hareket alanını, onun kurumsal uygulamaya uygun modellerini deneysel bir arayışla genişletmek, Saint-Simon'dan Marx'a uzanan, insanlık tarihinin adeta yasallık içeren bir düzenlilikle ilerlediğine dair tasavvurla bağdaşmaz.

İkinci Bölüm'de kısaca belirtildiği üzere John Dewey geleneksel suretiyle sosyalizmi, tarihsel değişim süreçlerini deneysel olarak anlayamamakla eleştirmişti. Dewey'e göre, eğer tarihsel gelişmenin bir sonraki basamağında ne olacağı çoktan belliyse, yani kapitalist modelin yerini kaçınılmaz olarak önceden belli sosyalist toplum modeli alacaksa, halihazırda mevcut potansiyelleri inceleyerek arzu edilen iyileş-

10 Herzog, *Inventing the Market*, Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's 'Wealth of Nations'. A Philosophical Companion*, Princeton, 2004, II. Bölüm.

melere ulaşmak için hangi tedbirlerin uygun olacağını araştırmaya ihtiyaç yok demektir.[11] Bu eleştiri salt tashih edici bir işlev değil, ilkesel bir karakter taşır. Tarihsel yasallıklar varsayımının, hedeflenen değişikliklere deneysel biçimde alan açmaya dönük entelektüel yöntemle esastan uyuşmazlık içinde olduğuna dikkat çeken bir eleştiridir. Çünkü toplumsal ilerlemeyi sağlamak üzere atılacak adımlarla ilgili ifadeler ya tarih yasalarının nesnel bir idrakinin sonucu olarak anlaşılacaktır; ya da hedeflenen değişimlerin koşullara bağlı imkanlarının, pratiğin güdümünde hayata geçirilmesinin neticesi olarak. Mamafih tarihsel sürecin iyileşmeler için her kademede yeni ve ilk kez devreye giren potansiyelleri hazır bulundurduğunu ileri süren böyle deneysel bir tarih anlayışı da, somut durumda neyin bir iyileşme sayılabileceğine dair bir ölçüye ihtiyaç duyar. Zira belirli bir durum, ne için uygun bir dayanak noktası sunduğu önceden aşağı yukarı belliyse, "potansiyel" olarak görülebilir ancak.

John Dewey bu noktada oldukça spekülatif ve uzaktan Hegel'i anımsatan, ama aynı zamanda şaşırtıcı biçimde temeldeki sosyalist toplumsal özgürlük fikriyle yakın akrabalığı olan bir tasarım üzerinde çalışır - burada ele alınan sorunun çözümü için ilk işaret olarak hizmet edebilecek bir tasarım. Dewey toplumsal olarak sorunsallaştırılan bir duruma ilişkin en kapsamlı yanıtı nerede bulabileceğimize dair deneysel arayış için normatif bir yön gösterici olarak, toplum üyelerinin sorunların akılcı çözümüne dönük gönüllü iletişiminin önüne çıkan engellerin ortadan kaldırılmasını önerir.[12] Kendini toplumsal özgürlükler içinde gerçekleştiren,

---

11 Karş. Dewey, *Liberalism and Social Action*, s. 41-65.

12 A.y., ayrıca karş. John Dewey, "Die umfassende philosophische Idee", *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt/M., 2003, s. 79-93 (Ingilizcesi: "The Inclusive Philosophic Idea" [1928], *Later Works*, John Dewey, 3. cilt, s. 41-54). Sonrasında şu eserle de karş. John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt/M., 1995, 5. Bölüm.

kooperatif temelli bir sorun çözme tarzının normatif üstünlüğü kabulüne Dewey, doğa felsefesine uzanan ve bu nedenle yenilenen bir sosyalizmin şayet kendisini yalnızca bir ahlâki zorunluluğun değil de tarihsel bir eğilimin ifadesi olarak görmek istiyorsa dayanması gereken evrimci gücün türüne dair bir şey söyleyen düşüncelere dayanarak varmıştır. Dewey'in geniş menzilli düşüncelerinin çıkış noktasındaki tez, gelişme ancak başlangıçta yalıtılmış bulunan "tekil şeylerin" birbiriyle temasa geçmesiyle mevcut potansiyellerin serbest kalması ve gerçekleşmesi formunda ortaya çıkacağına göre, "ortaklaşımcı" veya "cemaatsel" davranışın, verili her şeyin bir temel vasfını oluşturduğudur. Her bir fenomen ancak, henüz açığa vurulmamış ve böylelikle gelecekteki imkanlar olarak içinde barındırdığı yanlar arasında bir iletişimin başlaması halinde gerçekleşebilir. Tüm gerçekliğe hakim olan, ana hatlarını çizdiğimiz bu eğilim; yani gerçekliğin unsurları arasındaki nadasa bırakılmış imkanları "etkileşim" yoluyla açığa çıkarma ve böylece yeni gerçeklikler yaratma eğilimi, verili olanın bütün aşamalarında mevcuttur, nitekim fiziksel olandan organiğe, oradan "mental" düzeye dek uzanır. Dewey, bu katmanlaşmanın en üst düzeyinde "toplumsal olan"ı görür, çünkü bu düzeyde "gruplaşmanın özgül insani formları"[13] aracılığıyla potansiyellerin serbest bırakılmasındaki zenginlik ve incelik bir kat daha artacaktır. Çünkü şimdi, toplumsal olanın evrimsel aşamasında, tüm gerçekliğe mahsus olan etkileşim vasfı anlam aktarıcı bir iletişimin özel niteliğine erişmiştir; böylece daha önce potansiyel olarak serbest bırakılabilen vasıf artık ilave anlamlar kazanabilecek ve kendi çokluğu içerisinde çoğaltılabilecektir. Daha önceki düzeylerde kendini göstermiş olan şey, yani tekil ögelerin etkileşimi ne kadar az engellenirse mevcut potansiyellerin o kadar fazla serbest kalacak ve gerçekleşebile-

13 Dewey, "Die umfassende philosophische Idee", *a.g.e.*, s. 81.

cek olması, Dewey'e göre elbette gerçekliğin bu en üst düzeyinde de geçerlidir. Buradan hareketle Dewey, insan topluluklarının gerçeklik alanları içinde yatırılmış bulunan imkanların tümüyle hayata geçirilmesinin ancak topluluk üyelerinin mümkün olduğunca engellenmeden ve zorlanmadan kendileri için karakteristik olan ve anlam aktarıcı iletişime katılabilmeleri durumunda mümkün olacağı sonucunu çıkarabileceğine inanır.

"Toplumsal olan"ın, toplum üyelerinin mümkün olabildiğince sınırsız iletişimine dayanan temel vasfının toplumsal gerçeklik içerisinde sahiden bir "güç" teşkil etmesi ve bu yanıyla tarihsel bir eğilim oluşturması, Dewey'in kanaatine göre başka ve bundan bağımsız bir koşula dayanır. Şimdiye dek etkileşimin dışında kalmış bütün gruplar, ona bakılırsa, zaman içerisinde toplumsal iletişim süreçlerine dahil olma yönünde temel bir ilgi geliştirmek zorundadır; çünkü yalıtım ve ayrışma her zaman içsel özgürlük yitimi ve zorlamasız gelişmenin ve büyümenin durması tehlikelerini beraberinde getirecektir. İşte bunun için Dewey'in bakış açısından, kapsayıcı etkileşimden dışlanan toplumsal grupların buna karşı sürekli tekrarlanan isyanları, insanlık tarihi içerisinde, toplumsal olan her şeyin temelinde yatan sınırsız iletişim yapısının toplumsal yaşam dünyasında adım adım gerçekleşmesini sağlayan etkendir.[14] Buradan tekrar, genel olarak sorunlu sayılan durumlar için uygun çözümlerin deneysel tetkikinde neyin birtakım iyileştirmeler için yol gösterici olabileceği sorusuna dönersek, Dewey'in buna verdiği yanıt daha ziyade yöntemsel niteliktedir. Aktardığımız fikirlerine dayanarak, her bir sorunun mağdurları o sorunun tetki-

14 Dewey, *Lectures in China, 1919-20*, s. 64-71. Dewey'in bu yaklaşımının hususiyetine dair ipucunu Arvi Särkelä'ye borçluyum. Bu konuda bkz. kendisinin makalesi: Arvi Särkelä, "Ein Drama in drei Akten. Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61 (2013), s. 681-696.

kine ne kadar geniş bir biçimde dahil olurlarsa, tarihsel-toplumsal deneylerin o kadar iyi ve kalıcı çözümlere varabileceğini iddia etmek ister gibidir. Çünkü iletişimin önünden kaldırılan her engelle, söz konusu cemaatin, halihazırda nadasa bırakılmış olan ve ortadaki zorluğu verimli bir biçimde aşmaya uygun olabilecek potansiyelleri algılama yeteneği de gelişir. Bu yöntemsel öngörüyü anlaşılır kılmak amacıyla kısaca Hegelci nesnel tin felsefesinin diline tercüme edersek, şöyle söyleyebiliriz; toplumsal alandaki ilerlemelerin ölçüsü, söz konusu değişiklikler neticesinde, bu ilerlemelerin taşıyıcısı olan karşılıklı ilişki içindeki öznelerin, onlara şimdiye dek dayatılmış bağımlılıklardan ve onaylamadıkları dışsal belirlenimlerden kurtulup kurtulmadığıdır. Bir toplumun kurumsal düzenindeki toplumsal değişim, ana hatlarını böyle çizeceğimiz koşulu yerine getirirse, daha önce toplumun kendini inşasına eşit katılımı engelleyen kısıtlamalardan kurtulmaya da katkıda bulunur. O zaman bu, Hegel'e göre, özgürlüğün kapsamlı gerçekleştirim sürecinde bir basamak sayılabilecektir.[15] Hegel'in bakış açısından da, toplumsal alandaki "iyileşmeler"in, birarada yaşamın kurallarının mümkün olan en akılcı biçimde teşhisi ve tespiti amacına dönük zorlamasız iletişimin önündeki engellerin aşılmasından çıkacağı söylenebilir. Sosyalizmin tarihsel öz algısına şimdiye dek hakim olan 'ilerlemenin yasallığı' inancının yerine tarihsel bir deneyselciliği koyma meselemiz açısından, görünüşte alakasız görünen bu düşüncelerden elde ettiğimiz kazanım, ilk izlenimin zannettireceğinden çok da-

15 John Dewey, iletişim engellerinden kurtuluşun "toplumsal" içinde etkili olan gücüne ilişkin kendi tasarımı ile Hegel'in tarihi özgürlük bilincinin bir ilerleyişi olarak gören tasarımının akrabalığını açıkça görmüştür. John Dewey, "Lecture on Hegel" [1897], *John Dewey's Philosophy of Spirit* içinde, yaz. haz. John R. Shock/James A. Good, New York, 2010. Hegelci tarih felsefesinin burada ana hatları çizilen anlamıyla izahı için Rahel Jaeggi'nin etkileyici yorumlamasına bkz. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, 2013, s. 423'den itibaren.

ha fazladır. Çünkü Dewey'le Hegel'in paylaştıkları tasavvur, yani toplumsal iyileşmelerin yegâne ölçüsünün, iletişim engellerinden ve etkileşimi ketleyen bağımlılıklardan kurtulmayı gözeten bir üst bakış açısının olabileceği fikri, bize teorik bir araç sunar; bu araç, toplumsal özgürlük fikrini, kendini deneysel bir temelde anlayan bir sosyalizmin hem tarihsel temeli, hem de yol göstericisi olarak kavramamıza yardım edecektir.[16]

Kulağa başlangıçta biraz garip gelen bu fikri akla yakın hale getirebilmek için, erken dönem sosyalizminin tarih anlayışını tekrar kısaca hatırlamak gerekiyor. Daha önce ele aldığımız üzere bu sosyalizm, pratik olarak geleceği hedefleyen kendi teorisini, ya insanın üretici güçlerinin kaçınılmaz ilerlemesinin ya da aynı şekilde adeta yasal bir düzenlilikle ileriye doğru ittiren sınıf mücadelelerinin bilincine varmak olarak görür. Her iki durumda da, daha yüksek ve tarihsel gidişata uygun bir toplum yapısına doğru artık zorunluluk arzeden geçişin özümsenmesinin toplumsal temsilcisi, söz konusu değişikliklerden nesnel çıkarı olduğu tez elden tayin edilen proletaryadır bu bakış açısından. Arkaplandaki her iki kesinliğin –tarihsel bir yasa olarak ilerleme ve devrimci proletarya– kendi içlerinde çöküşünün hatta sanayi devrimi çağının bilimsel kurguları olduklarının görülmesinin ardından, sosyalizm, normatif taleplerine toplumsal dayanak sunabilecek bir tarihsel ilerleme itkisinin güvencesinden mahrum kalma tehlikesine düştü. Böylelikle, talepleriyle olması gerekene dönük bir çağrıda bulunan ama halihazırda istenene dair bir ifade olarak kavranması gerekmeyen, herhangi bir adalet teorisine dönüşme tehdidiyle karşı karşıya kalır ve bu tehdit bugün de sürmektedir.[17] Esas itibarıyla ken-

16 Böyle bir tarihsel deneyselciliğin mantığına ilişkin olarak bkz. a.y., 10.1. Bölüm.

17 Eğer yanlış görmüyorsam, John Rawls'in hayret uyandırıcı bir açıklık ve sağduyuyla sürekli yeni taslaklar üzerinden yıllar boyunca geliştirdiği adalet kav-

disini bir tarihsel eğilimin ifadesi sayan bir teori olarak sosyalizmin çöküşü anlamına gelecek olan bu müşkül durumdan kaçınmak için, tarihe demir atmanın yeni bir biçimini bulmak gerekiyor. Sosyalizmin taraftarları arasında bundan imtina edebileceğine inananlar ve bunun gereksiz spekülasyon olduğunu zannedenler, zaten gelecekte siyasi-ahlâki anlayışımızda sosyalist tasarımlara ihtiyaç duymadan da idare edebileceğimizi ikrar ediyorlar demektir. Fakat alternatif arıyorsak, daha önce zikrettiğim Dewey'in (ve Hegel'in) düşünceleri, sosyalizmin daha yüksek bir soyutlama düzeyinde tarihsel süreç içerisinde yeniden taleplerine dayanak oluşturacak bir gücün güvencesini bulabilmesinin en iyi olanağı gibi görünüyor. Bu düşüncenin vesilesi, Dewey'in geliştirdiği, iletişimin ve toplumsal etkileşimin önündeki engelleri kaldırmaya dönük bir hareketin insanlık tarihi boyunca süregeldiği fikrinin, ilk sosyalistlerin ekonomik alana yansıtmak istedikleri tasavvura benzetebileceğimizi sanıyor olmamdır. Zira onların benimsediği, Fransız İhtilali'nin her üç ilkesinin eşit ölçüde gerçekleştirilmesinin önündeki engelleri, ekonomik eylem alanında toplumsal özgürlüğün koşullarını yaratarak kaldırma niyeti, özünde bireysel özgürlük ve dayanışma arasında oluşmuş bulunan ve normatif bir engel olarak algılanan çelişkinin çözümünü toplumsal iletişimin

---

rayışının teorik öz-algısıyla bütün fark işte bu noktada belirir. Rawls bugün politik bir adalet kavrayışının önündeki ödevin, halihazırda kabul görmüş normatif ideallere başvurarak, demokratik toplumların üyelerinin dikkatini bunlara uygun dürüstlük/adillik ilkelerine çekmek ve halihazır kurumları bu ilkelerle uzlaştırmak olması gerektiği kanaatini taşırken (John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt/M., 2003, s. 19-24); sosyalizm onu taşıyan tarihsel eğilimlerin bilinci içinde, aksine, mevcut sosyal düzen içerisinde yerine getirilemeyen ve gerçekleşmesi verili kurumsal yapıda bir dönüşümü gerektiren vaadlere dikkat çeker. Farklılıklar elbette sadece varsayılan etik dayanak noktasında değil (bir tarafta bireysel özerklik, diğer tarafta toplumsal özgürlük), aynı zamanda bunların dayattığı pratik-politik perspektiftedir. Bu perspektifi Rawls ahlâki bir uzlaşma, sosyalizmse kalıcı bir sınır aşımı olarak kavramak durumundadır.

önündeki engelleri kaldırmada aramaktan başka bir şey değildir. Kendi hareketlerinin, toplumsal iletişim engellerini ortadan kaldırmaya dönük, topyekûn tarih belirleyici ilkeyi sürdürmeye dönük bir çaba olduğu bilinci, erken dönem sosyalistlerinin hiçbir düşünüründe, Hegel'den etkilenen Proudhon'daki kadar bariz değildir. O, eserinin bir yerinde tamamen Deweyci anlayışla, karşılıklılıkları giderek daha kapsamlı ve engelleri ortadan kaldırtacak bir ifadeye kavuşturma eğiliminin, bütün toplumsal gelişmenin ve yaşayan büyümenin gücü olarak anlaşılması gerektiğini belirtir.[18]

Sosyalizmin kendini algılayışı böyle temellendirildiği takdirde, artık kendisini, üretici güçlerin gelişiminin bu arada çok ilerlemiş ama toplumsal düzleme aktarılamayan potansiyelinin tarih yasalarına uygun ifasını sağlayacak olan toplumsal değişimlerin ifadesi niteliğindeki bilinç olarak göremez. Eğer sınıf mücadelesinden değişmez görünen çıkarlara sahip kolektifler arasında adeta yasal bir düzenlilikle birbirini izleyen bir çatışmalar dizisi anlaşılıyorsa, Marx'ın yer yer yaptığı gibi, sosyalizmi sınıf mücadelesinin en ileri aşamasının yansıtıcı organı olarak da kavrayamayız. Bunun yerine sosyalizm, tarihsel süreçte toplumsal koşullara göre sürekli yeniden şekillenen grupların o ana dek dikkate alınmamış taleplerini, iletişim engellerini yıkarak ve buna bağlı olarak toplumsal özgürlüğün hareket alanını genişletmeye çalışarak kamusal alanda duyurma çabalarının özgül modern ifadesi olarak görülmelidir. Bu "mücadele" şüphesiz tüm insanlık tarihini kat ederek bugüne dek uzanır. Toplumsal alışverişin ve siyasi ağların genişlemesi çerçevesinde hep daha farklı biçimlerde oluşan kolektifler, taleplerinin toplumsal örgütlenmede yani "üretim ilişkilerinde" dikkate alınmadığını sürekli tecrübe ederler. Taleplerinin kamusal olarak

18 Pierre-Joseph Proudhon, *Solution of the Social Problem*, buradaki atfın kaynağı: Cole, *Socialist Thought*, s. 217.

tanınması için mücadele eden bu grupların elindeki tek seçenek, her defasında, zımnen kabul görmüş normlara müracaat ederek kararlara katılım hakkını zorlamak ve bu yolla toplumsal iletişimin önündeki bir diğer engelin ortadan kaldırılmasına etki etmektir. Sosyalizm geriye doğru baktığında kendisini böyle kavranan bir kabul görme/tanınma mücadelesinde konumlandırdığı takdirde, kendi ortaya çıkışın anını, Fransız İhtilali'nin normatif onayını sağladığı modern toplum düzeni içinde emekçi halkın haklı taleplerinin ancak ekonomik alandaki iletişim engellerinin kaldırılması halinde karşılanabileceği bilincinin ortaya çıktığı an olarak görmelidir. Pazarın özel kapitalist örgütlenmesi, hareketin doğum anında, o zamana kadar hüküm süren bağımlılıkların ve saydam olmayan dışsal belirlenimlerin aşılmasından toplumun bütün tabakalarının eşit derecede fayda sağlamasının önünde engel olarak dikilen toplumsal kurum olarak belirmişti. Fakat sosyalizm kendisini gerçekten yeni oluşan modern toplum düzeni içerisinde insanlık tarihini kat eden o toplumsal iletişim gücünü bilince taşıyacak düşünümsel merci olarak kavramak istiyorsa, tabii ki bu ana takılı kalmamalıydı. Modernliğin koşulları altında sürekli farklı bireşimlere dayanan gruplar kurumsallaşmış özgürlük, eşitlik ve kardeşlik vaadlerinden yararlanmalarına mani olan hep yeni engellerle uğraşmak zorunda kaldıklarından, sosyalizm buradan çıkan ihtilaflarla deyim yerindeyse birlikte yürüyerek, her seferinde yeni mağdurların toplumsal iletişime dahil olma yönündeki haklı taleplerinin avukatlığını üstlenmeliydi. Sosyalizmin "sosyal olan"a dair sırf ismiyle bile ortaya koyduğu iddia, modern toplumlarda dayanışmacı diğerkâmlığın önüne dikilebilecek bütün toplumsal engellerin bertaraf edilmesine yönelik genel talebi temsil eder. İçindeki belirleyici yapısal ilkenin toplumsal olan her şeyi ifade etmesinden ötürü salt bir "olması gereken" talebinden çok daha fazlası

demek olan[19] bu normatif hedefe erişilmediği müddetçe, bu şekilde anlaşılan bir sosyalizm varoluş gerekçesini yitirmeyecektir. Temelinde yatan meşruiyet ilkelerinin tek yönlü yorumlanışıyla, bireysel özgürlükler adı altında salt özel çıkarların hayata geçirilmesine ve böylelikle normatif dayanışma vaadinin çiğnenmesine sürekli izin veren bir toplumda, 'toplumsal olan'a dair taleplerin vekilidir, sosyalizm.

Bir sonraki bölümde bu genişletilmiş sosyalizm anlayışından onun kökenindeki toplumsal özgürlük fikrine dair sonuçlar çıkarmaya başlamadan önce, akıl yürütmeme "toplumsal olanın" tarihsel değerine ilişkin kaldığım noktadan devam etmek istiyorum. Sosyalizmin başlangıçtaki yasallık inancı devre dışı kaldığında, ekonomik alanda toplumsal özgürlüklerin en doğru ve en iyi nasıl gerçekleştirilebileceğine dair peşinen bir kesinlik sunamayacağını daha önce görmüştük. Bu konudaki arayış daha ziyade farklı fikirlerin mütemadiyen tetkik edildiği deneysel bir sürece bırakılmalıdır. Bu arayış öncelikle sadece, iktisadi değer yaratımının artık özel kapitalist pazar biçiminde değil de, herkesin kooperatif bir ilişki içinde bir diğeri için eyleyeceği kurumsal mekanizmaların yardımıyla örgütlenmesinin nasıl olabileceğine dair tasarımlar sunabilme niteliğine sahip olmalıdır. Bu arayış süreci, zaman içerisinde edinilen tecrübeler ışığında, ihtiyaçları karşılamanın iktisadi yordamına göre kamu ekonomisinin farklı uygulama modellerini dikkate almayı kategorik olarak reddetmez, yani deneme sürecinde karma ekonomik sistemler de bir ihtimal olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Farklı kombinasyonlarla yapılacak deneysel giri-

19 Bu konuda Dewey'in burada demokrasi fikrine göre ölçüp biçilmiş ünlü formülasyonu ile karşılaştırınız: "Fikir olarak ele alındığında, demokrasi ortak yaşamın diğer ilkelerine bir alternatif değildir. O, bir idealden anlaşılacak yegane manasıyla bir idealdir: yani, mevcut bir şeyin en son sınırına kadar ilerletilen, bitmiş ve tamamlanmış görülen bir eğilim ve hareketi." (John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim, 1996, s. 129.)

şimlerde, bu manada "toplumsal olanın" ekonomik alanda mümkün olabildiğince fazla gerçekleşmesini sağlamak yön gösterici fikir olarak kalmalıdır sadece, öyle ki burada tüm katılımcılar birbirlerini tamamlayan faaliyetleriyle baskı ve nüfuz kullanma engelleriyle karşılaşmadan karşılıklı ihtiyaçlarını karşılayabilmelidirler.

Ne var ki bu tür bir sosyalizm, ancak kapitalist ekonomik sistemin esas itibarıyla değiştirilebilir hatta aşılabilir olduğunu ikna edici bir biçimde gösterebildiği ölçüde bu tür denemeler için destek bulabileceğinin farkında olmalıdır. Bu bakımdan sosyalizmin doğal düşmanı, –Marx'ın döneminden farklı olmayan biçimde-, son iki yüz yıldır akademik kürsülerde hakimiyet kurarak resmiyet kazanmış olan, kapitalist pazarın nüfus artışı ve buna bağlı ihtiyaç artışları karşısında ekonomik faaliyetlerin koordinasyonundaki etkili olabilecek yegâne araç olduğunu meşrulaştırmaya çabalayan iktisat teorisidir. Sosyalizmin bugün öncelikli ödevlerinden biri, önce ona sonradan eklenen kapitalizme has niteliklerden arındırarak, pazar kavramının ahlâki kaldırma gücünü sınamaktır.[20] Karl Polanyi, Amitai Etzioni ve Albert Hirschman gibi yazarlar tarafından başlatılan;[21] farklı piyasaları ora-

20 Sosyalizmin bu daimî ödevinin ön kabulleri, Marx'ın kabullerinin aynısıdır ve kapitalist ekonomiyi halihazırda hüküm süren uzmanlık biliminin teorik kavramsallıklarıyla dolayımlanmış veya onlar tarafından yeniden üretilmiş olarak düşünmeye dayanır. Dolayısıyla, onun gerçekliğinin sorgulanması da ancak bu bilimin eleştirisi üzerinden yapılabilir. (Bu konuda öncelikli olarak karş. Michael Theunissen, "Möglichkeiten des Philosophierens heute", *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M., 1991, s. 13-36, özellikle s. 21'den itibaren.). Marx'tan farklı olarak, hegemonik iktisat teorisinin böyle zorunlu bir eleştirisinde, "pazar" kavramının kendisinin değil, onun kapitalizme özgü vasıflarla içsel bütünleşmesinin konu edilmesi gerektiğini düşünüyorum.

21 Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/M., 1973 [*Büyük Dönüşüm. Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014 (12. baskı)]; Amitai Etzioni, *The Moral Dimension. Towards a New Economy*, New York, 1988; Albert O. Hirschman, *Entwicklung, Markt, Moral. Abweichende Bemerkungen*, Münih/Viyana, 1989. Etzioni

da mübadele edilen ürünlere göre ayırt etme ve bu ürünlerde hayatî önemleri bakımından son derece eşitsiz ihtiyaçlar söz konusu olduğuna göre, arz ve talebe bağlı anonim bir fiyat oluşumunun münasip olup olmadıklarını sorgulama girişimi sürdürülmelidir. Fakat hakim pazar ideolojisinin yapısökümsel analizi bu ilk adımda durakalmamalıdır, zira salt üretim araçları üzerindeki mülkiyetin bunlardan elde edilen sermaye kazançlarına dair talebi meşrulaştırması elde bir sayılmamalıdır, zira bu kazançların üstel büyümesinin yeterli izahı yoktur. Bu noktada, yıllar önce pazarın meşruiyet temellerinin sermaye rantları ve spekülasyon kaynaklı kazançlarla bağdaşmazlığını kanıtlamaya dönük kavramsal girişimlerde bulunmuş olan Friedrich Kambartel'in çalışmalarına atıfta bulunabiliriz.[22] Resmi iktisat teorisinin kavramsal cephaneliğiyle meşgul olan bu tür felsefi çabalar, kapitalist pazarların meşrulaştırılmasında her zaman belirleyici rol biçilen ekonomik verimlilik kategorisinin, ne kadar bulanık bir biçimde kullanıldığını öğrenmemizi sağlar. Sermayenin olabildiğince kârlı bir değerlenmesine dönük salt niceliksel bir konuşma tarzıyla, tüm toplumun refahını artırmayı hedef alan niteliksel bir üretkenlik anlayışı el altından birbirine eşitlenir burada.[23] Hakim iktisat teorisini konu alan bütün bu yapısökümsel analizlerin ortak noktası, pazarların işleyişinin, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin mirasla devredilebilirliğine muhtaç olduğu, bu nedenle ancak kapitalist yapı içinde başarı vaadeden bir biçimde varolabileceklerine dair derinlere kök salmış izlenimi tahrip etmeye çalışmalarıdır. Bu büyü bozma işi yeterince ileri götürülürse, pa-

---

ve Hirschman'ın bu bağlamdaki önemine ilişkin karş. Axel Honneth, *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin, 2014, 7. ve 8. Bölüm.

22 Friedrich Kambartel, *Philosophie und Politische Ökonomie*, Göttingen, 1998, özellikle s. 11-40.

23 A.y., s. 25.

zarın bir dizi özelliğinin ona sonradan, şimdiki yapısını meşrulaştırmak için bundan çıkarı olanlarca yapay biçimde eklenmiş olduğu görülecektir. Sözgelimi gelirini artırma beklentisinin gerçekten daha yüksek verimliliği motive edip etmediği psikolojik açıdan tümüyle belirsizken, işgücü piyasası neden sorgusuz sualsiz teşvik edici bir sistem sayılır ki[24]; ya da malî piyasalardaki döviz alışverişinden elde edilen spekülatif kazançlara, reel ekonomiye ve dolayısıyla toplumsal genel refaha hiçbir fayda sağlamadıkları apaçıkken, neden izin verilsin?

Bu türden soruları sormak, kendisini algılama tarzının dönüşümü nedeniyle toplumsal özgürlüğün ekonomik alanda temin edilmesine dönük normatif hedefinin en iyi nasıl gerçekleştirilebileceğinden artık emin olamayacak olan sosyalizm için farz olmuştur. Pazar kurumu, kopmaz biçimde birbirine bağlı olmayan farklı bileşenlerine ayrılarak, bunların ihtiyaçların karmaşıklaştığı koşullarda ekonomik faaliyetlerin işbirliğine dayanan bir koordinasyonuna ne derece uygun oldukları temelden sorgulanmalıdır. Burada hiçbir şey gûya aşikâr sayılarak düşünce yasağına dönüşmemelidir ki, miras hukukunun sorgulanması veya üreticilerin ortak sorumluluğa dayalı bir cemaat oluşturma olanağı gibi sorular etrafında teorik oyunlar oynanabilsin.[25] Şu da var ki bu tür düşünsel deneyler, ancak gerçekten toplumsal özgürlüğü ekonomik zeminde yaygınlaştırma olanaklarını saptayacak, hedefe dönük sınamalar olarak anlaşılırlarsa yenilenmiş bir sosyalizme yararlı olabilirler. İlkesel nedenlerle sosyalist

24 Karş. John Roemer, "Ideologie, sozialer Ethos und die Finanzkrise", *Der Wert des Marktes*, der. Herzog/Honneth, *a.g.e.*, s. 609-622.

25 Miras hakkı sorunsalına dair karş. Jens Beckert, *Unverdientes Vermögen. Zur Soziologie des Erbrechts*, Frankfurt/M., New York, 2004; Jens Beckert, "Erbschaft und Leistungsprinzip", *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Haz. Jens Beckert, Frankfurt/M., New York, 2013, s. 41-64; Üreticilerin ortak sorumluluğa dayanan cemaati fikrine ilişkin bkz. Kambartel, *Philosophie und Politische Ökonomie*, s. 32'den itibaren.

ekonominin biçiminin nihai haline dair her türlü kesinlikten imtina etmek gerekse de, bu vazgeçiş, öne konan hedefin, John Dewey'in deyişiyle "görülebilir hedef"in,[26] ana çizgilerinin tümüyle bulanıklaşacağı bir noktaya vardırılmamalıdır. Bu bakımdan kurumsal modelleri deneylerken, kendini bir biçimde normatif hedefe karşı sorumlu gören bütün öneriler, değerli ve yararlı sayılmalıdır. Bu hedef, iktisaden faal olanların, baskı, vesayet ve bağımlılıktan kurtularak, kendi rollerini, bütün toplum üyelerinin ihtiyaçlarının eşit ölçüde giderilmesine dönük ancak karşılıklılık içinde yerine getirilebilecek ödeve bir gönüllü katkı olarak kavrayacak hale gelmeleridir. Üretim araçları üzerindeki şahsi mülkiyetin "devletleştirilmesi" veya "toplumsallaştırılması"nın arzu edilirliği ve gerçekleştirilebilirliği yüz yıl önce hararetle tartışılırken[27] olduğu gibi bugün de belirleyici soru, şimdiye dek bağımlı çalışmış kişilerin adım adım özgürleşmesine sadece özel mülkiyetin hukuksal olarak ortadan kaldırılmasıyla mı erişilebileceği yoksa bunun varolan mülkiyet biçimleri korunmaya devam edilerek de, yani özel tasarruf gücünü marjinalleştirmeyi hedef alarak da mümkün olup olma-

26 "Görülebilir hedef" fikriyle Dewey, nihai hedeflerin sabit hedefler olarak değil, bilakis arada geçen sürede edinilen tecrübelere sürekli yeniden uyarlanması gereken büyüklükler olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmek ister. "Amaç, bu durumda niyet edilen amaçtır [görülebilir hedef, A.H.] ve ileriye doğru hareketin her bir kademesinde düzenli ve sürekli karmaşıklaşan bir sevke oturur. Artık ona varmamızı sağlayan koşullara dışsal nitelikte bir bitiş noktası değildir. Halihazır eğilimlerin devamlı ve gelişim halindeki manasıdır – tam olarak, bize bir yön gösterdiğinde 'araç' dediğimiz şey. Süreç bir sanattır ve onun ürünü, hangi kademesinde görülürse görülsün bir sanat eseridir" (Dewey, *Erfahrung und Natur*). Sosyalizm araçla amaç anlayışındaki bu değişikliği daha önceleri benimseseydi, "nihai" hedef anlatısının neticesi olarak ortaya çıkan belâlardan uzak kalabilirdi.

27 O zamanki tartışmanın cephelerine ilişkin gayet berrak bir genel bakış için bkz. Karl Polanyi, "Die funktionelle Theorie der Gesellschaft und das Problem der sozialistischen Rechnungslegung (Professor Mises ve Dr. Felix Weil'a adanmıştır)", *Ökonomie und Gesellschaft*, Karl Polanyi, Frankfurt/M., 1979, s. 81-90. (Bu makaleye dikkatimi çeken Christoph Deutschmann'a teşekkür borçluyum)

dığıdır. Her iki alternatif için de (bir tarafta pazar sosyalizmi tasarımları, diğer tarafta pazarın bir asgari ücret güvencesi ve demokratik denetim araçları yoluyla "sosyalleştirilmesi" fikirleri) düşünsel deney düzleminde sınanmış bir dizi model mevcuttur.[28] Daha önce belirttiğimiz gibi, bunlar arasında karara varmak salt teorik mülahazaların işi olmamalıdır ama. Aksine, hangisinin bizi gözümüze kestirdiğimiz hedefin en yakınına ulaştıracağını, kendini kanıtlamış uygulamaların korunması kuralını ve "en az hasar"[29] ilkesini dikkate alarak, alternatif modellerin gerçek koşullarda test edilebileceği serbest alanlar ve toplumsal gözeler için zorlu bir mücadeleye her zaman ihtiyaç olacaktır.

Tarihsel deneyselciliğin mantığı çerçevesinde, başlangıçta salt düşünsel nitelikli yeni oluşumların ve taslakların pratik-politik yönelimlerde artacak olan ağırlığını belirleyen, gerçek ekonomik koşullar altında tabi tutulabilecekleri sınavların sıklığı olacaktır. Bu nedenle yenilenmiş sosyalizm bir yandan, ekonomik alanın toplumsallaştırılmasına dönük geçmişte girişilmiş denemelerin bir iç arşivine sahip ol-

28 Bu alternatifere ilişkin karş., bir taraftan: Michael Nance, "Honneth's Democratic Sittlichkeit and Market Socialism", yayınlanmamış taslak (2014); John Roemer, *A Future for Socialism*, Cambridge/Mass., 1994; ve diğer taraftan: Diane Elson, "Markt-Sozialismus oder Sozialisierung des Marktes", *Prokla*, 20 (1990), 78, s. 60-106. Post-kapitalist ekonomik sistemin, bu alternatiflerle ima ettiğim iki farklı türü arasındaki fark, yaklaşık olarak John Rawls'ın "Mülkiyetli demokrasiler" ("*property-owning democracy*") ve "liberal sosyalizm" arasında yaptığı ayrımla örtüşür. (Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, s. 215-218). Genel bir bakış için bkz. Jon Elster/Karl Ove Moene (der.): *Alternatives to Capitalism*, Cambridge, 1989.

29 Bu ilkeye ilişkin, bütünüyle çok değerli bir araştırma için bkz. Michael Festl, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus. Gerechtigkeitstheorie nach der pragmatistischen Wende der Erkenntnistheorie*, Konstanz, 2015, s. 407-409. Andrea Esser'in bana bir tartışmada yönelttiği, geçmişteki sosyalist deneylerin, bağlamsal koşullar tarihsel olarak değişirken bugünden bakarak nasıl çürütülebileceğine dair oldukça zorlu soruya, şu ilke şimdiden önemli dayanak noktaları sunmaktadır: Hukuk devleti temelinde kurumsallaşmış irade oluşumunun sınanmış pratiklerinin zedelenmesine yol açmış deneyler, başarısız sayılmalıdır.

malıdır; bu yolla, daha önce alınmış her bir tedbirin avantaj ve dezavantajlarına dair edinilmiş tecrübelerin bir çeşit "düşünsel desteğini" elde edecektir.[30] Bu arşivde saklanması gereken tarihsel belgeler, erken dönemde uygulanan üretim ve tüketim kooperatifleri deneyinden, Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen "sosyalleştirme tartışmaları"nın olabildiğince geniş bir kaydına, o dönemlerde Viyana ve diğer şehirlerde girişilen sosyalist konut inşa deneylerinden, "çalışmanın insanileştirilmesi" yönündeki sendikal çabalara dek uzanmalıdır. Bu tür bir arşivde ne kadar çok tarihsel belge derlenirse, hangi girişimlerin çok önceleri bir çıkmaz sokağa girdiğine, hangilerinin gelecekte pazarın toplumsal yeniden biçimlendirilmesi için geniş perspektifli yollar açtığına ilişkin bilgi donanımının kapsamı genişleyecektir.[31] Bu şekilde yenilenerek kendisini deneysel sıfatıyla tanımlayan bir sosyalizm tabii bununla da yetinmeyecek, güncel alternatif ekonomi biçimlerini hep göz önünde bulundurma zorunluluğunu duyacaktır. Evet, belki de şunu söylemek daha uygun olabilir: Sosyalizm, toplumsal özgürlüğün ekonomik alanda yaygınlaştırılması olanağının sınanmasını sağlayabilecek, haklı ümitlerin gerçekten belirdiği her noktada bu tür politik-pratik girişimlerin ahlâki savunucusu olmalıdır. Günümüzün toplumsal gerçekliğinde, ilk bakışta görülenden daha fazla ekonomik uygulama, gerçek koşullarda yürütülecek bu tür deneyler için geçerli olması gereken koşullardan etkilenmektedir. Erik Olin Wright'ın *Envisioning Real Uto-*

30 Tarihsel deneyselcilik bağlamında "Geçmiş Vakalar Ansiklopedisi" ödevine ilişin olarak yine bkz. Michael Festl: *a.y.*, s. 402-423.

31 Sosyalizm projesinin bugün ne kadar kötü bir durumda olduğu, bugün bu belgelerin hemen hiçbirinin iyi bir edisyonla sunulmamış olmasından anlaşılabilir. Hareketin konjonktürleri kitapçıların ürün kataloglarında harika bir şekilde izlenebilir: Kırk ilâ elli yıl önce Rowohlt Yayınevi'nde "Sosyalizm ve Anarşizm" konularına ilişkin geçmişin en önemli belgelerini içeren sağlam bir metin arşivi mevcutken, aradan geçen sürede bunlar baskısı tükenmiş yayınlar olarak ortadan kayboldular.

pias [Gerçek Ütopyaları Tahayyül Etmek] başlıklı kitabında ikna edici biçimde gösterdiği üzere,[32] bugün Bask şehri Mondragon'daki kooperatiflerden, Kanada'daki işçi dayanışma fonlarına dek, kendini deneysel olarak tanımlayan sosyalizmin ruhuna uygun pek çok ekonomi-politik inisiyatif keşfedebiliriz.

Bütün bu düşünceler ayrıca bir şeyi daha açığa çıkarır: artık sosyalizmi salt sanayi işçilerinin çıkarlarının entelektüel ifadesi veya zaten hep devrimci olmuş bir proletaryanın borazanı olarak görmek çoktan yanıltıcı hale gelmiştir. Teorinin tek bir gruba sabitlenmesi fikri, hareketin başlangıcındaki nesnel çıkarlara dair aldatıcı varsayımların neticesidir ve o zamandan bu yana gerek istihdam ilişkilerinin yapısal değişimi gerek işçi hareketinin çözülmesiyle, açıkça görülür biçimde geçerliliğini yitirmiştir. Nostaljik bir tutumla bunun ardından yas tutmak veya umutsuzca ona yapay biçimde yeniden hayat vermeye çabalamak en azından şu sebeple yanlış olacaktır: güncellenmiş bir sosyalizmin toplumsal taşıyıcılığına dair kaçınılmaz sorunun yanıtı başka bir noktada, yani soyutlamanın bir üst seviyesinde aranmak zorundadır. Bu sosyalizm kendisini, iletişime ket vuran bağımlılıkları ve engelleri aşmaya dönük tarihsel süreci modern toplumların ileri koşulları altında devam ettirme çabası olarak tanımladığı takdirde, böylesi bir özgürleşme talebiyle belirli bir tarihsel anda en güçlü ve belirgin biçimde eklemlenen bir toplumsal grubu kendi temel fikrinin yegâne bedenlenişi olarak kavrayamaz. Bu gibi hareketlere, yani gruba özgü bir isyanı temsil eden ve belirli bir zaman süresiyle sınırlı örgütlenmelere sabitlenmek; dışsal belirlenim ve toplumsal dışlanma deneyimlerinin haklı idrakine dayanan geniş akımın sadece küçük bir parçasını temsil edebilmek gibi bir dezavantaj getirmekle kalmaz sadece. Sosyalizmin kendisini bir toplum-

32 Wright, *Envisioning Real Utopias*, özellikle 7. Bölüm.

sal hareketin organı olarak tanımlaması durumunda kendini adayacağı, daha önce dile getirdiğimiz çıkarların "temsilcisi" olma fikri, onun aynı şekilde ileri sürdüğü, henüz dile bile getirilmemiş sayısız çıkarın sesi olma niyetiyle çelişir.[33] Her durumda teorisi için ayrı bir kolektif taşıyıcı aranma tasavvurundaki ikilem, toplumsal akımların varoluşlarını saydam olmayan ve zorunluluk ifade etmeyen koşullar altında şekillenmiş konjonktürlere borçlu oldukları göz önünde tutulduğunda, daha belirgin hale gelir. Böylesi hareketler tarihsel dönemlere göre ve bu arada medya ilgisine de bağlı olarak gelip geçerler, bunlar iktisat alanındaki dışsal belirlenim ve aşağılayıcı bağımlılığın gerçek boyutlarına dair bir şey söylemez bize. Yeni hizmet sektörü proletaryası örneğin, üyelerinin yalıtılmış çalışma koşulları ve talepleriyle ilgili kamuoyu oluşturma biçimlerinin tümüyle dışında kalmasından ötürü hiçbir toplumsal harekette siyasi avukatını bulamamaktadır ve sosyalizm tarafından kendi normatif hedefleri için önemli bir hedef grup olarak görülmelidir.[34]

Bütün bu söylenenlere bakarak, sosyalist ideallerin toplumsal taşıyıcısının kim olacağına, verili koşullarda toplumsal cisimleşmesini nerede bulacağına dair kaçınılmaz soruyu geçmiştekinden farklı ele almanın uygun olacağını görürüz. Hegel'in tarihsel şahsiyetlerde, Marksist çizgideki sosyalizmin ise proletaryada bulduğu, Eski'nin içinde yeni'nin bilincine varmanın temsilcisi olma işlevini, çağdaş sosyalizm artık bireysel ya da kolektif öznelerin somut düzeyinde aramaya uğraşmamalıdır; zira bu, gitgide hızlanan değişimlerin ortasında, geçici ve zorunsuz olana haddinden fazla ağırlık tanımak anlamına gelecektir. Bunun yerine geleceğin gerçek-

33 Karş. Festl, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus*, s. 387'den itibaren.

34 Hizmetler sektörü proletaryasının günümüzdeki durumuna ilişkin iki etkileyici çalışma için bkz. Friederike Bahl, *Lebensmodelle in der Dienstleistungsgesellschaft*, Hamburg, 2014, ve Philipp Staab, *Macht und Herrschaft in der Servicewelt*, Hamburg, 2014.

çi ön görünüşlerini, toplumsal özgürleşmenin kurumsal kazanımlarının genişletilmesinde, değişen hukuki düzenlemelerde ve artık pek geri döndürülemeyecek zihniyet değişimlerinde çökeltilerini bulabileceğimiz, beklenen ilerlemeye dair küçük izlerde konumlandırmak çok daha uygun olacaktır. Şimdiye dek rıza gösterilmiş bağımlılıklardan özgürleşmeye dönük, kamuoyunda onay gören çıkışlar, Kant'ın "tarihsel işaretler" dediği bütün tarihsel olaylar,[35] bugünün sosyalizmi tarafından kendi umutlarının gerçekleştirilebilirliğine dair kanıtlayıcı ölçekler olarak kullanılmaya, çok sayıdaki toplumsal hareketin ortaya çıkışından çok daha müsaittir. Başkaldıran öznellikler değil nesnelleşmiş iyileşmeler, kolektif hareketler değil kurumsal kazanımlar, sosyalizmin modern toplumlarda kabul ettirmeye çalıştığı normatif taleplerin toplumsal taşıyıcıları sayılmalıdır. Sosyalizm, toplumsal gerçekliğe dönüşmüş bu açılımlarda, tasavvurlarının gelecekte de gerçekleştirilebilir olarak kalacağını kanıtlayan bir gelişme sürecinin ana hatlarını keşfedebilmelidir.

Şimdiye kadarki analizlerimin odaklandığı ekonomik alan için bu perspektif değişimi, 20. yüzyıl başlarının sosyal yasalarına, Batı Almanya'da sendikaların kararlara katılımını sağlayan düzenlemelere ve farklı ülkelerdeki asgari ücret düzenlemelerine sadece tesadüfi durumlar olarak bakmamak, onları istihdam piyasasının toplumsallaştırılması için sürdürülen çetin bir mücadelenin ilk adımları olarak görmek anlamına gelir. Bu tür kurumsal oluşumlardan geleceğe kurgusal bir çizgi uzatacak olursak, sosyalistler açısından, toplumsal özgürlüklerin ekonomik alanda gerçekleştirilmesi hedefine yaklaşmak için yakın gelecekte başka hangi tedbirleri uygulamak gerektiği belirginleşecektir. Bununla

35 Bu Kantçı kavramın tarih felsefesi açısından taşıdığı değer için bkz. Axel Honneth, "Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte", *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Axel Honneth, Frankfurt/M., 2007, s. 9-27.

birlikte, böyle bir nihai durumun da oraya giden adımların da bugünden çizim masasında tastamam tasarlanabileceği varsayımından kesinlikle sakınılmalıdır. Her seferinde yeniden gerçekleştirilmesi gereken somut deneylerin neticesine bağlı olarak, hedef ve araçlar sürekli karşılıklı birbirini tashih etmelidir; amaçlanan nihai durum hakkında peşinen kesin bir bilgiye erişilemez. Ama tam da bu nedenle sosyalizmin toplumsal özgürlük kavramıyla öngördüğü iktisadi biçimin, sonunda ancak "pazar sosyalizmi" tanımının anlamlı olacağı koşullara varabileceği de peşinen kategorik olarak reddedilemez.

Herhalükârda, taleplerinin gerçeklikteki vücut buluşunu artık toplumsal kolektiflerde değil kurumsal kazanımlarda bulacaksa şayet, sosyalizm için neredeyse her şey değişecektir. Onun deneysel tutumuyla edindiği bilginin muhatabı belirli bir grubun üyeleri değil, bireysel özgürlüklerini ancak yaşamlarının birçok alanında diğerleriyle dayanışmacı etkileşim halinde gerçekleştirebileceklerine kâni olmuş bütün yurttaşlar olacaktır. Sosyalizmin gerçekleştirilebilirliğinin garantisi artık belirli hedefleri benimsemiş bir toplumsal hareketin varlığı değil, belirlediği yöndeki kurumsal reformları şimdiden verili koşullarda gerçekleştirebilmeye dönük normatif yeteneği ve gücü olacaktır. Geriye dönüp baktığında görebileceği, bugünden onun amacının sinyallerini veren hukuki reformlar veya zihniyet değişimleri ne kadar fazlaysa, tasavvurlarının gelecekte de etkisini sürdüreceğinden o kadar emin olabilir, böyle bir sosyalizm.

Yine de çizmeye başladığım bu temelinden değişmiş sosyalizm resminde hâlâ, yeni amaçlarla kökendeki tasarım arasındaki başka bir çelişkiden kaynaklanan bir çatlak vardır. Eski sosyalizmin tasavvurlarının muhatapları olarak yalnızca işçileri görmesinin başlıbaşına önemli bir nedeninin, gelecekte yurttaşların varolmaması gerektiğine dair öngörüsü

olduğu bilindiğinde, süregelen bu çelişkinin ayırdına varmak daha kolay olur. Çünkü yeni toplum sisteminde bütün özgürlükler iktisadi işbirlikleri zemininde gerçekleştirilecek, toplum üyelerinin üretici olarak değil de *citoyen* ["siyasal yurttaş"] olarak faal olacakları başka bir alana ihtiyaç duyulmayacaktı. Biraz önce, sosyalizmin tüm yurttaşlara hitap etmesi gereğinin, kökenindeki vaadleriyle öyle kendiliğinden bağdaşamayacağını belirttim. Bunu söylerken, klasik sosyalizmin tasavvurlarına göre gelecekte artık varolmaması gereken demokratik irade oluşturma sürecine olumlu yaklaşıyorum. Bu müşkül gerilim yalnızca, toplumsal özgürlük fikrinin esas olarak ekonomik alana bağlılıktan kurtarılmasıyla giderilebilir. Böylelikle sosyalizmi eski düşünsel kalıbından çıkararak ona yeni bir etki gücü kazandırma denememin ikinci adımına geliyorum.

IV

Yenilenmenin Yolları (2): Demokratik Bir Yaşam Biçimi Fikri

Erken dönem sosyalistlerin, yeni kazanımları olan toplumsal özgürlük kavramını diğer toplumsal alanlara da taşımak üzere neden hiçbir çabaya girişmedikleri hâlâ teorik bir muammadır. İkinci Bölüm'de, yeni oluşan hareketin bütün yazarlarının "şahsi egoizm" saydıkları her şeyin nedeni olarak yalnızca kapitalist piyasa toplumunun davranışsal baskılarını görmelerini ve tüm siyasal çabalarını topyekûn bunun aşılmasına yöneltmelerini sorumlu tutmuştum bu tuhaf ihmalden. Fransız İhtilali'yle hayat bulan yurttaş ve insan haklarının özgürleştirici değerini kavrama becerisinden yoksun biçimde, bunlar sadece şahsi servet edinme izni olarak görülmüş, bu nedenle geleceğin sosyalist toplumunda bu haklardan tümüyle vazgeçilebileceği kanaatine varılmıştır. O zamandan beri sosyalizm, kendi kavramsal araçları üzerinden siyasal demokrasi fikriyle üretken bir bağlantı kuramama zaafıyla malûldür. Gerçi ekonomik demokrasiye, işçi konseylerine ve benzeri kolektif özyönetim kurumlarına ilişkin habire yeni planlar ortaya atılmıştır ama halkın gelecekte etik-siyasal bir irade oluşturmaya, yani demokra-

tik yolla kendi yasalarını yapmaya ihtiyaç duymayacağı varsayıldığından, bunlar sadece ekonomik alanı kapsamıştır. Daha sonraları biraz apar topar eklenen "demokratik" sıfatı da sosyalizmin kökenindeki bir çeşit iktisat fundamentalizmine dönüşen ilmek hatasını artık esas itibarıyla düzeltememiştir, çünkü bu da toplumsal özgürlük içinde ekonomik işbirliği ile demokratik karar oluşturma süreçleri arasındaki ilişkinin nasıl olacağını hiçbir şekilde açıklığa kavuşturamamıştır. Demokrasi kavramı daha ziyade liberalizmin tanımladığı biçimiyle devralınmış ama bunun dışındaki her şey aynı kalmış, öyle ki nihayetinde her türlü fikrî bütünlükten yoksun bir çift cinsiyetli yapı ortaya çıkmıştır.[1] Zamanında hareket içerisinde demokrasi eksikliği hissedilmeye başladığında, kurucu neslin metinlerinin bu meş'um yanlış anlamanın muhtemelen ortaya çıktığı noktalara bir daha bakarak derinlemesine incelenmesi çok daha iyi olurdu. O zaman bu eksiğin, yol gösterici yeni toplumsal özgürlük fikrini artık görülür hale gelen, işlevsel olarak ayrışmış toplum gerçekliğine uyarlama ve buna tekabül eden biçimde yavaş yavaş özerkleşen toplumsal alanlara ayrıştırarak uygulama yeteneğinden yoksunlukla bağlantılı olduğu derhal görülürdü, kaçınılmaz olarak.

Bu hatayı ahiren gidermek üzere, toplumsal özgürlük fikrinin doğum anına bir kez daha geri dönelim. Kavram erken dönem sosyalistler ve genç Marx tarafından, esasen liberal kapitalist yeni toplum düzeninin meşruiyet ilkelerinin gerçekleştirilmesi sürecinde var olduğunu düşündükleri kaba çelişkiyi ortadan kaldırmak üzere şekillendirilmişti. Bu çelişki, toplumun tüm üyeleri arasında "özgürlüğün" yanı sıra

1 Tersinden bakarsak bunun anlamı: "Demokratik Sosyalizm"e yönelimin gerçekleşmediği yerlerde, "demokrasi" ile "sosyalizm/komünizm" kavramsal açıdan gayet müphem bir şekilde zıtlaştırıldı. Buna dair bir örnek için bkz. Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus. Zur politischen Geschichte der letzten 150 Jahre*, Frankfurt/M., 1962.

"kardeşlik" ve "eşitliğin" hâkim olması gerekirken, pazar tarafından belirlenen ekonomik alışverişte, yoksul toplumsal tabakaları sefalete mahkûm eden dizginsiz bir bireyselci özgürlüğün yerleşikleşmesinden kaynaklanıyordu. Toplumsal özgürlük fikri bu çelişkili durumdan çıkışı sağlayabilmeliydi, zira bu fikirle, her bireyin özgürlüğünün gerçekleşebilirliğini doğrudan diğerininkine bağlayacak bir mekanizma veya eylem şeması keşfedilmiş gibi görülüyordu. Yani münasip kurumsal düzenlemelerle, toplum üyelerinin bireysel eylem hedefleri, ancak karşılıklı onay ve diğerkâmlık yoluyla dayatmasız gerçekleşebilecek şekilde iç içe geçerse, kardeşlik özgürlüğün ifa biçimine dönüşecek ve her ikisi eşitler cemaatinde denkleşecektir. Louis Blanc'tan Prouhon'a, ondan Karl Marx'a kadar bütün erken dönem sosyalistler, tespit ettikleri çelişkinin ve buna bağlı mevcut eşitsizliğin, ancak eylem biçimleriyle birbirlerini dayatmasız olarak bütünleyen bireyler cemaatini örnek alan bir toplumun kurulması halinde aşılabileceği sonucunu çıkarmışlardır buradan. Özgürlük ve kardeşliğin birbirleriyle çelişmekten çıkarılmasıyla aynı zamanda yoksul-zengin çelişkisi de ortadan kalkacaktır, çünkü her toplum üyesi bir diğerini, kendi özgürlüğünün icabı olarak belirli bir ölçüde dayanışmacı diğerkâmlığı borçlu olduğu bir etkileşimin muhatabı olarak görecektir.

Ancak işte tam olarak bu noktada, daha önce erken dönem sosyalistlerinin teori inşasındaki muamma olarak tanımladığım şey devreye girer. Bireysel özgürlükle dayanışmayı birbirine muhtaç ve artık birbiriyle çelişmeyen ilkeler olarak düşünebilmenin anahtarı olduğunu kanıtlamış üretken toplumsal özgürlük modeli, belki de yeni oluşmakta olan toplumun başka alanlarında uygulama fırsatı bulması gerektiğini hiç düşünmeden sadece iktisadi eylem alanına bakarak geliştirilmiştir. Bireylerin pazarın yeni iktisadi biçimi içindeki hukuki tecridini, sınırsız bireycilik belası-

nın tek sebebi olarak görmenin bu fırsatın kaçmasındaki temel nedenlerden biri olduğunu bir kenara bırakırsak, en az onun kadar ağırlıklı bir ikinci neden olarak sanayileşmeciliğin ruhuna müşterek bir bağlılık göze çarpar. Sosyalizmin kurucu babalarından hiçbiri gözlerinin önünde gelişen, toplumsal alanların işlevsel farklılaşması sürecini hesaba katamamış hatta katmak istememiştir, çünkü hepsi gelecekte de bütün toplumsal alanların entegrasyonunun yalnızca sanayi üretiminin gerekleri tarafından belirleneceğinden emindir. Oysa liberal öncülleri ve onların entelektüel karşıtları çoktan, en geç 18. yüzyıldan beri, farklı toplumsal alanların ayırt edilmesinin fikir ve eylem düzlemindeki toplumsal-politik sonuçlarıyla ilgilenmeye başlamışlardı ve giderek yalnızca kendi işlevsel yasalarına bakarak inceliyorlardı bunları.[2] Liberalizm içinde, daha Hobbes'tan başlayarak, fakat daha belirgin bir biçim de Locke ve Hume ile beraber, "ahlâkilik" ve "yasallık" ayrımıyla beraber "toplumun" ve "devletin" oluşturduğu alt sistemlerin de birbirinden ayrılması gerektiği üzerinde durulmaya başlanmıştı. Bunlar, biri şahsi-bireysel, diğeri kamusal-yansız olmak üzere, kendi kural silsilelerine uyar görünmekteydiler. Bununla kesişir biçimde ve bu ilk ayrımla belirli bir gerilim içinde, bir saf özel alanı kamusal-genel alandan ayırma yoluna da gidilmişti. Yavaş yavaş billurlaşmakta olan, salt duygusal temayüle dayanma eğilimindeki evlilik ve arkadaşlık ilişkilerinin hakkı verilmek isteniyordu böylece. Son olarak, hâlâ emekleme aşamasındaki ekonomi-politik disiplini, iktisatla devlet eylemlerini birbirinden ayırma yönünde enerjik adımlar atmaktaydı, bu adımlar özellikle gelecekte pazar dolayımlı iş-

2 Bu konuda karş.: Luhmann'ın aydınlatıcı genel bakışı: Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1997, 4. Bölüm VII (s. 707-743). Konuya ilişkin çok iyi bir analiz için bkz. Hartmann Tyrell, "Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung", *Zeitschrift für Soziologie*, 7/2 (1978), s. 175-193.

lemlerin siyasal müdahaleden uzak tutulması hedefine hizmet edecekti.[3] Bütün bu liberal ayrıştırmalara tepki duyan Hegel, onları sistematik biçimde işlediği hukuk felsefesinde, farklı eylem alanlarının kendi özgül ödevleri çerçevesinde nasıl ayırt edilebileceğine dair bir öneride bulundu. Buna göre hukuk kapsayıcı bir araç olarak bütün toplum üyelerinin şahsi özerkliğini güvenceleme işlevini üstlenmeli, aile toplumsallaşma ve doğal ihtiyaçların karşılanmasıyla ilgilenmeli, piyasa toplumu yaşamsal maddelerin yeterli ölçüde teminini garanti altına almalı ve nihayetinde devlet bütünün etik-siyasal uyumunu sağlamalıdır.[4] Her ne kadar erken dönem sosyalizminde bu ayrımlar ve sınırlandırmalarla kapitalist iktisadın apaçık önceliğini inkâr eden fazlaca hayırhah bir tutum alındığı kanaati hâkim olsa da, işlevsel ayrışmaların kabulünün beraberinde getireceği teorik meydan okumayla yüzleşilmesi gerekirdi. Bunun yerine liberal ve liberal-sonrası mülahazalara karşı katıksız bir anlayışsızlık gösterildi veya bunlar Hegel'in kamu hukukuna dönük ünlü eleştirisinde Marx'ın yaptığı gibi üzerine pek az düşünülerek bir kenara atıldı.[5]

Dikkatli incelendiğinde görülür ki erken dönem sosyalistlerinin en büyük ihmalkârlıkları, işlevsel ayrışmanın artışına ilişkin halihazır teşhislerde ampirik ve normatif düzlemler arasında yeterince ayrım yapmamalarından kaynaklanıyordu. Şayet yapsalardı, verili koşullarda devlet eyleminin veya özel ilişkilerin sistemsel özerkliklerinin o derece ileri gitmediği, zira her iki sahada da gelişmelerin esasen ekonominin belirle-

3 Erken dönem liberalizmindeki tüm bu ayrıştırma önerilerine ilişkin olarak karş. Stephen Holmes, "Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus", *Soziale Differenzierung*, Niklas Luhmann (der.), Opladen, 1985, s. 9-41.

4 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820/21], Frankfurt/M., 2004.

5 Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (261-313)", *Werke* (MEW), Marx/Engels, 1. cilt, *a.g.e.*, s. 201-336.

yiciliğinde şekillendiği itirazı haklı olarak dile getirilebilecek, fakat aynı zamanda geleceğe bakarak farklı alanların böyle bir işlevsel özerkliğinin arzu edilir olduğunun altı çizilebilecekti.[6] Lakin iki düzlem arasında bir sınır çizilmediği için gayri ihtiyari ampirik tasvirlerden normatif tespitlere kayılmıştır. Modern öncesi toplum teorisinde olduğu gibi –Saint-Simon'da hâlâ barizdir, Marx'ta da daha az aşikâr değildir– toplumların işleyişinin bir merkez tarafından dikey olarak yönlendirildiği düşünülmüş, yalnızca bu merkeze artık devletin yerine ekonomi oturtulmuştur. Oysa o zamanın kapitalist ilişkilerinin eleştirisini yaparken, bunu kapitalizmin, birbirlerinden uzaklaşan eylem alanlarına liberallerce atfedilen özerk toplumsal yasaların geçerli olabileceği bir alan bırakmayışına dayandırmak çok daha akıllıca ve sosyal teori bakımından da daha anlaşılabilir olurdu. Böyle bir perspektiften bakınca, gerçi işlevsel farklılaşma eğilimi olumlanabilir, örneğin aşkın ve demokratik siyasetin iktisadi sistemin belirleyiciliğinin dışında tutulmayı hak ettikleri tezi güçlü biçimde savunulabilir, ancak verili iktisadi koşullar altında alanların bu şekilde ayrışmasının gerçekten vuku bulması ihtimaline son derece şüpheci yaklaşılırdı. Ne var ki çizdiğimiz yolu tutmayı önleyen kabiliyetsizlik (işlevsel farklılaşmayı toplumsal olgu olarak değil de ödev olarak görmek), sosyalizmi liberal gelenek karşısında başından itibaren müşkül vaziyete sokmuştur. Her ne kadar liberalizm asla kendi toplum teorisine sahip olmasa da (belki Adam Smith ve Max Weber gibi düşünürler müstesna tutulabilir) uzun vadede sosyalist hasmına sosyolojik açıklama gücü bakımından bile üstün geldiği görüntüsü verebilmiştir ve bu yalnızca sosyalizmin işlevsel farklılaşmaya hiçbir şekilde ilgi göstermemesinden kaynaklanmıştır.

---

6 Niklas Luhmann'ın yaklaşımı karşısında böylesi bir perspektif için karş. Uwe Schimank/Ute Volkmann, "Ökonomisierung der Gesellschaft", *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Andrea Maurer (der.), Wiesbaden, 2008, s. 382-393.

Erken dönem sosyalistlerin kökü derinlerde yatan bu kabiliyetsizliği, onların "haklılık körlüğü" olarak tanımlanabilecek mutat tutumlarına nasıl düştüklerini açıklamaya da yardımcı olabilir. Henüz yeni vaftiz edilmiş evrensel yurttaş hakları, alanlar arasında her türlü ayrıştırmanın reddedilmesinin neticesi olarak ancak iktisadın yönlendirici merkezîliği açısından taşıdıkları işlevsel anlamın sunduğu bir kesit içerisinde dikkate alındığından, bu hakların bambaşka bir zemin teşkil eden siyasi irade oluşturma alanında kendilerine mahsus anlamlarıyla nasıl bir özgürleştirici rol oynayabilecekleri gözden kaçırılmıştır.[7] Böylece liberal temel hakların kurumsallaştırılmasıyla iletişim engellerinin aşılmasını sağlayabilecek potansiyeller, erken dönem sosyalistlerine başından itibaren kapalı kalmıştır. Bununla birlikte, kendi imal ettikleri toplumsal özgürlükler kavramını, Rousseau'yla aynı çizgide, bu yeni hakları kolektif bir irade oluşturma sürecine demirleyerek açıklık kazandırmak üzere de kullanabilirlerdi pekala. Eğer devrimin *Toplumsal Sözleşme*'ye dayanan kurucu belgelerinde o andan itibaren sadece ilkesel olarak bütün taraflarca onaylanabilecek genel hakların meşruiyet iddiası taşıyabileceği ve dolayısıyla bireysel rızaya talip olabileceği belirtiliyorsa, o zaman bireylerin tek başlarına karar vermeyeceği, herkesin kanaatlerinin karşılıklı birbirini bütünleyeceği bir istişare ve değerlendirme sürecine işaret edildiği açıktır.[8] İlk sosyalistler toplumsal özgürlük kavramlarını siyasal eylemin bu yeni biçimi içinde üretken kılmayı bilselerdi şayet, yeni ilan edilmiş temel hakların böyle bir kamusal öz yasama sürecinin ön koşulu olduğunu deşifre etmek gayet kolay olabilirdi. Çünkü o zaman, yerleşikleşmiş bulunan bireysel özgürlük hakları, ilkesel olarak her bireye mec-

7 Karş. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M., 1992, III. Bölüm.

8 *A.g.e.*, IV. Bölüm.

buriyetsiz kolektif tartışma ve karar alma faaliyetlerine katılma imkânı tanıyan koşulları yaratmanın ilk adımı olarak anlaşılabilecekti. Bu da, açık ki yine karşılıklı birbirini tamamlamaya dayanan, ortak ihtiyaçları kooperatif iktisadi faaliyetlerle karşılamaya dönük modelin tıpkısıydı. Toplumsal özgürlük fikrinin bu şekilde genişletilmesi halinde demokratik irade oluşumu iletişimsel bir eylem olarak saydamlaşır ve onun dayatmasız uygulaması bütün tarafların en azından temel haklarla birlikte garanti edilen kanaat ve vicdan hürriyetini kullanabilmelerini gerektirirdi. Ama liberal temel hakların bu şekilde sosyalist düşünceye yedirilmesi sağlanamamıştır, çünkü demokratik irade oluşturma anlamında siyasal eyleme bağımsız bir rol biçilmemiştir. Sosyalistlerin çoğunun kanaatine göre gelecekte kamusal yasamada gereken her şey, üreticiler tarafından çalışma faaliyetinin kooperatif düzenlemesi içinde bir yan iş olarak halledilecekti.

Temel hakların demokratik anlamı karşısındaki şaşkınlık uyandırıcı körlük, nihayetinde sosyalistlerin neden çok uzun bir zaman boyunca liberal cumhuriyetçilerin radikal kanadıyla sistematik biçimde temellendirilmiş bir ittifak kuramadıklarını da açıklar.[9] Zira o hareket de sosyalizm gibi, Fransız İhtilali'nin henüz akim kalmış vaatlerini, onun temel ilkelerini yeniden anlamlandırarak gerçekleştirme çabasından doğmuştu, yalnız buradaki yeniden yorumlamanın

9 Bu sorunsala ilişkin karş. Wolfgang Mager, "Republik", *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 5. cilt, s. 549-651, burada: s. 639-648. Alman işçi hareketine dair bu alt başlıkta, cumhuriyetçilikle ilişkiler konusunda, hem Marx'ın (Karl Marx, "Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei" [1875], *Werke* [MEW], Karl Marx/Friedrich Engels, 19. cilt, Berlin, 1962, s. 15-32, burada: s. 29) hem de Engels'in (Friedrich Engels, "Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs" [1891], *Werke* [MEW], Karl Marx/Friedrich Engels, 22. cilt, Berlin, 1963, s. 225-240, burada: s. 235) demokratik cumhuriyetçiliğin hedeflerine nadiren, o da salt taktiksel destek önerdiklerine değinilir. Sosyalistlerin radikal cumhuriyetçilerle epeyce sorunlu ilişkisini Robert Wuthnow da ele almıştır. Bkz. Robert Wuthnow, *Communities of Discourse*, s. 367'den itibaren.

nirengi noktasını iktisat alanındaki eksiklikler değil, devlet aygıtının siyasal oluşumundaki açıklar oluşturuyordu. Radikal cumhuriyetçilik, yeni devlet düzeninin esas kusuru olarak, siyasal yasama sürecinde halk iradesinin yeterince dikkate alınmamasını görmüştür. Dolayısıyla bütün yurttaşların kolektif iradenin oluştuğu yasama faaliyetine eşit katılımı mücadelesini, eşitlikçilik adına, devrim sonrası dönemin reform çabalarının en yüksek hedefi saymıştır. Bu talepler kataloguna bakarak, başka bir yerden hareketle ve başka ağırlıklandırmalarla da olsa, burada da yine halk egemenliği ilkesini demokratik istişare süreçlerine uygun bir karaktere büründürmek üzere, kurumsallaşmış özgürlüğün daha ziyade eşitlikçi bir diğerkâmlık ve mecburiyetsiz işbirliği olarak anlaşılması yönünde bir çağrının yükseltildiğini görmek zor değildir. Julius Fröbel gibi bir Alman Cumhuriyetçisinin veya kısa süre sonra Léon Gambetta gibi bir Fransız radikal demokratının metinlerinde, bu ifadeyi kullanmasalar bile, toplumsal özgürlük fikrini demokratik irade oluşturma alanı için üretken hale getirme çabası apaçık görülür.[10]

Erken dönem sosyalistlerinin modern toplumun işlevsel farklılaşmasını normatif bir vaka olarak kabullenememeleri, zayıflığını çok farklı bir alanda daha gösterir. Toplumsal özgürlük fikri, her ne kadar iktisadi eylem alanının başka türlü örgütlenmesi amacıyla formüle edilmiş olsa da, siyasal eylem alanı için olduğu gibi, özel alanda da, evlilik ve ailenin toplumsal nüfuz alanında da bir uygulama imkânı bulabilirdi. Reformdan geçirmek veya genişletmek bir yana, toptan feragat etmek istenen yurttaş haklarının durumundan farklı olarak, ilk sosyalistlerin neredeyse tümü gelenek-

10 Julius Fröbel'e ilişkin olarak karş. Jürgen Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren", *Faktizität und Geltung*, s. 600-631, burada: s. 613'den itibaren. Léon Gambetta'ya ilişkin karş. Daniel Mollenhauer, *Auf der Suche nach der 'wahren Republik'. Die französischen 'radicaux' in der frühen Dritten Republik (1870-1890)*, özellikle 3., 4. ve 5. Bölümler.

sel aile ilişkilerinde büyük bir özgürleşme ihtiyacı görmekteydiler; çünkü mevcut haliyle bu ilişkide kadına, erkeğe tabi ve ona bağımlı bir uzuv olarak muamele ediliyordu. Burada pek gurur duyulmayacak bir istisna, patriyarkal aileyi hayatı boyunca yücelten ve kadınlara çocuk bakımı ve ev işinden başka bir rol tanımayan Proudhon'dur.[11] Fakat daha Saint-Simoncular, erkeğin evlilik ve ailedeki geleneksel egemenliğini aşmak üzere kurumsal çözüm arayışına girişmişlerdi.[12] Yaklaşık yarım yüzyıl sonra Friedrich Engels, kişisel ilişkilerde erkek egemenliğinin kaynağı olarak özel mülkiyetin tasarruf gücünü gören ünlü araştırması *Ailenin Kökeni*'ni yayımladı.[13] Ama 19. yüzyılda kadın hareketinin tarafında yer alan sosyalist yazarlardan hiçbiri, kişisel ilişkilerde mecburiyetler olmaması ve eşitlik koşullarını, devrimci üretim ilişkilerine ilişkin tasarımlarında kullandıkları modelin yardımıyla tayin etme fikrinin yakınından dahi geçmemiştir. Toplumsal özgürlük fikri açık biçimde öncelikli olarak sevginin sunduğu canlı emsalden türetilmiş ve oradan toplumsal emek ilişkilerine taşınmışsa da, yeni oluşmakta olan kadın hareketinin taleplerinin menzile girdiği sırada bu kavramı yeniden çıkış yönüne doğrultarak evlilik ve ailenin özgürleşmesi projesi için üretken hale getirmeye dönük en ufak gayret gösterilmemiştir. Sevgi ve armağana dayalı ilişkiler modernliğin başlangıcından beri herkesin kendini

11 Özelikle ölümünün ardından yayımlanan tartışma metnine bkz. Pierre-Joseph Proudhon, *La Pornocratie, ou Les femmes dans les temps modernes*, Paris, 1875.

12 Barthélemy-Prosper Enfantin'in Saint-Simonculuğun kadınların eşitliği hedefiyle seferber edilmesi bağlamındaki rolüne ilişkin olarak karş. Salomon-Delatours, "Einführung", *Die Lehre Saint-Simons*, Salomon-Delatours (der.), s. 9-31, özellikle s. 20'den itibaren.

13 Friedrich Engels, "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats", *Werke (MEW)*, Karl Marx/Friedrich Engels, 21. cilt, Berlin, 1962, s. 25-173. Engels'in metninin bilhassa içerdiği "ekonomik tekçilik" nedeniyle eleştirisi için bkz. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg, 1968, s. 62-68 [*İkinci Cins*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1993].

gerçekleştirmesinin karşılıklı birbirini bütünlemesi, böylece her bireyin ötekinin özgürlüğünün koşulu olması yönündeki normatif fikirle temellendirilen davranışlar olarak kavrandığına göre, tam da burada bunu yapmak yine en doğru yol olurdu.[14] Kısacası evlilik ve ailede tarafların herhangi bir dayatma olmadan birbirlerini yaşam planlarında destekleyebilmeleri için hangi koşulların hâkim olması gerektiğine dair ayrı bir normatif tasarım üzerinde fazla çaba harcamaya gerek kalmaksızın, sosyalistlerin kendi toplumsal özgürlük fikri duygusal toplumsal ilişkilerin müstesna durumuna uyarlanabilirdi. Erken dönem sosyalistlerinin bu yola gitmemeleri ve toplumsal özgürlüğe dair temel görüşlerinden geleceği aydınlatacak idraklere varma imkânından yararlanamamış olmaları, yine, modern toplumların işlevsel farklılaşmasını ilk başlangıçlarıyla bile dikkate almadaki yetersizliklerine dayandırılmalıdır. Ailenin gelecekteki görünümüne dair bir şeyler söylemeye çalıştıkları her yerde, bunu yine sadece üretim ilişkilerinden çıkarak yaparlar. Yani aile, toplumsal özgürlüğün özel biçimlerinin gerçekleşmesinin gerektiği kendine mahsus alanında değil, sadece emek ilişkilerindeki rolüyle görülmüştür.[15]

Buradaki hata, belli ki, liberal özgürlük haklarıyla üretken bir eklemlenmeyi önleyen kabiliyetsizlikle aynıydı. Kişisel ilişkilerin normatif kendine özgülüğü dikkate alınmayıp, bu ilişkiler sadece iktisadi sürecin bir işlevsel bütünleyicisi olarak görüldüğünden, yani bütünsel olarak bir ekonomik tekçilikten istifade edilebileceğine inanıldığından; sevgi, evlilik ve ailenin eylem alanında iyileşmeler için kendine

14 Bu konuda: Honneth, *Das Recht der Freiheit*, III., 1. Bölüm.

15 İşçi hareketi ve kadın hareketinin 19. yüzyılın ikinci yarısındaki talihsiz ilişkisine dair karş. Ute Gerhard, *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*, Münih, 2009, s. 57-59. Ek olarak: Mechthild Merfeld, *Die Emanzipation der Frau in der sozialistischen Theorie und Praxis*, Reinbek, Hamburg, 1972, 2. kısım.

has bir özgürlük semantiği geliştirmeye gerek duyulmadı. Bunun yerine sosyalistlerin kadın hareketine omuz vermek adına ortaya koyabildikleri, daha ziyade yine sırf iktisat politikası kategorileriyle formüle edilmişti ve buna uygun olarak kadınların gelecekte yaratılacak ortaklaşımcı üretim ilişkilerine dahil edilerek ataerkilliğin cenderesinden kurtarılmasını amaçlıyordu.[16] Bu nedenle on yıllar boyunca bütün karşılıklı yakınlaşma çabalarına rağmen sosyalist işçi hareketi ile filizlenmekte olan feminizmin ilişkileri gergin ve mutsuz olmuştur. Feminist harekette kadınların özgürleşmesinin sadece seçme hakkı ve emek piyasasında eşitlik getirecek tedbirleri değil, bunun ötesinde dayatılan cinsiyet kalıplarından kurtularak kendi tercihlerini bulabilmek üzere mevcut toplumsallaşma koşullarını kapsayan köklü bir kültürel değişimi gerektirdiği giderek daha fazla idrak edilirken, işçi hareketi saflarında böylesi vargılar herhangi bir duyarlılık yaratamazdı, çünkü iktisadi alanın belirleyici önceliğine körü körüne bağlanılmıştı.[17] Eğer sosyalistler modern toplumların işlevsel farklılaşmasına hakkını verip, kişisel ilişkiler alanını toplumsal özgürlüğün kendine özgü bir uzamı olarak anlamaya hazır olsalardı, feminizmle bağlantıları ne kadar farklı kurulabilir, iki hareket arasındaki ilişki ne kadar farklı gelişebilirdi? O zaman bu normatif ölçüler sayesinde

16 Antje Schrupp'un aydınlatıcı yeniden kurgulamasına bkz.: "Feministischer Sozialismus? Gleichheit und Differenz in der Geschichte des Sozialismus", http://www.antjeschrupp.de/feministischer-sozialismus/Son bağlantı tarihi: 01.07.2015.

17 Buna en yakın tasavvur, kadının alışılagelmiş evlilik ve aile ilişkilerinin zincirinden özgürleşmesinin tamamen kendine has bir özgürlük semantiği gerektirdiğine dair August Bebel'in bir klasiğe dönüşmüş eseri *Kadın ve Sosyalizm*'dedir (1879) (August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, Berlin, 1946) [*Kadın ve Sosyalizm*, çev. Saliha Nazlı Kaya, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2013]. Ancak onda da hâlâ "burjuva evliliğini" sadece "burjuva mülkiyet ilişkilerinin bir neticesi" olarak görme (a.y., s. 519), bu nedenle aile içi toplumsallaşma ilişkilerinin kendisini ele almaksızın üretim koşullarının toplumsallaştırılması perspektifiyle sınırlandırma eğilimi mevcuttur (Karş. a.y., 28. Bölüm).

(zorlamasız, özgür birliktelik ve dayanışma içinde karşılıklı sevgiyle temellendirilmiş toplumsal bağlar) kadınların baskı altına alınmasının tam da bu noktada, duygusal enerjiyle yüklenmiş aile ilişkilerinde ortaya çıktığı, onların kendi hassasiyetlerini, arzularını ve çıkarlarını keşfetmelerine fırsat tanımayan kadın imgelerine ve rol modellerine açık veya gizli şiddet tehdidiyle zorlandıkları, hızla görülebilecekti. Demek sorun kadınların ekonomik üretimde eşit haklarla yer almasından çok, öncelikle erkeklerin onlara atfettiklerinin ötesinde bir kendilik tasarımının müellifi olabilmelerine yardım etmekti. Toplumsal özgürlüğün sevgi, evlilik ve aile alanlarındaki koşullarını oluşturmak için mücadele öncelikle kadınların erkek iktidarının kök saldığı bu alanlarda ekonomik bağımlılıktan, şiddete dayalı vesayetten ve tek taraflı yüklenmiş işlerden kurtarılması anlamını taşımalıydı ki, karşılıklılığa dayandırılmış ilişkilerin eşit ortakları haline gelebilsinler. Her iki taraf, ancak böyle bir mecburiyetsizlik ve karşılıklı adanma koşulları altında, ötekinin duygusal desteğiyle, kendi-olmanın gerçek beyanı olarak kavrayabilecekleri ihtiyaç ve arzuları ifade edebileceklerdir.

Ne ki, sosyalizm toplumsal özgürlük kavramıyla kişisel ilişkileri de içererek, buradan kadınların yaşam durumunun iyileştirilmesine yönelik kendine özgü bir ilkesel hat çizme yoluna gitmedi. Cumhuriyetçi hedeflerin akılcı içeriklerine nasıl kör kaldıysa, kadın hareketinin daha o zamanlar yüksek sesle dillendirdiği, eşitliğin öncelikle kadına özgü tecrübelerin dayatmasız-serbest ifadesi için gerekli koşulların sağlanması olarak anlaşılması talebini de görmedi. Bu talep bilindiği üzere yüz yıl sonra bir mücadele kavramı olarak "farklılık"la formüle edilecektir.[18] Bu iki hareketin nor-

18 Yararlı ve toplum teorisi açısından da uygulanabilir bir kavramsal açıklama için bkz. Kristina Schulz, *Der lange Atem der Provokation. Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in Frankreich 1968-1976*, Frankfurt/M., New York, 2002, V., 2. Bölüm.

matif değerini kestirme becerisinden yoksunluk, sosyalizmin toplum teorisi ufkunun darlığını bir kez daha tüm açıklığıyla ortaya koyar. Toplumsal özgürlüklerin gerçekleştirilmesi mücadelesinin iktisadi alanı dışındaki alanlardaki anlamını da görme kabiliyetinden mahrum kaldıkça, hem "sol" cumhuriyetçilikle hem de gitgide radikalleşen feminizmle kurulan tek bağlantı, bu hareketlerin taleplerini salt iktisat politikasına odaklanan kendi hedeflerine artık açıkça eklemleyemeyince onları yok saymak veya "burjuva" sınıf ihanetiyle suçlamak olmuştur. Her iki hareket 20. yüzyılda artık görmezden gelmeyle cezalandırılamayacak kadar güçlenince, gittikçe bulanıklaşan durum talihsiz "baş ve talî çelişkiler" söylemini devreye sokarak aşılmaya çalışılmıştır. Bu söylem bir kez daha iktisadi determinizmin sınai mirasına bağlı kalma isteğinin ne derece güçlü olduğunu ortaya koyar.[19] Ne var ki, işlevsel farklılaşmaya ilişkin duyarlılık eksiğini sonradan gidererek sosyalizmi yenileme denemesi, ilk bakışta göründüğünden çok daha zor bir iştir. Çünkü iktisat-"merkezcilik", kendine özgü ve kendi bağımsız kurallarına uyan eylem alanları tasarımıyla kolaylıkla ikame edilemez. Siyasal olarak motive edici ve ileriye dönük bir proje anlamında, normatif olarak farklılaşmış alanların birbirleriyle ilişkisinin gelecekte nasıl olması gerektiğine dair bir fikre ihtiyaç vardır, daha ziyade.

Bu soruya yanıt aramadan önce, klasik sosyalizme hâkim olan 'alanları farklılaştırma' kabiliyetsizliğine ilişkin olarak şimdiye dek çıkardığımız sonuçları bir kez daha gözden geçirmek uygun olacaktır. Çıkış noktamız, hareketin erken dönem temsilcilerinden hiçbirinin, toplumsal özgürlük fikrini, toplumsal yeniden üretim sürecinin iktisadi eylem alanı dı-

19 Bu uğursuz farklılaştırmanın tarihi için karş. Wolfgang Fritz Haug/Isabel Monal, "Grundwiderspruch, Haupt-/Nebenwiderspruch", *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, der. Wolfgang Fritz Haug, 5. cilt, Hamburg, 2001 içinde, s. 1040-1050.

şındaki görev sahalarında üretken kılmaya dönük hiçbir girişimde bulunmamasıydı. Kapitalist olarak şekillenmiş ekonomiyi, toplum üyelerinin daha güçlü ortaklaşması yönünde hangi tedbirlerle yeniden yapılandırılabileceğine bakan bir normatif perspektifle incelemekle yetinilmiş; bu yapılırken, diğer yeniden üretim alanlarının da toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesi bakış açısıyla ele alınması ihtimali akla dahi getirilmemiştir. Bu ihmalin nedeni daha önce gördüğümüz gibi, erken dönem sosyalistlerinin hiçbirinin, modern toplumun giderek gelişen işlevsel farklılaşma sürecini dikkate almaya hazır olmamasıdır. Kendini sanayileşmenin ruhuna kaptırmış, dolayısıyla gelecekte de bütün toplumsal olayların sanayi üretiminin süreçleriyle biçimleneceğinden emin olarak, toplumsal eylem alanlarının gerek verili ampirik gerekse ilkesel olarak arzu edilen kendine özgülüğü sorunuyla yüzleşmeye sebep görülmemiştir. İşlevsel farklılaşma sürecini dikkate almanın bile reddedilmesi, aynı zamanda sosyalistlerin neden toplumsal özgürlük fikrini diğer eylem alanlarını da içererek üretken kılmak için hiçbir çaba göstermediklerini de açıklar. Eğer kısmî sistemler kendilerine özgü, bağımsız bir işleyiş mantığına sahip olamıyorlarsa, gelişmeleri her daim ekonomik ilkeler ve yönelimlerce belirleniyorsa, oralarda toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesinin kendine özgü bir biçimlenmesini aramaya da gerek yoktur.[20]

20 Sosyalizmin işlevsel farklılaşma kabiliyetinden yoksun meş'um miras yükünün bugün hâlâ etkisini sürdürdüğü, Gerald Cohen'in daha 2009 yılında ortaya attığı sosyalist toplum tasarımını dayandırdığı toplum teorisinin naifliğine bakarak kolayca anlaşılabilir. Kohen'in tasarımında, farklı alanların her birinin kendi eylem mantıklarıyla ayrılmasının bahsi dahi geçmez. Bunun yerine geleceğin toplumunun örnek modeli olarak bir çadır topluluğu alınır. Bu toplulukta haliyle, kendi özgül kurallarıyla örgütlenmesi gereken farklı görev alanları arasında istikrarlı sınırlar yoktur. Gerald A. Cohen, *Sozialismus – warum nicht?*, Münih, 2010. İşlevsel farklılaşmanın kararlı bir savunucusu olan Emile Durkheim'ın toplumsal yaşamın bir "oba hayatı" olamayacağı yönündeki özlü sözü çok uygun düşer buraya. Emile Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/ 1903*, Darmstadt, 1973, s. 200.

Sosyalizmin teori inşasındaki bu yanlış adımı şimdi geri alacaksak, toplumsal yapının diğer kurucu alanlarını da toplumsal özgürlüğün kendine özgü biçimlerine dayandırmanın neden anlamlı olacağını akla yatkın bir şekilde açıklamak gerekmeyecektir sadece; sosyalizm daha iyi yaşam biçimlerine dair tasarımlar içermeye devam edecekse, toplumsal özgürlüğün her biri kendine özgü olan alanları arasında gelecekte nasıl bir uyum kurulacağı da belirtilmelidir. Bu iki ödevden ilki, geleneksel sosyalizmin aksaklıklarının eleştirisi sırasında ana hatları çizildiği üzere, bir taraftan demokratik eylemin, diğer taraftan kişisel toplumsal ilişkilerin normatif kendine özgülüğünü dikkate almayı gerektirir. Buralarda topluluk üyelerinin uyması gereken temel kurallar, bir biz-perspektifiyle ortaya koydukları eylemsel katkıların karşılıklı birbirini bütünlemesi anlayışı içinde anlaşılırsa, buralarda da pekâlâ toplumsal özgürlük alanları oluşabilecektir. Sadece ekonomik eylem sistemi değil, kişisel ilişkiler ve demokratik irade oluşumuyla ilgili diğer eylem alanları da böyle genişletilmiş bir bakış açısıyla, ancak bütün tarafların katkılarını dayatmasız, birbirini bütünler ve iç içe geçer şekilde anlamlandırabilmeleri halinde arzu edilen sonuçların elde edilebileceği toplumsal alt sistemler olarak anlaşılabilecektir. Sevgi, evlilik ve aile alanları için bunun anlamı, buraların içinde, vaat edilen diğerkâmlığın ancak bütün toplum üyelerinin gerçek ihtiyaç ve ilgilerini engelsiz dile getirmeleri ve diğerlerinin yardımıyla bunu gerçekleştirmeleri halinde mümkün olabileceği ilişki biçimlerinin farkına varmaktır. Demokratik irade oluşturma alanı için ise buradan, üyelerin bireysel ifade beyanlarını genel iradeyi bulmaya yönelik ortak projeyi bütünleyen katkılar olarak görmeleri gerektiği sonucu çıkar.[21] Her iki durumda, –ekonomik sistem-

21 Daha fazla bilgi için karş. Axel Honneth, "Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Ein Vorschlag zur Erweiterung unseres moralischen Selbstverständnisses",

de olduğu gibi– burada da, öznelere salt bireysel olarak tanımlanmış özel niyetlerini gerçekleştirme fırsatlarını sunan, bağlılık ve karşılıklı yükümlülüklerin ise peşinen tehdit sayılacağı toplumsal alt sistemlerin söz konusu olduğuna dair liberal kurguya uymak yanlış ve kafa karıştırıcı olacaktır.[22] Yenilenmiş bir sosyalizm tam aksine her üç düzlemin, mecburiyetsiz bir diğerkâmlığın ve buna bağlı olarak toplumsal özgürlük ilişkilerinin hüküm sürdüğü eylem alanları sunduğundan hareket eder.[23] Dolayısıyla ekonomik alanda dışardan belirlenmenin [heteronomi] ve yabancılaşmış emeğin ortadan kaldırılması, bu sosyalizmi memnun etmeye yetmeyecektir. O, bunun ötesinde, diğer iki düzlemi oluşturan kişisel ilişkiler ve demokratik irade oluşumu alanlarında baskı, nüfuz ve zorlamanın üstesinden gelinemediği müddetçe modern toplumun da sahih anlamıyla *toplumsal* hale gelmeyeceğini bilir çünkü.

Yenilenmiş bir sosyalizmin neden normatif ana kavramını farklılaştırması ve bunu şimdiye dek ihmal edilmiş toplum-

---

Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur, Olivia Mitscherlich-Schönherr/ Matthias Schloßberger (der.), Berlin, 2015.

22 Yukarıda sosyalizmin sürekli bir ödevi olarak ortaya koyduğum, hâkim ekonomi kuramına dönük eleştiriyi gerekçelendirmeye devam edersek (109 no.lu dipnot), sosyalizmin aynı zamanda diğer iki düzlem olan özel ilişkiler ve siyasal irade oluşumu alanlarında toplumsal gerçekliğin üretiminde pay sahibi olan diğer baskın teorik yapılara karşı da, yani ailenin standart liberal modeline veya negatif özgürlük kavramına dayalı demokrasi kuramına da eleştiri getirmesi gerektiği sonucu çıkar. Eğer işlevsel farklılaşmanın burada güçlü biçimde Hegel'e dayanarak çizilen (normatif) gerçekliği kabul ediliyorsa, sadece ekonomi-politiğin eleştirisiyle kanaat edilemez, buna paralel olarak diğer iki kurucu alt sistemle meşgul olan ve onları kendi kavramsallaştırmalarıyla çoktan şekillendirmiş bulunan hegemonik bilgi kollarına da bir eleştiri getirmek gerekir.

23 Bu arada kurucu alanların üçe bölünüşü sadece Hegel ve Durkheim'da örtüşmez (Durkheim'a ilişkin karş: Emile Durkheim, *Physik der Sitten und der Moral. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt/M., 1999), aynı zamanda John Rawls'ın adalet teorisinin temel nesnesi haline getirdiği, toplumun "temel yapısı"na ilişkin farklılaşmayla da örtüşür, Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, s. 32.

sal alanlara taşıması gerektiğini ana hatlarıyla ortaya koymuş olsak da, nihayetinde iktisadi dönüşümlerle sınırlı olan eskimiş 'daha iyi yaşam biçimi' tasarımının yerine daha karmaşık bir yeni tasarım koymaya yetmez bu. Çünkü bu yeni tasarım, farklılaşmış alt sistemlerin toplumsal özgürlükleri artıracak daha avantajlı bir telakkisinden çok daha fazlasını kapsar, bunun ötesinde bu alt sistemlerin birbirleriyle doğru ve ölçülü uyumuna dair bir resim çizmeyi gerektirir. Sosyalizm onu taşıyan tarihsel güçlerin bilincinde olarak geleceğin yaşam biçimini tasarlama yönündeki geleneksel iddiasından vazgeçmek istemiyorsa eğer –ki bu yaşam biçimi, onu deneysel olarak gerçekleştirme isteğini uyandırmaya yetecek kadar yakındadır–, o zaman şimdi artık kabullendiği işlevsel farklılaşma varsayımı altında, toplumsal özgürlüğün farklı alanlarını uyumlandıracak yapı hakkında bir şeyler söyleyebilmelidir.

Bu zor noktada Hegel'de apaçık gördüğümüz, Marx'ın düşüncesinde de daha zayıf izlerini bulduğumuz sezgiler bize yardımcı olabilir. Hegel'in toplumsal felsefesinde işlevsel bakış açısından farklılaştırılmış toplumsal alanların yapısını nasıl düşündüğünü araştırırsak, yaşayan bir organizma imgesinden yola çıktığını gözardı etmek mümkün değildir. Çünkü her seferinde, modern toplumun işbölümlü inşasını özetleyerek tasvir ederken, bütün alt sistemlerin organik bir bütünü temellendirme yönünde amaçlı bir uyumla etkide bulundukları tasarımına dayanıyor gibidir. Toplumsal alanlar, kendilerine özgü normlarla katkılarını yaparken, birbirleriyle vücudun organları gibi bir ilişki içerisinde olmalıdırlar, hepsinin toplam katkıları toplumun yeniden üretimine dönük kuşatıcı hedefe hizmet edecektir. Böyle bir işbölümlü sürecin iç erekselliği bakımından ilk bakışta muammalı görünebilecek durumu, yani kendiliğinden eyleyen parçaların gizli gizli üstteki bütünün işleyişinden hiza almasını, bunun

yaşayan organizmaların özelliklerinin toplumsal varlıklara aktarılmasının bir sonucu olduğunu görürsek kolayca anlayabiliriz.[24] Böylesi bir örgütlenme modelinin toplumsal geçmişe ve bugüne ampirik olarak uygulanıp uygulanamayacağı sorusunu bir kenara bırakalım –zira bunun mümkün olmadığı yönünde bir dizi itiraz dile getirilecektir–,[25] yine de bu fikir normatif bir değerlendirme için güdüleyici olarak görülebilir. Buna göre, eğer iyi işleyen, iyi düzenlenmiş bir toplumsal yapıysa istenen, farklı alt sistemlerle toplumun yeniden üretiminin oluşturduğu aşkın hedef arasında öyle bir ilişki kurulmalıdır ki, bunların engelsizce gerçekleşmesi organların işbölümü modelindeki gibi bir güvenceye sahip olsun. Marx, bugüne kadarki tarihin bir zaafı olarak üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin "uyumsuzluğunun" tekrarlanıp durmasından şikayet ederken hep böyle bir fikri göz önünde tutmuş gibi görünür.[26] Çünkü böyle bir kriz teşhisi, iki alt sistem arasında dengesiz bir ilişkinin sü-

---

24 Hegel'in organizma tasavvuruna dair en iyi çalışmayı kendi hukuk felsefesinde Michael Wolff ortaya koyar. Bkz. Michael Wolff, "Hegels staatstheoretischerOrganizismus: ZumBegriff und zurMethode derHegelschen 'Staatswissenschaft'", *Hegel-Studien*, 19 (1985), s. 147-177. Burada Marx'ın Hegelci devlet öğretisinin bu yöntemsel ögesine, onu kendi yaklaşımı için üretken kılmak adına ne derece pozitif yaklaştığına dair bilgiler de bulunur: a.y., s. 149'dan itibaren. Organizma tasavvurunun Alman idealizmindeki kullanımına dair karş. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper", *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4. cilt, s. 519-622, burada: s. 579-586.

25 Organizma analojisini sistematik olarak kullanan Durkheim'a ilişkin olarak karş. Hartmann Tyrell, "Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität", *SozialeDifferenzierung*, der. Luhmann, s. 181-250.

26 Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin "Önsöz"ündeki ünlü formülasyonu şöyledir: "Gelişimlerinin belli bir seviyesinde toplumun maddi üretim güçleri, mevcut üretim ilişkileri ile veya bunun salt hukuksal ifadesinden başka bir şey olmayan, içerilerinde şimdiye dek hareket ettikleri mülkiyet ilişkileri ile çelişkiye düşerler. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişim biçimleri olmaktan, onların prangalarına dönüşürler. Ve ardından sosyal devrimler çağı başlar" (Karl Marx, "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" [1859], *Werke* [MEW], Karl Marx/Friedrich Engels, 13. cilt, Berlin, 1971, s. 5-160, burada: s. 9).

rekli yeniden üretildiği bulgusu, tersinden bakınca, krizlerden arınmış bir geleceğin, farklı işlev alanlarının "organik" bir ortak işleyişinin kavramlarıyla tarifini varsayacaktır.[27]

Organizma analojisini bu normatif bağlamda anlarsak, daha önce ana hatlarını çizdiğimiz üç özgürlük alanı arasındaki ilişkilerin uygun bir biçimde nasıl kurulacağı sorusuna yanıt bulmada ondan bir kılavuz olarak yararlanabiliriz. Yenilenmiş bir sosyalizm, görmüş olduğumuz üzere, klasik toplumsal teorinin ayrımına vardığı alt sistemler olan kişisel ilişkiler, ekonomik eylem ve demokratik irade oluşturma alanlarının her birinde gelecekte deneysel olarak gerçekleştirilmesi gereken toplumsal özgürlük potansiyellerini keşfetmek zorunda olmakla kalmaz sadece; bu farklı alanların gelecekte nasıl bir karşılıklı bağımlılık içerisinde ilişkileneceklerine dair kaba taslak, sadece yaklaşık bir tasavvura ihtiyacı vardır. Bu sorununun çözümünde Hegel ve Marx'ın da fikir jimnastiğine konu ettikleri organizma analojisinden faydalanacak olursak, eklemlere ayrılmış bir bütünün içsel erekselliğini alanlar arasındaki ilişkinin hedeflenen biçimi olarak kavrayacağımız sonucuna varabiliriz. Gelecekte üç özgürlük alanı birbirleriyle mümkün olduğunca öyle ilişkilendirilmelidirler ki, her biri mümkün olduğunca sadece kendi kurallarına göre işlesin ama hepsi zorlamasız bir uyum içerisinde tüm toplumun üstteki birliğinin istikrarlı yeniden üretimine katkıda bulunsun. Bağımsız özgürlük zeminlerinin böyle amaca dönük bir etkileşimiyle oluşturulan resim, demokratik bir yaşam tarzı tasarımının özeti olarak tanımlanabilir. Öznelerin kişisel, ekonomik ve siyasal ilişkilerinin pratik diğerkâmlığıyla kamusal varlığın ayakta kalması için gereken ödevlerin halledilmesine katkıda bulun-

27 Marx'ta organizma kurgusu için karş. Lars Hennings, *Marx, Engels und die Teilung der Arbeit: ein einführendes Lesebuch in Gesellschaftstheorie und Geschichte*, Berlin, 2012, s. 204'den itibaren.

dukları bir toplumsal birlikte yaşama modelinin, formel ve deneysel olarak hâlâ somutlaştırılmayı bekleyen yapıları öngörülüyordur burada. "Demokrasi" burada sadece eşit haklarla ve hiçbir dayatma olmadan siyasal irade oluşturma sürecine katılabilmek anlamını taşımaz; onu bütünsel bir yaşam biçimi olarak anlamak daha ziyade, bireyle toplum arasındaki dolayımın bütün merkezî duraklarında, demokratik katılımın genel yapısının her bir tekil alanın işlevsel hususiyetinde yansımasını bulduğu eşitlikçi bir katılım tecrübesini ifade eder.[28]

Bugün sosyalizmin, özgürleşmiş bir toplumun imgesi olarak gözünün önüne getirmesi gereken bu demokratik yaşam biçimi fikrinin eski sosyalist gelecek tasarımlarına göre üstünlüğü, farklı işlevsel alanların normatif öz mantıklarına uyarken, bunun uğruna tutarlı bir bütüncüllüğe dair umudundan vazgeçmek zorunda olmamasıdır. Çünkü böyle işlevsel olarak farklılaşmış bir toplumdaki yaşamın *biçiminden* bahsetmek, mantıklı kurgulanmış ve ahenkle eklemlenmiş bir düzeni varsaymak anlamına gelmelidir. Bu düzen, kendini oluşturan parçaların toplamından daha fazlasıdır; toplumsal özgürlüğün üç alanı arasındaki sınır çizgilerini, bunların bir vücudun organları gibi zorlamasız bir karşılıklılık içinde toplumun üstteki bütünlüğünün yeniden üretimini destekleyecekleri bir ustalıkla çizmektir amaçla-

28 Demokrasiyi sadece bir siyasal hükümet biçimi olarak değil, bütünsel bir yaşam biçimi olarak anlama fikri, esasen John Dewey'e dayanır. (Örnek olarak karş. John Dewey, "Democracy and Education", *The Middle Works* [1899-1924], Carbondale ve Edwardsville, 1985, 9. cilt, burada: s. 92-94; John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, s. 129). Daha sonra bu fikir, Dewey'in öğrencisi Sidney Hook tarafından ele alınmış ve takip edilmiştir. (Sidney Hook, "Democracy as aWay of Life", *Southern Review*, 4 [1938], s. 46-57; bu konuda karş. Roberto Frega, *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, 2015, s. 113-133). Burada pragmatist geleneğe katılıyorum, ancak onu işlevsel farklılaşmaya ilişkin sistematik fikirle genişleterek, toplamda kendi demokratik-ilişkisel yapılarıyla bütün bir yaşam biçimi teşkil edebilecek olan eylem alanlarını belirlemek istiyorum.

nan.[29] Bu formülasyondan hareketle kolaylıkla göreceğimiz gibi, daha iyi bir gelecek imgesi, varlığını, henüz erken dönem sosyalistlerinin devreye soktuğu eski toplumsal özgürlük fikrinin, yeniden tüm toplumu kapsayan süreçlerin daha üstteki düzlemine taşıma çabasından başka bir şeye borçlu değildir. Artık hareketin kurucu babalarının istediği gibi sadece üreticiler değil, ya da benim bu noktaya kadar düzeltme niyetiyle önerdiğim ilaveyle siyasal yurttaşlar ve ilişki kurulan başka taraflar değil, bu üç işlevsel alan da, ortak bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik olarak kendi aralarında karşılıklı bir tamamlayıcı ilişki içine girmelidirler. Yenilenmiş sosyalizmin Marksist düşünce çizgisinden ziyade Hegelci çizgiye en yakın durduğu unsur, toplumsal özgürlüğün bizzat toplumsal birimlerin referans değerine dönüştürülmesidir. Geleceğin toplumu artık üretim ilişkileriyle aşağıdan yukarıya merkezî olarak yönlendirilen bir düzen olarak tavassur edilmemeli, bağımsız fakat amaca dönük olarak birlikte etkide bulunan, her birinin mensuplarının toplumsal özgürlük içinde öteki için eylemde bulunduğu işlevsel çemberlerin organik bütünlüğü olarak görülmelidir. Yenilenmiş sosyalizmin bu hamlesi, yani toplumun yeniden üretiminin üst hedefi olarak özneler arası özgürlük alanlarının dayatmasız etkileşimi fikrinin kendisi de elbette her türlü değişimin uzağında, donmuş bir gelecek vizyonu olarak anlaşılmamalıdır. Yeni öğretinin geleceğin biçimlendirilmesine dair bütün öngörücü tasavvur ögeleri gibi bu "en üst" ana tasarım da, sadece kurumsal imkânlar çerçevesinde deneysel olarak gerçekleştirme yolları aranacak olanlara dair yön gösterecek bir oryantasyon şeması olarak görülmelidir. Farklı alanların tecrübelerine dayanan bilgiler ışığında ne-

29 Burada Michael Walzer'in liberal önerilerini, onları sosyalizm fikri için üretken kılmak için dikkate alıyorum. Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, 12/3 (1984), s. 315-330.

leri bütün katılımcıların eşit haklı bir diğerkâmlığını mümkün kılacak toplumsal koşulların ölçüsü olarak alacağımız, bu bakımdan, yeniden uygun bir ayrıştırma sanatının üst bakış açısına bırakılmalıdır. Başka bir deyişle, gözümüzün önüne getirdiğimiz bütün değişiklikler, ilgili eylem alanlarına uzun vadede demokratik yaşam biçiminin normatif kurallarıyla işleyen bir organına dönüşebilmeleri için yeterli hareket alanı bırakıp bırakmadıkları yönünden de ayrıca sınamaya tabi tutulmalıdırlar.

Yine de bu oryantasyon şemasında en az iki temel husus açıklığa kavuşturulmamıştır; bunlar aydınlatılmazsa, yenilenmiş bir sosyalizm, değişimi sağlanacak eylem biçimlerini motive etme gücünden mahrum kalacaktır. Bir kere, şimdiye kadar ana hatları çizilen demokratik yaşam biçimi, arzu edilen, deneysel yolla bulunacak değişimleri uygulamaya koyacak ve onlara sonu gelmez bir araştırma süreci içerisinde süreklilik kazandıracak yönlendirici bir merciye ne şimdi ne de gelecekte bir ihtiyaç olacakmış gibi meş'um bir izlenim veriyor görünmektedir. Çünkü burada bilinçli olarak seçilen organizma analojisi, bu değişim süreçlerini, hâkim sistem-işlevselciliğinde olduğu gibi; insanın aktif ve araştırmacı bir müdahalesini gerektirmeyen anonim ve genel bir amaca dönük faaliyetin neticesi olarak tasvir etmeye yatkındır.[30] Şimdiye dek taslağı çıkarılan oryantasyon şemasının bu bakımdan, toplumsal özgürlüğün işlevsel çemberlerinin hedeflenen etkileşimiyle ilgili, zorunlu değişim, sınırlandırma ve uyum süreçlerinin yönlendirilerek yürütülebileceği zemini görünür kılacak bir düzeltmeye ihtiyaç vardır. Ancak özeleştirel bir düşünümsellikle yönlendirici olacak böyle bir mercinin adı konduktan sonra, yenilenmiş sosyaliz-

30 Hâkim farklılaştırma teorisinin ön kabullerine dair eleştirel bir yaklaşım için karş. Uwe Schimank, "Der mangelnde Akteursbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung", *Zeitschrift für Soziologie*, 14 (1985), s. 421-434.

min, toplumsal organizmada önerdiği deneyleri uygulamaya koymak üzere öncelikle nereye etkide bulunması gerektiği belirginleşecektir. Ama bu da yetmez; şimdiye dek taslağı çizilen gelecek vizyonunda, bir demokratik yaşam biçimi fikrinin hangi toplumsal referansla bağlantılandırılacağı da belirsizdir. Bu soruyu yanıtlarken genel olarak, gereken değişim süreçlerinin sınırları içinde gerçekleştirileceği çerçeveyi, ulus-devletin çitleri arasındaki toplumun teşkil ettiğine dair, sınamasını yapmadan kullanılan bir varsayım vardır, oysa tekil devletler arasında artan karşılıklı bağımlılıklar ve bununla iç içe geçen ulus-aşırılaşma süreçleri nedeniyle bu artık akla yakın olmaktan çıkmıştır, sosyalizm de ulus-devletle ilişkisine dair eski soruyu tümüyle yeniden önüne koymak zorundadır.[31]

Mevcut iki boşluktan ilki, organizma emsalinden hareketle düşünülen, birbirinden bağımsız özgürlük alanlarının etkileşimini, aynı zamanda içerisinde aktif bir merkezin ayırt edilebileceği biçimde tasavvur etmenin nasıl mümkün olacağına dair zorlu sorunu gündeme getirir. Bu merkez, karşılıklı mutabakat oluşturma ve sınır çekmeyle ilgili zorunlu yönlendirmeleri üstlenecektir. Bu soruya verilecek yanıt, yenilenmiş bir sosyalizmin, şayet artık toplumu işlevsel olarak farklılaşmış bir yapı olarak kavrayacak, dolayısıyla aktörlerin de çok sayıda toplumsal rol içinde konumlandığını görecekse, hangi adreslere yönelmesi gerektiğine dair mühim meseleyle de bağlantılıdır. Artık yalnızca "işçiler" ve "kapitalistler" çelişkisi yoktur basitçe, onun yanı sıra aynı önemi ve çatışma dinamizmini taşıyan, âşık çiftler arasındaki, aile üyeleri arasındaki, siyasal yurttaşlar arasındaki çelişkiler vardır. Sırf referans gruplarının böylesine kaçınılmaz

31 Çok eskilere dayanan bu tartışmanın tarihiyle ilgili ayrıntılı yorumlar getiren şu metin derlemesi ile karş. Georges Haupt/Michael Lowy/Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848- 1914. Études et textes*, Paris, 1949.

olan yayılmasının yol açtığı büyük zorlukları daha anlaşılır kılmak için, klasik sosyalizmin gözüne tüm bu konular karmaşasının ne kadar basit ve açık seçik göründüğünü bir defa daha hatırlatalım. Tüm işlevsel farklılaşmaların inkârıyla, toplum baştan aşağı ekonomik alanda belirlenen bir bütünlük olarak düşünülebiliyordu, böylece proletarya sırf bundan ötürü bile teorinin tek hedef grubu olarak kalabilmişti, çünkü o geçmişte ve bugün olduğu gibi gelecekte de üretici çalışması nedeniyle toplumu biçimlendirmenin ana manivelasını elinde tutacaktı. Artık haklı nedenlerle ekonomik determinizmi bir kenara bırakıp yerine gereken temkin payıyla temel işlev alanlarının normatif kendine özgülüklerine dair ön kabulü koyarsak, görünen o ki belirleyici sayılan bir sahadaki faaliyetine dayanarak özel alanın ve siyasal eylem sisteminin gelecekteki biçimlenmesine nezaret edecek *tek* bir aktör olmayacaktır. İşlevsel özgüllüklerine dayanarak kendi sahalarındaki düzenlemeleri üstlenecek aktör gruplarının çoğul bir yapısını gözümüzün önüne getirebiliriz daha ziyade. Böylelikle, toplum teorisiyle aydınlanmış sosyalizmimiz merkezî bir muhatabını yitirme tehdidi altındadır. Farklı ve bir anlamda alana özgü mesajları tamamen farklı hedef gruplara iletmek zorunda olmanın sıkıntısından çıkış yolu, görünen o ki, şimdi artık varsaydığımız kendine özgü yasallıkların-düzenlerin ortasında olası bir yönlendirici merkezin nasıl olabileceğine dair daha önce sorduğumuz soruya olumlu bir yanıt verebilirsek bulunabilecektir ancak. Ancak o vakit, bu merkezde eyleyen özneler, yenilenen sosyalizmin demokratik bir yaşam biçimi görüşüyle etki etmeye ve deneysel keşifleri için motivasyon sağlamaya çalışacağı kolektif olarak iş görebilecektir.

Bu noktada, karmaşık bir toplumda hangi toplumsal organın, arzu edilir görülen büyüme sürecinin düşünümsel yönlendiricisi olabileceği sorusunu ilk kez sistematik olarak ko-

yan John Dewey'in önerileri bize bir kez daha yardımcı olabilecektir.[32] Farklı bir zihinsel ortamda benzer düşünceleri ondan önce Emile Durkheim'da[33] bulabiliriz, sonra Jürgen Habermas kendisinden önce geliştirilmiş önerilerle bağlantı kurarak aynı sorunsalı enerjik biçimde ele almıştır.[34] John Dewey'in, taslağı çizilen soruna getirdiği çözüm artık pragmatizmin kamu malına dönüşmüştür ve daha önce bahsettiğim, toplumsallık düzleminde bir yenilenme için atıl kalmış potansiyelin ancak bütün katılımcılar arasında mümkün olduğunca engelsiz iletişimin sağlanmasıyla keşfedilebileceği fikrinin devamı olarak anlaşılabilir.[35] Şimdi bu fikri, işlevsel olarak bölümlenmiş toplumda entegre edici yönlendirme görevini hangi mercinin üstleneceği sorusunu sormak üzere izlemeye devam edersek; bunun için öngöreceğimiz cevabın, bütün tarafların olabildiğince baskısız ve engelsiz katılabileceği bir kurumsal "kamuoyu" organı olacağı açıktır. Zira buradaki etkileşim, kulak verilen kanaatlerin ve onlar üzerinden edinilen bakış açılarının çokluğu sayesinde, gerek tekil alanlara gerekse onların uyumuna ilişkin sorunların hızla farkına varmayı ve duruma uygun olarak yeniden uyarlamaya dönük yeterince çözüm önerisini sınamayı mümkün kılacaktır. Bunu şimdiye dek kullandığım organizmacı dile çevirmek gerekirse, Dewey'in düşünce çizgisinden çıkan sonuç, toplumsal eylem sistemleri arasında amaca dönük bü-

32 Karş. Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, a.g.y.

33 Durkheim, *Physik der Sitten und der Moral*, a.g.y., s. 115'den itibaren.

34 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [1962], Neuwied/Berlin, 1971. [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora – Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015 (13. Baskı)]. Gerçi Dewey'in "işlevselci" tasarımı ile Habermas'ın "kurumsalcı" tasarımı (ve Hannah Arendt'inki) arasında öncelikle ciddi farklar vardır, ancak bu farklar, ikinci teorinin kamuoyunu sadece sivil toplumun aracı olarak anlama derecesi yükseldikçe kapanır. (Habermas, *Faktizität und Geltung*, VIII. Bölüm).

35 Yukarıya bkz., s. 86'dan.

tünsel bir süreci düşünümsel oyarak yönlendirme görevinin, demokratik irade oluşumunu kurumsal bir çerçeveye oturtacak olan sistem tarafından yerine getirileceğidir. Birbirini işlevsel olarak bütünleyen özgürlük alanlarının hedeflenen bu etkileşiminde demokratik eylem alanı *prima inter pares* [eşitler arasında birinci] olarak ön plana çıkar, çünkü burası toplumsal ortak yaşamın her köşesindeki çarpıklıkların herkesin işitebileceği biçimde dillendirilebileceği ve böylelikle birlikte çözülecek bir ödeve dönüştürülebileceği yegâne yerdir. Siyasal kamuoyunun bu epistemik öncü rolüne[36] bir de, yasa koyucu üzerindeki meşruiyet kazandırıcı etkisi sayesinde akla yakın görünen çözümleri bağlayıcı hukuka aktarma gücüne sadece onun sahip olduğu eklenirse, kendisine düşen yönlendirici işleve dair bir şüphe kalmayacaktır. Karşılıklı fikir alışverişinde bulunan yurttaşların teşkil ettiği demokratik kamuoyu, bağımsız özgürlük alanlarının işbölümlü etkileşimi içinde, bütünsel organik yapının amaca uygunluğuna nezare etme ve onun içsel kurulumunu gerektiğinde düzeltme rolünü üstlenir. İşlevsel farklılaşmanın şimdiye dek kendiliğinden işliyor görünen nasıl'ı, böylelikle kendisi de demokratik irade oluşumunun nesnesine dönüşecektir.[37] Yaşayan bir organizma içerisinde içsel bir yapı planı sayesinde kendiliğinden işleyen, birbirine bağımlı organların karşılıklı birbirini destekleyen etkileşiminin sağladığı olgunlaşma, demokratik yaşam süreci içerisinde bizzat bu sürecin taşıyıcıları tarafından üstlenilecektir. Bunu yaparken, yarattıkları kamusal fikir alışverişi aygıtının yardımıyla, kendi eylem bütünlerinin tortulaşmış sonuçlarını düzeltebileceklerdir.

---

36 Demokratik kamuoyu içerisinde oluşan ve kendilerini burada ifade eden hareketlerin epistemolojik rolüne dair karş. Elizabeth Anderson, "The Epistemology of Democracy", *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 3/1 (2006), s. 8-22.

37 Bu perspektife dair bkz. Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M., 1992, 4.3. Bölüm.

Bir demokratik yaşam biçimi fikrinin olanca kapsamıyla ortaya koyduğu perspektif, yenilenmiş sosyalizmin geçmişte zaten girişmiş olduğu toplumsal özgürlüklerimizi genişletme yolunda, deneysel arayışlar yardımıyla yürümeye devam etme çağrısına kimi muhatap alması gerektiği sorusuna da yanıt verecektir. Bu muhatap, demokratik kamuoyunda bir araya gelmiş yurttaşlardan başkası olamaz. Onlar, değiştirici eylemi cesaretlendirerek tüm merkezî toplumsal alanlarda zorlamasız bir diğerkâmlığın gerçekleştirilmesinin önündeki mevcut engel ve sınırlandırmaların ihtiyatlı bir biçimde ortadan kaldırılması için kazanılmalıdırlar. İster sanayi proletaryası ister yoksullaşmış beyaz yakalılar olsun, belirli bir toplumsal sınıf ya da herhangi bir toplumsal hareket bugün sosyalizmin asli muhatap grubu olarak görülemez. Onun yapması gereken daha ziyade, demokratik etkileşimin devlet öncesi alanında, çeşitli toplumsal alanlarda toplumsal özgürlüğün kısıtlanması belirtilerinin sinyallerini veren çarpıklıklara, ayrımcılıklara ve tahakküme ilişkin şikayetlere kulağını açık tutanların bütününü kapsayan bir çemberе etki etmeye çalışmaktır. Daha önce değindiğimiz üzere,[38] toplumsal konumlara sabitlenerek birilerini devrimin hazır kuvveti saymaya dönük her türlü kabulün iskambilden yapılma ev gibi çökmesinden sonra, yenilenmiş bir sosyalizmde, toplumsal sınıflar veya hareketler artık müstakbel başarıların garantörü sayılamayacaklardır. Dahası, sosyalizmin bu tür kolektif öznelerin dünya-tarihsel görevlerine ilişkin inancı bütünüyle, yine daha önce de belirtildiği gibi, kurumsal kazanımlarda ifade bulan bir ilerleme çizgisini izleyerek, keyfî kesintilere tahammül etmeyen, dolayısıyla gelecekte de devamlılık taşıyacak bir güvenle ikame edilmelidir. Toplumsal bileşiminin sürekli değişmesi, mensuplarıyla ilgili sınırların muğlaklığı ve genel olarak çok akışkan ve kırılgan

38 Yukarı bkz. s. 101'den.

bir yapıya sahip olması nedeniyle kolektif bir öznellikten yoksun bulunan demokratik kamuoyunun bugün sosyalizm tarafından muhatap olarak görülmesi o zaman bir dezavantaj değil bilakis avantaj olacaktır. Çünkü tam da bu açıklık, farklı konu ve perspektiflere dönük canlı dikkat, özgürlük kısıtlamalarına dair toplumsal yapının her köşesinden gelebilecek şikayetlere kulak vererek, pratik olarak sürdürülmesi gereken bir ilerleme tarihinin tarihsel anlatısını teraziye vurmanın güvencesidir. Bundan böyle kamusal alanda bir araya gelen yurttaşları kendi mesajlarının muhatabı olarak görmek, sosyalizmin peşin ve sabit bir taşıyıcısının bulunduğu ilüzyonunu kesin olarak bir kenara bırakmak anlamına gelmez sadece. Bunun ötesinde her şeyden önce "toplumsal özgürlük" normatif fikriyle günümüz toplumunun bütün sistemlerindeki özgürleşme çabalarının siyasal temsiline talip olmak anlamına gelir. Eğer sosyalizm bugün artık sadece ekonomik alanda dışsal belirlenim ve yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını değil, onun yanı sıra kişisel ilişkilerde ve demokratik irade oluşumunda baskı, tahakküm ve zorlamanın aşılmasını da amaçlıyorsa, normatif hedefi için beraber mücadele edeceği ortakları sadece siyasal kamuoyu arenalarında bulabilecektir. Çünkü sadece orada, toplum üyeleri, onları doğrudan kendi çıkarlarıyla ilgili olmayan konulardaki iyileşmeler için de mücadele etmeye muktedir kılan rollere bürünürler. Bu bakımdan bugünkü sosyalizm artık öncelikle siyasal yurttaşların meselesidir, ücretli çalışanların değil – her ne kadar, gelecekte tekrar tekrar mücadelesi verilmesi gereken şeyler onların da meselesi olsa bile.

Geriye kalıyor, sosyalizmin ulusal toplum düzleminde mi, yoksa temelden enternasyonalist bir proje olarak mı anlaşılması gerektiğine dair, işçi hareketinin tarihinin derinliklerine kadar uzanan zor soru. Buna yanıt vermek, ulus-devlet sınırlarının halihazırda artan akışkanlığı çerçevesinde görün-

düğünden bile daha zordur. Bir yandan her şey, sosyalizmi peşinen ancak ulusal-devlet sınırlarının ötesinde hayat bulabilecek bir siyasal tasarım olarak anlamaya –her halükârda hareketin 19. yüzyıldaki başlangıç döneminden daha fazla– elverişlidir. Çünkü farklı eylem alanlarının normatif düzenlemesi artık tekil devletlerin "hükümran" denetiminden o derece çıkmıştır ki, sosyalizmin bu alanlarda önüne koyduğu iyileştirmelerin yalnızca bir ülkede uygulanması, hiç başarı vaat eder görünmemektedir. Kapitalist ekonomik sistemin uzun zamandır, ulus-devletlerin karşısında yeterli denetim gücüne sahip olamayacağı kadar sıkı örgülü bir uluslararası ağ oluşturmuş ve işleyiş itibarıyla bütünleşmiş olduğunu göz önüne alın, yeter. Sosyalist öğretinin yapması gereken, devletlerin giderek artan karşılıklı bağımlılık eğilimine ayak uydurarak, toplumsal özgürlüklerin genişletilmesi imkânlarını ileri iten deneylerini, artık devlet sınırlarının dikkate alınmadığı bir düzleme taşımaktır. Biraz önce gördüğümüz üzere bu tür deneysel keşiflere dönük inisiyatifler daima bir şekilde demokratik kamuoyundan yola çıkmak zorunda olduklarından, bunların da tez zamanda olabildiğince geniş kapsamlı bir ulusaşırılaşmaya ihtiyacı vardır; uluslararası düzlemde eyleyen karşı güçlere ancak böyle kafa tutulabilir. Ama bunların hepsi teoride söylemesi kolay, pratikte uygulanması zor şeyler olmakla kalmaz;[39] bunun ötesinde, bir "dünya toplumu" lafzının kabul edebileceğinden çok daha fazla eşzamansızlık içeren toplumsal gerçeklikle de tastamam örtüşmemektedir.[40]

---

39 Zorluklara ilişkin karş. Kate Nash (der.), *Transnationalizing the Public Sphere*, Cambridge, 2014.

40 Bu konuda okumaya değer bir eser için bkz. Forschungsgruppe Weltgesellschaft, "Weltgesellschaft: Identifizierung eines 'Phantoms'", *Politische Vierteljahresschrift*, 37/1 (1996), s. 5-26; Lothar Brock/Mathias Albert, "Entgrenzung der Staatenwelt. Zur Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen", *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 2/2 (1995), s. 259-285.

Zorluklar, daha önce farklılaşmış olan eylem alanlarının, farklı derecelerde globalleşme eğilimleriyle, artık ulus-devletten bağımsız bir düzenlemeye tabi olduğuna açıklık kazandırma noktasında ortaya çıkar. Bugünkü ekonomik sistemin büyük ölçüde "dünya toplumu" ölçeğinde denetlenen ve düzenlenen bir alan teşkil etmesine karşılık, içsel yapıları geniş ölçüde bir ülkenin veya ülkeleri aşan kültür çevrelerinin normatif ve hukuki-politik koşullarınca şekillenen aile, mahrem ilişkiler ve dostluk alanları için bu geçerli değildir. Eşcinsel evliliği, Avrupa'da meşru ve yasal olarak izin verilen bir karar olmaya başlamışken, başka bölgelerde hâkim gelenekler nedeniyle tasavvur edilebilir olmaktan uzaktır. İkinci sorun, yenilenmiş sosyalizmin öncüllerinin aksine dikkate aldığı, işlevsel olarak farklılaşmış toplumsal düzenlerin büyük ölçüde anayasa ve temel haklarla güvencelenmeye ihtiyaç duymalarıdır; mensuplarına farklı roller arasında dayatmasız gidip gelme imkânını ancak böyle sağlayabilirler. Bu tür anayasal-hukuksal düzenlemeler, bu bakımdan hâlâ hükümran olan tekil hukuk devletlerince ortaya konup güvence altına alınmaya devam ettiği sürece, toplumsal farklılaşma süreçlerini ulusal toplumlara bağlı olarak düşünmekten tamamen vazgeçmek uygun olmayacaktır.[41] Ulrich Beck tarafından dile getirilen, toplum teorisini bundan böyle "metodolojik olarak" sadece kozmopolit kategorilerle düşünme talebi[42] bu bakımdan fazlasıyla acelecidir, zira toplumsal gerçekliğimizin geniş alanlarının hâlâ ne kadar güçlü biçimde sadece ulusal düzeyde geçerli kurallar silsilelerince belirlendiğini dikkate almaz. Sosyalizmi yenileme çabasının bu noktada karşı karşıya bulunduğu üçüncü zorluk, artan

41 Tyrell, "Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung", *a.g.e.*, s. 187.

42 Ulrich Beck/Edgar Grande, "Jenseits des methodologischen Nationalismus: Außereuropäische und europäische Variationen der Zweiten Moderne", *Soziale Welt*, 61 (2010), s. 187-216.

uluslararasılaşma vakıasıyla bunun toplumsal bilinci arasında bir zamansal boşluk olmasından kaynaklanır. Tekil eylem alanlarının normatif kuralları bugün artan biçimde ulusaşırı düzlemde belirleniyor olsa da, geniş toplum kesimleri hâlâ "kendi" ulus-devletsel örgütlerinden bu tür kuralları demokratik avantajlarla uygulamalarını ve değiştirmelerini beklemektedirler. Kamuoyunun bu şekilde geriden gelişi, yalnızca gerçeklik algısında bir eksiliğe veya sıklıkla dile getirildiği üzere günlük yaşam bilincinin putlaşmasına bağlanırsa, kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. Bu daha ziyade, insanların yakın çevrelerindeki önemli neticeler doğuracak süreçleri hesap sorabilecekleri veya müdahaleci eylemde bulunmaya sevk edebilecekleri, herkesçe görülür mercilere isnat etme yönündeki politik-pratik ihtiyaçlarının bir ifadesi olarak yorumlanmalıdır. Fakat bu eşzamansızlık, yani fiili gelişmeyle onun kamusal algılanışı arasındaki boşluk, doğru yorumu ne olursa olsun, yenilenmiş bir sosyalizmin niyetleri açısından her halükârda zor aşılır bir engel teşkil eder. Çünkü bir yandan yurttaşların "arkadan gelen" bilinçlerinin üzerinden atlanamaz, zira onların ilgi ve gönüllerini normatif proje için kazanmak lazımdır, diğer yandan devletin hükümranlık kaybının gerçek boyutları, olabildiğince çabuk kamusal destek sağlamak adına yok sayılamaz – bir yanda öncülülük ve elitizm, diğer yanda popülizm tehdidi vardır.

Bütün bu eş zamansızlıklar bir kez daha, bugün sosyalizmi başından itibaren ve hiçbir ayrıştırmaya gitmeksizin "enternasyonalist" bir proje olarak kavramanın ne derece temkinden yoksun ve aceleci olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Şüphesiz onun çabası, demokratik bir yaşam biçimi yaratma hedefi çerçevesinde dünya çapında deneysel arayışları desteklemekten başka bir şey için değildir. Bütün ülkelerde kişisel ilişkiler, ekonomik eylem ve siyasal irade oluşumunun farklı alanlarında dayatmasız ve eşit haklı bir diğerkâmlığı gelişti-

recek denemeler onun manevî himayesi altında yürütülmelidir imkân ölçüsünde, hedef daha sonra bunların kendi aralarında bir yaşam biçiminin organik bütünlüğünü oluşturmak üzere birbirlerini tamamlamalarıdır. Bu normatif anlamıyla sosyalizm "kozmopolit" veya "enternasyonalist" bir girişimdir – zaten başka türlü olabilir miydi? Fransız İhtilali'nin yerleştirdiği özgürlük-eşitlik-kardeşlik ilkelerini liberal gerçekleşme biçimlerinin ötesine taşıma ve böylece toplumun gerçekten "toplumsal" olmasını sağlama çağrısını, yalnızca Avrupa veya iktisaden gelişmiş bölgelerin yurttaşlarına değil, bütün ülkelerin sakinlerine yöneltmelidir. Toplumsal özgürlüklerimizi genişletmek için çok farklı yerlerde gerçekleştirilen deneyler arasındaki manevi ve zihinsel bağı bu bakış açısı oluşturursa eğer, sosyalizmin sadece normatif olarak anlaşılan bir enternasyonalizmden çok daha fazlası olması gerekecektir. Kendisini dünyayı saran bir örgütsel ağ olarak kavrayabilmelidir; bu ağ içerisinde yerel düzeyde uygulanan projeler birbirini bütünleyecek, nerede olursa olsun toplumsal politikayı geliştiren çabalar birbirine destek çıkacaktır. Tek bir formüle dökecek olursak, bu tür bir sosyalist enternasyonalizmin kuralı, bir bölgedeki deneysel müdahalelerin daima aynı zamanda başka bölgelerde gerçekleştirilen deneylerin başarı perspektifini yükseltebilmesi gerektiğidir. Bu karşılıklı bağımlılıklar, bu müdahalelerin ancak dünya çapında test edilebilir olmasını sağlayacak derecede artarsa (Thomas Piketty tarafından önerilen, sürdürülebilir yeniden bölüşüm için sermaye vergisi gibi),[43] tüm devlet yapılarındaki siyasal karar alıcıları koordine eylemlerle eş zamanlı etkileyebilmek için gereken görece yüksek gayrete gerçekten değecektir. Öte yandan her ikisi de, yani hem karşılıklı bütünleme, hem de başlangıçta sadece yerelliğe bağlı deneylerin dünyayı saran ağı, global çapta faaliyet gösteren bir örgütsel merke-

43 Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, 14. Bölüm.

zin varlığını gerektirir. Bu merkez Uluslararası Af Örgütü veya Greenpeace modellerine benzer şekilde mümkün olabildiğince çok ülkedeki temsilcilikleri üzerinden gerekli koordinasyon işini üstlenmelidir. Bu bakımdan günümüzde sosyalizm bir hareket olarak devletler düzenindeki değişen ilişkilere ayak uydurmak istiyorsa, global çapta başarılı hükümet dışı örgüt örneklerini takip etmeli ve kendini toplumsal özgürlüklerin gerçekleştirilmesi ahlâki talebinin, uluslararası ağa sahip temsil organı olarak örgütlemelidir.

Bütün ülkelerin sınırlarını aşan bir örgütsel eklemlenme düzleminin altında sosyalizm elbette bir siyasal kamuoyunun oluşumuna elverecek yeterli kültürel ve hukuki ortaklıkları olan coğrafi mekânlardaki köklerini sulamaya devam etmelidir. Eğer özellikle ve her şeyden önce, toplumsal çarpıklıkların giderilmesi için kamusal alanda harekete geçen yurttaşlar çevresini etkilemeye çalışacaksa, bunu ancak normatif hassasiyetlerin ve dikkatlerin, bireylerin yakınsayan sorun algılamaları nedeniyle ortak eyleme hazır olacakları biçimde kesiştiği bir ortamda yapabilecektir. Bu kamuoylarının hâlâ bir ulusal toplum karakterine mi sahip oldukları yoksa ulusaşırı bir yapının ilk izlerini mi taşıdıkları, ikincil bir konudur. Her durumda belirleyici olan, olası muhatapların normatif hassasiyetlerinin, toplumsal özgürlüklerin gerçekleştirilmesinde çözülmemiş sorunları müşterek bir meydan okuma olarak algılayabilmelerine yetecek kadar kesişmesidir. Sosyalizm, global karşılıklı bağımlılıklar çerçevesinde tüm dünyayı saran bir eklemlenme ve örgütlenme biçimi kazanma zorunluluğu baki kalmak üzere; pratik politik seferberlik amacını yerine getirebilmek için öncelikle daima olay yerinde olmalı, kolektif eylemin bütünsel olarak anlamlandırılabilen ve hâkim olunabilen bir sahada yürütülebildiği yerel düzeyde faal olmalıdır. O noktadan itibaren katılan herkesi, mevcut toplumsal düzende daha güçlü bir di-

gerkâmlığın ve bu sayede gelecekte toplumsal özgürlüklerin gerçekleşebilmesinin potansiyellerini ortaya çıkartacak bir etik projeye kazanmak için çalışmaya başlamalıdır.

Sosyalizmin uluslararası bir ağ örme zorunluluğu ile yerel geleneklere çapa atma gereği arasındaki gerilim, onu günümüzde aynı anda iki farklı tasarımla ortaya çıkmak zorunda bırakmıştır. John Rawls'ın ünlü ayrımını tadil ederek[44] belki şöyle diyebiliriz: Sosyalizm toplumsal özgürlüğün dünya çapındaki mümessilliği işlevini sadece bir siyasal doktrin biçimi içinde üstlenebilirken, yerel düzeyde kök salmış somut kamuoylarını seferber etme gücüne ancak bir bölgenin kültürel koşullarına eklemlenen etik-yoğun bir öğreti biçimiyle erişebilir. Şayet sosyalizm birinci vazifesini, tüm yerküreye saçılmış yaşam-dünyasal töreler arasındaki mücadelelerin entelektüel rabıtası olmakla kavramlaştıracaksa ve o mücadelelerin toplumsal özgürlüğün seyreltilmiş ilkeleriyle bağdaşırlığını görünür kılmak amacıyla üstleniyorsa bu rolü; o zaman yerel düzeydeki toplumsal deneylerin fikir babası olarak yerine getirdiği ikinci vazifesinde yeniden kapsamlı ve kültürel olarak doygun bir "küresel kurama" (Rawls) geri dönmelidir ki, yalnızca akılları değil kalpleri de kazanabilsin. Şöyle de denebilir: Sosyalizm bugün dışarıya, yani şimdilerde "dünya kamuoyu" olarak adlandırılan şeye karşı sadece ahlâki açıdan yansızlaştırılmış "siyasi" bir öğreti olarak sahne alabilecekken; içeriyi, kendi somut muhataplarını ancak yaşam dünyalarına dair ayrıntıya inen, anlam üreten bir teori suretinde etkileyebilir.[45]

---

44 Karş. John Rawls, "Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch", *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, John Rawls (haz.), Frankfurt/M., 1992, s. 255-292.

45 John Rawls'ın dilini kullanırsak "global teori" olarak sosyalizm yine de, diğer "global teoriler"den farklı olarak "akılcı çoğulculuk" koşulları altında "kapsayıcı bir uzlaşı"nın kuramsal platformu olabilme umudu için ikna edici nedenlere sahiptir.

Sosyalizm içe dönük seferberlik misyonunda yaşam-dünyasal töreleri kırıp dışarıya açmak ve onları dışsal meselelere ahlâken duyarlı kılmak için ne denli kararlılıkla bastırabilirse, tek ve aynı fikrin iki farklı görünümü arasındaki bu makası o kadar kolay kapatabilecektir. Sosyalizmin bugün toplumsal özgürlükleri teşvik etmek üzere etkilemeye çalıştığı bölgesel kamuoylarından hiçbiri artık çevrelerinden ve dünyanın diğer bölgelerinden, kendi sınırları içerisinde onların ihtiyaçlarını ve taleplerini algılamayacak kadar yalıtılmış değildir; bu nedenle ortak gündeme gelen meydan okumaların içsel çözümünde bu dışsal taleplerin ne şekilde hesaba katılabileceği meselesini hiçbiri bir kenara bırakamaz. Bugün sosyalizmin kolektif muhataplarının hepsi öyle bir ahlâki ulusaşırılaşmanın çekimine kapılmışlardır ki, başka kolektif grupların onlara yönelttiği taleplere daha fazla kapalı kalamazlar. Sosyalizmin iki teorik kolu arasındaki mesafeyi gitgide kısaltabilmek için dayanması gereken, günümüzün gelişme eğilimidir bu. İçeriden doğru, yani her bir kamuoyunu toplumsal özgürlüklerin deneysel olarak genişletilmesi için kazanma çabasında, bugüne dek dışarıda bırakılmış bütün grupların seslerini güçlü ve açıkça duyulur hale getirmelidir ki, bundan sonra onların meseleleri uygun çözümler aranırken dikkate alınsın. Özgürlüğün genişletilmesinin gelecekteki imkânlarına dair özgün, şimdi ve burada müştereken yürütülen arayışa ötekini de dahil etmekte ne kadar başarılı olursa, sosyalizmin iki kuramsal suretini şimdiye dek birbirinden ayıran mesafe o kadar kısalacaktır. Çünkü yerel arayış süreçlerine dahil edilen her bir "dışarıdan" sesle, araştırıcı bir kamuoyunun üyeleri sayılabilecek olanların ve böylelikle etik yüklü kapsamlı doktrinin muhataplarının kümesi genişler. Yereli yurt edinmiş kamuoylarının kendi içlerinden kabuklarının çatlatılması yoluyla, sosyalizmin iki tarzı arasındaki boşluğun –artık gözlerinin önünde sadece tek bir

muhatap olacağına göre–, ikisinin sahiden tamamen çakışacağı kadar kapatılıp kapatılamayacağı sorusu, yanıtı bugünden verilemeyecek sorular arasındadır. Buna da yine sadece toplumsal özgürlükler fikrinin kılavuzluğunda girişilen deneylerle yanıt bulunabilir; bu deneylerle belirsiz bir geleceği adım adım sınırlandırmaya çalışarak, o geleceği adım adım yoklaya yoklaya kendimizin kılabiliriz.

* * *

Bu geleceğe uzanan akıl yürütmelerle, sosyalizmi, kökleri 19. yüzyıla uzanan düşünsel kabuğunun tortularından arındırarak, günümüze uygun bir surete büründürme denememin sonuna varmış bulunuyorum. Özgürlük, eşitlik ve dayanışmayı birbirleriyle ahenklendirerek liberalizmi kendi içinden aşmaya dönük temel normatif meseleyi bugünden ikna edici bir çerçeveye oturtmak için teorik temeli oluşturmadan evvel, birçok yan yola girmemiz, çok sayıda düşünsel gelenekten bir şeyler ödünç almamız zaruriydi. Sadece devrimci bir özne olarak proletarya fikrine nihai olarak veda etmek, kurucu babaların tarih anlayışlarının yerine bir tarihsel deneyselciliği koymak ve toplumsal özgürlük ana fikrini toplumsal farklılaşmanın koşullarına uyarlamak yetmezdi; bu yeniden yapılandırmalar çerçevesinde her şeyden önce toplumun ekonomik olarak idare edildiğini varsayan eski görüşü bir demokratik yaşam biçimi fikriyle yenilemek gerekmekteydi. Öngörülen bu revizyonların toplamında sosyalizm, muhakkak eski taraftarlarının birçoğunun, ana davası ve teorik itkisiyle ilgili bir zamanki algıları itibarıyla onu artık tanıyamayacakları bir görünüm kazanır. Kapitalizmin kendi kendini yok etmeye dönük içkin bir eğilimi olduğuna dair güven mazi olmuş görünmektedir, bununla birlikte kapitalizmin kendi yarattığı bir sınıfın her daim yeninin tohumunu içinde taşıdığına dair umut da öyle. Her ha-

lükârda benim revizyon önerilerime bu hayal kırıklıklarından hareketle şüpheyle yaklaşanların, kanlarının kaynadığı ilüzyonlara asabi bir bağlılıkla tutunarak, kendi projelerini gelecekteki gerçekleştirilebilirliğine dair temellendirilmiş umutlarla yeniden teçhiz etmeyi sağlayacak belki son şansı ellerinden kaçırıp kaçırmadıkları sorusundan rahatsızlık duymamaları gerekir. Mevcut düzenin gelecekteki değiştirilebilirliğine dair umudu herhangi bir sınıfın eylem gücü yerine, gerçekleşmesinde iki yüz yıldır sosyalizmin başı çektiği toplumsal ilerlemenin ileriyi gösteren rotasına bağlamak bugün çok daha gerçekçi olacaktır. Sadece üretim ilişkilerinde değil, kişisel ilişkilerde ve siyasi katılma imkânlarında özgürlüklerin genişletilmesinin ahlâki savunuculuğuna soyunmak da günümüzün değişen çatışma bilincine çok daha uygun düşecektir.

Açıklamalarımda taslağını çizdiğim üzere toplumsal özgürlük düşüncesi modern toplumun üç kurucu alanına da taşınabilirse, yani sadece ekonomik alanda değil, siyasi irade oluşumu ve kişisel ilişkiler alanlarında da üretken kılınırsa, sosyalizmin bugün kendine has görüşleriyle ne için mücadele ettiğinin resmi ancak o zaman bütün genişliğiyle görülecektir. Yenilenmiş sosyalizm, liberal demokratik nizam altındaki kapitalizm içerisinde, toplumsal bağımlılıkları ve dışlamaları adım adım aşma yönündeki tarihsel eğilimi temsil eder. Her zaman ve her yerde, mevcut koşullar altında vaat edilen özgürlük, eşitlik ve dayanışma uyumunun gerçekleşmesinin henüz mümkün olmadığını göstererek yapar bunu. Sosyalist anlayışa göre bunun için bütün merkezî eylem alanlarında toplum üyelerinin mecburiyetsiz olarak birbirleri yararına faaliyette bulunabilecekleri kurumsal koşulları yaratacak bir dönüşüm gerekir. Böylesi bir sosyalizm ekonomik alanda dışsal belirlenme ve yabancılaşmış çalışmanın ortadan kaldırılması perspektifiyle yetinemez, çünkü bi-

lir ki, diğer iki alanda yani kişisel ilişkilerde ve demokratik irade oluşumunda baskı, nüfuz ve zorlama oldukça modern toplum sahih anlamıyla toplumsal olamayacaktır. Temelden değişmiş bu sosyalizm, bu nedenle kurucu babalarının kuramsal öz kavrayışlarına nazaran aynı anda hem daha fazlasını hem de daha azını ister. Bir yandan, daha iyi bir gelecek vizyonlarıyla ilgili kendini ekonomik eylemi uygun tedbirlerle toplumsallaştırmaya dönük ekonomi politik tasarımla sınırlandıramaz, çünkü artık aile ve sevgi ilişkilerinde de, kamusal irade oluşturma süreçlerindeki gibi toplumsal özgürlük koşullarının devreye sokulması gerektiğini öğrenmiştir. Diğer yandan, atalarından farklı olarak artık birtakım tarihsel yasallıkların bilgisine dayanamaz, bu nedenle farklı alanlarda ne yapacağını her seferinde yeni baştan deneysel keşifler ve buna bağlı olarak değiştirdiği bilgilerle tecrübe etmesi gerekecektir.

Amaç ve araçların sürekli yeniden uyarlanmasına rağmen böyle yenilenmiş bir sosyalizmin gözünü dikmeye devam etmesi gereken yer, halihazırda başarılmış reformların tarihsel izinde geriye bakarak bulduğu cesaretle yüzünü döneceği yön, bireysel özgürlüğün dayanışma aleyhine değil onun sayesinde gerçekleştiği bir toplumsal yaşam biçimidir. Bu hedefle ilgili, bütün toplumsal özgürlüklerin kendi işlevlerine bağlı farklılıklarıyla dayatmasız bir etkileşiminden daha iyi bir resim çizemiyorum neticede. Ancak her bir toplum üyesi bir başkasıyla paylaştığı fiziki ve duygusal yakınlık, ekonomik bağımsızlık ve siyasal kendi kaderini tayin ihtiyaçlarını giderirken ilişki içinde olduğu diğer insanların katkı ve desteğine güvenebilir hale gelmişse, toplumumuz artık kelimenin tam manasıyla 'toplumsal' olmuş demektir.

Adorno, Theodor W. 21, 66
Albert, Mathias 132
Anderson, Benedict 45
Anderson, Elizabeth 129
Anderson, Perry 46
Archard, David 31
Arendt, Hannah 128

Bahl, Friederike 99
Beauvoir, Simone de 112
Bebel, August 114
Beck, Ulrich 133
Beckert, Jens 94
Bell, Daniel 59
Berlin, Isaiah 37
Bernstein, Eduard 54
Blanc, Louis 26, 27, 51, 55, 56, 63, 69, 105
Blanqui, Auguste 51
Bloch, Ernst 14
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 121
Bonß,Wolfgang 59
Bourdieu, Pierre 16
Brock, Lothar 132
Brudney, Daniel 31, 33, 34, 46
Brunner, Otto 19
Bucharin, Nikolai 66

Castoriadis, Cornelius 57, 60, 61, 64, 74
Cohen, Gerald A. 61, 65, 117
Cohen, Jean L. 57
Cohen, Joshua 74
Cole, Georges D.H. 22, 24, 26, 27, 50, 62, 63, 89
Colliot-Thélène, Catherine 53
Condorcet, Marquis de 62, 63
Conze,Werner 19
Cowie, Jefferson 61

Deborin, Abram 66
Dewey, John 23, 67, 82-89, 91, 95, 123, 128
Dosse, François 61
Droz, Jacques 22, 24, 25, 50, 51, 55
Durkheim, Emile 9, 23, 27, 117, 119, 121, 128
Dylan, Bob 61

Elson, Diane 96
Engels, Friedrich 16, 31, 51, 58, 64, 79, 107, 110, 112, 121, 122
Etzioni, Amitai 92

Festl, Michael 96, 97, 99
Feuerbach, Ludwig 30, 32

Fourier, Charles 20-23, 25, 51
Frega, Roberto 123
Fröbel, Julius 111
Fromm, Erich 59

Gambetta, Léon 111
Gay, Peter 69
Gerhard, Ute 113
Good, James A. 86
Grande, Edgar 133
Groh, Dieter 66
Grotius, Hugo 19
Gorz, André 61
Grünberg, Carl 20
Gustafsson, Bo 54

Habermas, Jürgen 46, 74, 109, 111, 128
Hamilton, Lawrence A. 37
Hardt, Michael 61
Haug,Wolfgang Fritz 116
Haupt, Georges 126
Hayek, Friedrich August von 38
Hegel, G.F.W. 30, 31, 37-39, 51, 52, 54, 55, 63, 64, 79, 81, 83, 85-89, 99, 107, 119-121, 122, 124
Heimann, Eduard 48, 76
Holz, Hans Heinz 21
Hennings, Lars 122
Herzog, Lisa 26, 81, 82, 94
Hindrichs, Gunnar 39
Hirschman, Albert O. 92, 93
Hobbes, Thomas 106
Holmes, Stephen 107
Hook, Sidney 123
Horkheimer, Max 59
Hume, David 106

Jaeggi, Rahel 31, 53, 57, 86
Jay, Martin 46
Joas, Hans 129

Kambartel, Friedrich 93, 94
Kant, Immanuel 36, 37, 100
Kate, Nash 132
Koselleck, Reinhart 19

Lehnert, Detlef 53
Leibniz, Gottfried Wilhelm 20, 21
Lichtheim, George 22
Locke, John 106
Loick, Daniel 31, 53, 57
Lowy, Michael 126
Luhmann, Niklas 106-108, 121
Lukács, Georg 46

Mager,Wolfgang 110
Marcuse, Herbert 46
Marx, Karl 16, 30-35, 37, 38, 42, 46, 49, 51-53, 55, 57, 58, 64-67, 69, 73, 74, 76, 78-82, 89, 92, 104, 105, 107, 110, 112, 116, 120, 121, 122
Mason, Andrew 39, 45
Maurer, Andrea 108
Merfeld, Mechthild 113
Merleau-Ponty, Maurice 46, 67
Mill, James 30, 31, 34, 35
Mill, John Stuart 9, 24
Miller, David 27
Mollenhauer, Daniel 111
Monal, Isabel 116
Moore, Barrington 17
Mooser, Josef 60
Moyn, Samuel 15

Nance, Michael 96
Negri, Antonio 61
Neuhouser, Frederick 11, 37, 52, 55
Nisbet, Robert 62, 69

Owen, Robert 14, 20, 22-24, 46, 55, 63, 78

Petrovic´, Gajo 74
Pettit, Philip 38, 40, 44
Piketty, Thomas 80, 135
Polanyi, Karl 92, 95
Proudhon, Pierre-Joseph 26-30, 38, 46, 51, 55, 56, 63, 64, 89, 112
Pufendorf, Samuel von 19, 20

Rancière, Jacques 16
Rawls, John 31, 33, 34, 41, 45, 46, 87, 88, 96, 119, 137

Raz, Joseph 39
Roemer, John 74, 94, 96
Rogers, Joel 74
Rosenberg, Arthur 104
Rousseau, Jean-Jacques 32, 36, 37, 49, 109

Särkelä, Arvi 85
Salomon-Delatour, Gottfried 25, 50, 55, 62, 112
Sandkühler, Hans Jörg 66
Schieder, Wolfgang 19, 20, 22, 53
Schimank, Uwe 108, 125
Schmidt, Alfred 66
Schneewind, Jerome B. 37
Schrupp, Antje 114
Schulz, Kristina 115
Schumpeter, Joseph A. 9, 24
Shock, John R. 86
Sillitoe, Alan 61
Saint-Simon, Henri de 22, 42, 50, 55-57, 62, 63, 65, 69, 82, 108, 112
Skinner, Quentin 38
Smith, Adam 31, 81, 82, 108
Staab, Philipp 99
Stahl, Titus 12, 16
Streeck, Wolfgang 80

Theunissen, Michael 92
Turgot, Anne Robert Jacques 62
Tyrell, Hartmann 106, 121, 133

Vester, Michael 24
Volkmann, Ute 108
Vranicki, Predrag 74

Walzer, Michael 124
Weber, Max 9, 79, 108
Weill, Claudie 126
Whitman, Walt 7
Wolff, Michael 121
Wright, Erik Olin 74, 78, 81, 97, 98
Wuthnow, Robert 22, 23, 110

"Temel fikrini, kökleri erken sanayi çağına dayanan düşünsel kalıptan yeterince kararlı biçimde sıyırarak yeni toplumsal teorik çerçevelere taşıyabilmesi hâlinde, sosyalizmde hâlâ canlı bir kıvılcımın saklı olduğunu kanıtlamaya çalışacağım."

Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle sosyalizmin tarihsel olarak "bittiği" iddialarının dillendirilmesinin üzerinden çeyrek yüzyılı aşkın zaman geçti; sosyalizmin en azından fikri, hâlâ yaşıyor. Frankfurt Okulu/Eleştirel Teori geleneğinin son kuşağının temsilcisi Axel Honneth, bu kitapta sosyalizm fikrini canlandırmanın yolunu tartışıyor.

Günümüzde sosyalizm seçeneğini yeniden gündeme getirme çabasının bir kolunu, "sıcakkanlı" bir arayış oluşturuyor. Bu arayış, yenilenmenin kaynağını, son yılların anti-kapitalist protesto ve ayaklanma hareketlerinin dinamiğinde görüyor. Axel Honneth ise bu arayışta "serinkanlı" kolu temsil ediyor. O, sosyalizmin teorik öncüllerini temelden sorgulamaktan yana. Bunun için, geleneksel sosyalizmin sanayi toplumunun gerçekliğine bağlı paradigmasından çıkması gerektiğini düşünüyor. Honneth'in arayışı, liberalizmi -içinden- aşma perspektifiyle birleşiyor.

"Mirası kurtarma" değil, yeniden tarif etme çabası...

iletişim