SİVİL TOPLUM ve DEVLET

AVRUPA'DA YENİ YAKLAŞIMLAR

Der: John Keane



AYGINTI

Ayrıntı: 84
İnceleme dizisi: 44

Sivil Toplum ve Devlet
Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar
Der.: John Keane

İngilizceden çevirenler
Erkan Akın, Aksu Bora, Ahmet Çiğdem
Levent Köker, Mehmet Küçük, Ayşe Nur

Yayıma hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
Civil Society and the State
New European Perspectives

Verso/1988
basımından çevrilmiştir

© Verso

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı yayınları'na aittir

Kapak İllüstrasyonu
Jan Sawka, Bits and Pieces I'den ayrıntı

Kapak düzeni
Ersin Çalışkan

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi 518 54 36

Birinci basım
Aralık 1993

ISBN 975-539-050-2

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (212) 518 76 19 Fax: (212) 516 45 77

Der. John Keane

SİVİL TOPLUM ve DEVLET

Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar

AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM
İvan Illich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA
Jonathon Porritt/2. basım

MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI
Günümüzde Kadın Cinselliği
Rosalind Coward/3. basım

FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ
Saffet Murat Tura/Tükendi

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT
Kürşat Bumin

YARIN
Sanayi Toplumu Yol Ayrımında Eleştiri ve Gerçek Ütopya
Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLE (1905-1921)
Oskar Anweiler

BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ
1917'den 1921'e Devlet ve Karşı Devrim
Maurice Brinton

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

İKİ FARKLI SİYASET
Levent Köker

ÖZGÜR EĞİTİM
Joel Spring

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR
Boris Frankel

İŞKENCEYİ DURDURUN!
İnsan Hakları ve Marksizm
Taner Akçam

ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!
Catherine Baker

SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU
Jean Baudrillard

ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM
Paul Feyerabend

VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU
Siyasal Antropoloji Araştırmaları
Pierre Clastres

CEHENNEME ÖVGÜ
Gündelik Hayatta Totalitarizm
Gündüz Vassaf/2. basım

AĞIR ÇEKİM
Değişen Erkeklikler/Değişen Erkekler
Lynne Segal

CİNSEL ŞİDDET
Yaşayanların/Yaşatanların Anlatımlarıyla
Alberto Godenzi

ALTERNATİF TEKNOLOJİ
Teknik Değişmenin Politik Boyutları
David Dickson

ATEŞ VE GÜNEŞ
Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?
Iris Murdoch

OTORİTE
Richard Sennett

TOTALİTARİZM
Simon Tormey

İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN
Fetna Ayt Sabbah

MEDYA VE DEMOKRASİ
John Keane/2. basım

ÇOCUK HAKLARI
Der: Bob Franklin

ÇÖKÜŞTEN SONRA
Sosyalizmin Geleceği
Der: Robin Blackburn

DÜNYANIN BATILILAŞMASI
Gezegenimizin Birörnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sorunları Üstüne Bir Deneme
Serge Latouche

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI
Cengiz Aktar

SINIRLARI YIKMAK
Feminist, Yeşil Bir Sosyalizme Doğru
Mary Mellor

KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ
Yönelim Bozuklukları/Arayışlar
André Gorz

AVRUPAMERKEZCİLİK
Bir İdeolojinin Eleştirisi
Samir Amin

AHLÂK VE MODERNLİK
Ross Poole

GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU
Susan Willis

SİVİL TOPLUM VE DEVLET
Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar
Der: John Keane

HAZIRLANAN KİTAPLAR

GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR
Guy Debord

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM
John Keane

DAHA AZ DEVLET/DAHA ÇOK TOPLUM
Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm
Rolf Cantzen

AMERİKA
Jean Baudrillard

MODERNLİĞİN SONUÇLARI
Anthony Giddens

TARİH VE TİN
Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme
Joel Kovel

YÖNTEME KARŞI
(Gözden Geçirilmiş Yeni Basım)
Paul Feyerabend

TUHAF HAVA
Sınırlar Çağında Kültür, Bilim ve Teknoloji
Andrew Ross

POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ
Mike Featherstone

MEDYA, ULUS VE ŞİDDET
Philip Schlesinger

TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞ LENCE
Gösteri Çağında Kamusal Söylem
Neil Postman

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9
John Keane
A- Merkezi ve Doğu Avrupa 10
B- Sivil Toplumun Yok Oluşu 14
C- Eski Temalar, Yeni Karışıklıklar 23

I. Bölüm
MODERN FELSEFE GELENEĞİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. DESPOTİZM VE DEMOKRASİ 47
Sivil Toplum İle Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850
John Keane
A- Giriş 47

B- Despotizm ve Sivil Toplum 54
C- Sivil Toplum Devlete Karşı 60
D- Evrensel Devlet 67
E- Yeni Despotizm 74
F- Bazı Sonuçlar 83

II. GRAMSCI VE SİVİL TOPLUM KAVRAMI 91
Norberto Bobbio
A- Toplumdan Devlete ve Devletten Topluma 91
B- Hegel ve Marx'ta Sivil Toplum 96
C- Gramsci'de Sivil Toplum Kavramı 101
D- Altyapı-Üstyapı ve Öncülük-Diktatörlük İlişkisinde Sivil Toplum Uğrağı 105
E- Sivil Toplum Kavramının Tarihyazımsal ve Pratik-Siyasal Kullanımları 109
F- Siyasal Öncülük ve Kültürel Öncülük 111
G- Sivil Toplum ve Devletin Sonu 116

III. KARDEŞLER ARASI TOPLUMSAL SÖZLEŞME 119
Carole Pateman

IV. BİÇİMSEL DEMOKRASİ ÜZERİNE 147
Agnes Heller
A- Biçimsel Demokrasi 148
B- Kuşatılmış Demokrasi 152
C- Özel Mülkiyetin Pozitif Olarak Ortadan Kaldırılması 157
D- Büyüme ve Varlığını Koruma 162

II. Bölüm
BATI DEVLETLERİ VE SİVİL TOPLUMLAR

V. MEDENİLEŞME SÜRECİ 167
Helmut Kuzmics
A- Medeniyet, Burjuvazi ve Saray Toplumu 167
B- Özkısıtlama Aygıtının Gelişimi 172
C- Sanayi Medeniyeti 177
D- Medeniyet Kuramının Kapsamı ve Sınırları 182
E- Tahakküm Medeniyeti 186
F- Medeniyet ve Sivil Toplum 191

VI. ŞİDDET VE MEDENİYET: FİZİKİ ŞİDDET ÜZERİNDEKİ DEVLET TEKELİ VE BUNUN İHLALİ 196
Norbert Elias

VII. TOPLUMSAL GÖRÜNÜRLÜĞÜN ÇÖKÜŞÜ 220
Pierre Rosanvallon
A- "Ya Milliyetçilik ya da Özelleştirme" Alternatifini Aşmak 220
B- Devlet Müdahalesi Gerekliliğinin Azaltılması 223
C- Toplumda Karşılıklı Desteği Yerleştirme 228
D- Toplumsal Görünürlüğün Arttırılması 231
E- "Sosyal Demokrasi Sonrası" Senaryo 235

VIII. ZAMAN, PARA VE REFAH DEVLETİ KAPİTALİZMİ 243
Karl Hinrichs/Claus Offe/Helmut Wiesenthal
A- Klasik Çözümlerin Başarısızlığı 245
B- Rasyonel Aktörler ve Çalışma Zamanı İndirimleri Konusundaki Görüşmeler 249
C- Geriye Kalan Seçenekler ve Ortaya Çıkan Fırsatlar 258

IX. TOPLUMSAL HAREKETLER VE GÜNLÜK HAYATIN DEMOKRATİKLEŞMESİ 267
Alberto Melucci
A- Tiyatro Olarak Çatışma: Karakterlerden Göstergelere ... 267
B- Siyasetin Sonu mu? 274
C- "Sanayi Sonrası" Demokrasinin İkilemleri 278

III. Bölüm
DOĞU DEVLETLERİ VE SİVİL TOPLUM İMKÂNI

X. TOTALİTARİZMİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ ..287
Jacques Rupnik
A- Paradoksal Bir Yolculuk 287
B- Yeniden Tanımlanan Totalitarizm: Post-Stalinist Totalitarizmin Bağımsız Siyasal Düşünüşteki İmgeleri 292
C- Orwellci Miras: "Kurumsallaşmış Yalan" ve Totaliter Diller 293

D- Toplumsal Denetimden "Toplumsal Sözleşme"ye 297
E- Totaliter İktidarın Anahtarları 300
F- Toplumsal Denetim ve Toplumsal Sözleşme 301
G- Totalitarizm mi Otoritarizm mi? 303
H- Totalitarizmin Kaynakları: Devlet,
Sosyalizm ve Modernliğin Dönüşümleri 305
I- Entelektüeller, Devlet ve Rejim 307
İ- Totalitarizmin Ötesinde 309

XI. AVRUPA'NIN ÜÇ TARİHSEL BÖLGESİ 315
Bir Taslak
Jenö Szücs
A- Avrupa Bölgelerinin Doğuşu 315
B- Batı Avrupa 318
C- Mutlakiyetçilik ve Feodalizmin "İlk Krizi" (1300-1450) ... 333
D- Merkezi Doğu Avrupa 346

XII. MERKEZİ DOĞU AVRUPALI BAKIŞ AÇILARI 357
Mihaly Vajda
A- Merkezi Doğu Avrupa'nın
"Avrupalılıktan Çıkarılması" 357
B- "Reel Sosyalizm"e İlişkin Açıklamalar 363
C- Üç Avrupa Bölgesi 365
D- Gelenekler ve Toplumsal Dinamizm 370
E- Paternalist Gelenek 373
F- Totalitarizmden Paternalizme mi? 375
G- Statüko İçindeki Bakış Açıları 383

XIII. DAYANIŞMA VE POLONYA'DA
"SİVİL TOPLUMUN YENİDEN DOĞUŞU", 1976-81 385
Z. A. Pelczynski

XIV. ANTİ-POLİTİK POLİTİKA 405
Václav Havel

- SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA 423

- YAZARLAR HAKKINDA NOTLAR 434

GİRİŞ
John Keane

Yüzyıldan fazla süren bir ihmalden sonra, eski sivil toplum ve devlet konusu, yeniden, Avrupa siyaseti ile toplumsal kuramında hayati önemi bulunan bir tema haline geliyor. Bu konu ilk kez on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkmıştır. Bundan sonra da, belirsizleştiği (veya belirsizlik içine itildiği) ve hemen hiçbir iz bırakmaksızın yok olduğu on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar, kısa ama dikkat çekici bir kariyere sahip olmuştur. Dolayısıyla, sivil toplum ve devlet arasındaki ayrımın son dönemlerde yeniden popülerlik kazanması kafa karıştırıcı bir sürpriz gibi görünmektedir. Bu durum, bir dizi soruyu gündeme getirmektedir: Devlet (ve onun askeri, polisiye, hukuki, idari, üretici ve kültürel organları) ile devlete ait olmayan (piyasa tarafından düzenlenen, özel denetim altında bulundurulan veya gönüllü biçimde örgütlenmiş) sivil toplum alanı arasındaki ayrım ile tam olarak ne kastedilmektedir? Bu ayrım neden yeniden önemli bir

konu olmuştur? Bu ayrımın yeniden doğuşu, geçmişe yönelik nostaljik bir arayıştan öte bir anlam ifade eder mi? Bu tema, hangi entelektüel ve siyasal amaçlar için kullanılabilir? Kimin çıkarlarına hizmet edebilir?

Bu derlemenin başlıca amacı, bu zor sorulara bazı cevaplar sunabilmektir. Bu derleme, sivil toplum ve devlet temasının bugün "yeniden keşfedilmesine", bu konunun analitik boyutlarını, normatif anlamını ve siyasal potansiyelini inceleyerek açıklık getirmeye çalışmaktadır. İlk başta beklenebileceğinden daha karmaşık bir ödev bu. Sivil toplum ve devlet konusundaki ilginin yeniden canlanması, birbiriyle örtüşen ve çelişen çeşitli etkenlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu karmaşıklık, bu kitabın yapısında ve içeriğinde yansıtılmaktadır. Derlemedeki katkılar -son yirmi yıl içinde, konu ile ilgili olarak Avrupa'da yazılmış olanların en iyilerinden küçük bir seçme- kapsamları bakımından geniştir ve çeşitli bakış açılarına göre yazılmışlardır. Bu katkılar, sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımın on sekizinci yüzyıl sonlarındaki kökenlerini ve on dokuzuncu yüzyıldaki gelişimini olduğu kadar, sözü edilen ayrımın çağdaş felsefede aldığı rafine biçimi ve felsefe içindeki gelişimini de incelemektedir. Sivil toplum-devlet ayrımının -Avrupa'nın medenileşme süreci ve mutlakiyetçi devletlerin gelişimi ve çöküşü gibi- geçmiş olayları çözümlemekte ne denli işe yaradığı ortaya serilirken, ayrımın çağdaş sosyolojik anlamı, haneler, emek piyasaları, sendikalar, gönüllü örgütlenmeler, siyasal partiler ve devlet bürokrasileri gibi olgularla ilişkili olarak tartışılmaktadır. Ayrıca, ayrımın siyasal içerimleri -totalitarizme karşı direnme, yeni-muhafazakârlığın yükselişi, toplumsal hareketlerin gelişimi ve refah devletinin geleceği gibi oldukça farklı olguları anlaşılır kılabilme kapasitesi- üzerinde durulmuştur.

A- MERKEZİ VE DOĞU AVRUPA

Şu eskimiş sivil toplum ve devlet teması bugün neden Avrupa'da bir yeniden doğuşu yaşamaktadır? Bunun nedenleri, belki de en kolay bir biçimde Merkezi ve Doğu Avrupa'da görülebilir. Polonya, Demokratik Almanya, Yugoslavya, Çekoslovakya ve Macaristan gibi ülkelerdeki tek parti sistemleri içinde ve özellikle de bunların demokratik muhalifleri arasında, sivil toplum ve devlet konusuyla ilgili olarak büyüyen entelektüel ve pratik ilgi, bu sistemleri yukarıdan aşağıya modernleştirmeye yönelik komünist reform girişimlerinin (Çekoslo-

vakya'da 1968'de olduğu gibi) açık bir başarısızlığa uğraması yüzünden güçlenmişti. Sivil toplum ve devlet konusuna duyulan ilgi, ayrıca, bu tek parti sistemlerinin, ancak bu bölgenin köklü sivil toplum geleneklerini engelleyerek veya kökünden söküp atarak ve böylelikle de siyasal iktidar ile toplumsal iktidar, kamu hukuku ile özel hukuk ve devlet destekli bilgi(siz)lendirme [(dis)information] ve propaganda ile serbestçe hareket eden kamuoyu arasında herhangi bir fark bulunduğunu inkâr ederek işleyebileceği yolundaki yaygın inanış yüzünden de gündeme gelmiştir. Bu sistemlerin temel siyasal, ekonomik ve kültürel üretim araçları -bu kitabın 3. bölümüne katkıda bulunan yazarlara göre- Parti'nin gözetimi altındaki bir bürokratik aygıtın tekelindedir. Bu komuta devletleri, bağımsız iktidar merkezlerinin oluşumuna karşı bir seferberlik hali içindedirler. Bütün bireyler, gruplar ve örgütler, bu devletlerin mülkü olarak görülmektedir; bu anlamda da -Jacques Rupnik'in açıkladığı gibi- bu Sovyet tipi sistemler totaliterdir. Bu sistemler, sivil toplumu kristalize olmuş devlet yapıları içinde massederek yok etme çabası içindedirler. Sonuçta, bir yandan her türden muhalefet, devlet yetkilileri tarafından her zaman fesat yaratıcı olarak görülürken, diğer yandan da bu devletler, tüm yurttaşları sürekli bir gözetim altına almakta ve onları kalıcı bir tecrit edilme haline tabi kılmaktadır.

Bu türden ideal-tipik bir betimleme kuşkusuz, Merkezi Doğu Avrupa rejimleri arasındaki önemli farklılıkları gizlemektedir. Mihály Vajda, Avrupa'nın bu yarısındaki totaliter siyasal sistemlerin büyük ölçüde değişken işleyiş tarzlarına sahip bulunduklarını ve bunun nedeninin hiç de azımsanmayacak bir biçimde, ilgili ülkelerin çok farklı tarihsel gelişmelere sahip olmaları olduğunu vurgulamaktadır. Bu ülkelerin eşitsiz bir biçimde gelişmiş "içgüdüsel" bireycilik ve toplumsal örgütlenme gelenekleri, bütüncül (total) iktidar iddiasındaki devletlerle aralarında farklı çatışma tipleri yaratmış; bu da sözkonusu devletlerin farklı tepkiler vermesine neden olmuştur. Örneğin Polonya'da, devlet ve toplumun sürekli olarak birbirleriyle çekişmeleri çözüme bağlanmış değildir ve buradaki tek parti sistemini temellerinden sarsmaya devam etmektedir. Çekoslovakya'da, siyasal iktidar, şu ana kadar sivil toplumu bütünüyle imha ederek yıldırmaya çalışmıştır. Diğer yerlerde (Macaristan ve Yugoslavya'da) devlet, biçimsel de olsa bütüncül bir iktidar çerçevesi kurmayı başarmış, ancak bu çerçevenin dışına uzanan çatışmaları ve aleni kargaşayı önlemek amacıyla, tekelci iktidar taleplerini azaltmak ve yurttaş özgürlüğünü amaçlayan bağımsız gibi görünen çabalara küçük ödünler vermek zorunda kalmıştır.

Burada anahatlarıyla çizilen totalitarizm modeli, bazı önemli zamansal değişimleri de gizlemektedir. Stalin'in ölümünden bu yana, Doğu ve Merkezi Avrupa'daki Sovyet tipi rejimler, bazı belirgin yeni özellikler sergilemektedir. Bu rejimlerin eski sertlikleri ve canavarca taşkınlıkları, yerlerini, daha az sert ve daha anonim, seçmeci ve hesaplanmış denetim biçimlerine bırakmıştır. Stalin dönemindeki tipik, üretim ve örgüt verimliliği konularındaki boşvermişlik tavrı da terk edilmiştir. Dahası, yönetici aygıt, hâlâ kendi iç tutarlılığını sürdürmeye ve kamusal yaşamı, "her bireye birkaç düzinesi düşen milyarlarca küçük toka ile her şeyi bir arada tutan hayati bir bağ"[1] olarak işlev gören kurumsallaşmış bir klişeler ("Parti, sosyalizm mücadelesinin önderidir" gibi) ideolojisi aracılığıyla boğmaya çalışmaktadır; ama hemen hiç kimse, hatta kıdemli bir parti memuru bile, artık partinin ritüelleşmiş iddialar pandomimine inanmamaktadır. Nihayet, bu rejimler, artık uyruklarının bedenlerini ve ruhlarını bütünüyle denetleme, herkesi, Kayzerci bir önderde billurlaşan tek bir iradeye bağlama çabası içinde değillerdir. Merkezi-Doğu Avrupa'nın çağdaş totaliter rejimleri, tipik bir biçimde, kendi halklarının istediklerinin tersini, yani ahlaki uyuşukluğu, vasatlığı (mediocrity), bir kimsenin sadece *kendi işini, kişisel kariyerini, aile yaşamını ve diğer* "özel" *sorunlarını* düşünmesini talep etmektedirler. Bu rejimler, *aleni* davranışı düzenlemekle yetinirler. Uyrukları itirazlarını sadece sessiz bir biçimde dile getirdikleri (veya sızlandıkları) ve bağımsız yurttaş inisiyatiflerinden kaçındıkları sürece normal olarak kölelikleri de güvence altına alınmış olur.

Devlet egemenliği altındaki bu rejimlerde, sivil toplum ile devlet arasında bir ayrımlaşma *olmadığını* -Rupnik, Havel ve Vajda'nın yaptığı gibi- günışığına çıkarmak, bu toplumlarda yapısal nedenlerden kaynaklanan krizlerin veya bağımsız direniş biçimlerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Yapısal nedenlerden kaynaklanan krizlere bir örnek, buradaki merkezi devlet planlama sistemlerinin bir tür kalıcı kargaşa üretmesidir. Resmi makamların sürekli olarak planlama, verimlilik ve diğer "sosyalizm avantajları" hakkında böbürlenmelerine rağmen, kronik planlama başarısızlıkları, teknolojik durgunluk, kayıp ve kıtlık ile üretken olamayan bürokratik örgütlenme ve denetimin sersemletici bir biçimde aşırı gelişmesi bu sistemlerin alamet-i farikası haline gelmiştir. Bu marazi semptomlar, (Kádárizm'de ve Gorbaçov'un "sosyalist demokrasiyi yaygınlaştırma ve derinleştirme" kam-

1. Alexander Soljenitsin, vd. "The Smatterers", Alexander Soljenitsin, vd. **From Under the Rubble,** Londra 1976, s. 275 (çeviri değiştirilmiştir.)

panyasında açıkça görüldüğü gibi) tek parti sisteminin üretkenliğini ve etkinliğini artırmaya yönelik girişimlere yol açmaktadır. Bu girişimler -yine de Parti egemenliği altındaki devletin güç ve ayrıcalığını sivil toplum lehine aşındıracak bir karşıt ilke biçiminde gelişmemesini sağlamak için kapsamının resmi olarak sınırlandırılması gerekenpiyasa mekanizmalarının sisteme dahil edilmesini içermektedir.

Merkezi ve Doğu Avrupa rejimleri, ayrıca, bağımsız yurttaş inisiyatiflerinin ve (özellikle Polonya ve Yugoslavya'da) toplumsal hareketlerin büyümesi gibi bir bela ile karşı karşıyadırlar. Bunların yolu, paradoksal bir biçimde, iktidarın dağılımı konusunda sahici bir çoğulculuğu önleme yönündeki devlet girişimi tarafından açılmıştır. Kuşatma altındaki demokratik geleneklerden esinlenen ve sosyalist projenin artık tükendiği duygusuyla hareket eden değişik türden bastırılmış toplumsal çıkarlar, sadece açıklık, dayanışma ve "hakikati yaşamak" (Havel) ilkeleri üzerine inşa edilen ittifaklar yoluyla kendilerini koruyabileceklerini öğrenmektedirler. Bu dinamik, bu rejimlerin neden düzenli toplumsal patlamalar -bir bütün olarak devlet aygıtına karşı sivil toplumun özgür gelişimini amaçlayan kampanyalar- yarattığını açıklamaktadır. Bunların hızlı büyüme kapasiteleri, totaliter devlet iktidarının, ancak korkunun ve umursamazlığın elini kolunu bağladığı sivil toplumun zorla yeraltına itilmesi ve böylece "fare deliğinin güvenliği"ne (György Konrád) indirgenmesi ile ayakta durabildiğini göstermektedir. Ancak, sivil toplum ne zaman daha kendine güvenli hale gelse, devlet, hızlı bir biçimde tutamaklarını kaybetmekte, yapısal güçsüzlüğü ve *iktidarsızlığı* açığa çıkmaktadır. Sivil toplum, tabandan hızla büyüme eğilimindedir. Sivil toplum, karışıklığa ve felç durumuna düşen devletten ne koparabilirse onunla beslenmektedir. Pelczynski'nin gösterdiği gibi, Polonya'daki 1967-81 olayları sırasında güçlü bir biçimde açığa çıkan şey bu gelişme kalıbıydı. Bu olayların tarihsel yeniliği, totaliter bir devlet *(panstwo)* yanında, işçilerin önderlik ettiği, bir sivil toplum *(spoleczenstwo obywatelskie)* kurma mücadelesini içermeleriydi. Solidarnosc, ne bir siyasal parti oluşturma, ne de devlet iktidarını "ele geçirme" arayışı içinde olmuştur. Yine solidarnosc, ne kapitalizmi ihya etmeyi, ne de devleti ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Daha çok, (1981'de, "kendi kendini yöneten cumhuriyet" fikrine dönüşerek radikalleşen ve sıkıyönetim döneminde birkaç kez değiştirilen) kendi kendini sınırlayan "evrimci" bir strateji izlemiştir. Nihai amacı ise, devlete dışarıdan baskı yapma ve Vajda'nın aktardığı, "Bana karışma, beni rahat bırak, bana nasıl yaşamam gerektiğini söyleme" mealindeki eski bir Merkezi Doğu Avrupa

deyişine uygun olarak, değişik grupların kendi siyasetdışı işleriyle, barışçı bir biçimde ilgilenmelerine olanak sağlama yeteneği olan, kendi kendini yöneten yurttaş örgütlenmelerinin çoğulculuğu içinde dayanışma tohumlarını yeşertmekti, ki hâlâ da böyledir.

B- SİVİL TOPLUMUN YOK OLUŞU

Devlet-sivil toplum ilişkilerine yönelik yeni ilginin gündeme getirdiği temel bir mesele de Avrupa'nın batılı ve doğulu yarılarındaki kurumsal düzenlemeler arasındaki *nitelik* farkı ile ilgilidir. Tek parti sistemlerinde sivil toplum, her zaman yok olmanın eşiğindedir. Sivil toplumu aşağıdan başlayarak kurma girişimleri, doğal olarak riskli ve tehlikelidir ve Parti memuru, psikiyatrist, asker, gizli polis veya düzen bekçileri tarafından, bütün yönlerden tehdit altında tutulmaktadır. Avrupa'nın batı yarısında ise, aksine, toplumsal ve siyasal yaşam arasındaki fark henüz ortadan kaldırılmamıştır. (Sorunlu) temsili demokratik mekanizmaların kalıcılığı, yasal olarak bağımsız örgütlenmeler ve hareketler oluşturmaya izin veren somut olanaklar ve kapitalist bürokrasiler ile devlet bürokrasileri arasında süregiden gerilimler -diğer etkenlerle birlikte- bu sistemlerin, Sovyet tipi karşılıklarıyla "benzeşmediklerini" göstermektedir. Batı Avrupa'daki sivil toplumlar, sürekli olarak devletin ve özel şirketlerin faaliyetleri tarafından tehdit edilmektedirler, ancak varlıklarını sürdürmekte ve hatta menzillerini derinleştirme ve genişletme bakımından dikkat çekici bir kapasite sergilemektedirler. Kısacası, Batı Avrupa koşulları altında, totaliter rejimlerde olduğu gibi, toplumsal olgunlaşmanın yeni baştan başlaması gerekmez.

Avrupa'nın "kapitalist" ve "sosyalist" yarıları arasındaki bu temel fark zaman zaman göz ardı edilir veya açıkça yadsınır. Bazı gözlemcilere göre, sivil toplum ve devlet ayrımı, Sovyet tipi sistemlerin muhalifleri bakımından açık normatif bir anlam taşıyabilir ama, Batı Avrupalı sistemlerde bu ayrım eskimiştir. Devletten bağımsız bir sivil toplum fikrinin, yalnızca modernliğin eski "liberal" evresi için geçerli olduğu iddia edilir. Bugünün koşulları altında, kamusal olanla özel olan, devlet ile sivil toplum arasındaki "klasik" sınırlar ortadan kalkmıştır. Örneğin, refah devletinin yaptığı müdahalenin temel ekonomik ve toplumsal sorunları çözme amacına yönelik olduğu ve böylelikle özel yaşamın en mahrem alanlarına bile temas ettiği ve bunları yeniden tanımladığı; özel şirketlerin (örneğin güvenlik ve

tüketicinin korunması adına) kamusal olarak düzenlendiği ve hatta, yasayla (vergi toplama ve istatistik tutma gibi) kamusal amaçlar taşıyan hizmetleri yerine getirmeye zorlandıkları gözlemi ortaya konulmuştur. Bütün sistemin, devletsiz ortaçağ düzeninin belirli özelliklerinin yeniden ortaya çıktığı değiştirilmiş bir korporatist rejime doğru yöneldiği ileri sürülmüştür. Bu da devlet ve sivil toplum, kamusal olan ile özel olan arasındaki eski ayrımı anlamsızlaştırmaktadır. Bunların yerini, artık "siyasal" ya da "toplumsal" varlıklar olarak tanımlanamayacak veya tanınamayacak olan, birbirleriyle örtüşen, karma nitelikli kurumlardan oluşan bir mağma almıştır.[2]

Bu iddia, ancak kısmen doğru sayılabilir. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, devlet ile sivil toplumu dolayımlamayı ve kilit noktalardaki toplumsal iktidar gruplarını devlet yapılarıyla bütünleştirmeyi bilinçli bir biçimde amaçlayan girişimlerdeki artışa[3] doğru bir biçimde dikkat çekmektedir. Yine bu iddia, sonuç olarak, Batı Avrupa'daki birçok yurttaşın gündelik yaşamlarının, büyük ölçüde, karma nitelikli kamusal ve özel düzenlemelere ve koşullara bağlı bir hale geldiğini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olmaktadır. Bu düşünüş tarzı, yine doğru olarak, her türlü ulusal bağlam içinde "devlet"in, on dokuzuncu yüzyıldaki birleşmiş bir eyleyen (agent) olma niteliğinin azaldığını ve yukarıdan uluslarötesi iktidar gruplaşmalarının karşılıklı bağımlılığını içeren bir sistem tarafından, aşağıdan da kendilerine özgü karar alma sistemlerini işleten bir çok alt-yönetim ile kuşatılmış bulunduğunu da ima etmektedir.

Bu kavrayışlar değerlidir. Erken ve geç modern çağların Avrupa dünyalarını birbirinden ayıran geniş mesafeyi hatırlatma işlevini görmektedirler. Yine de devlet-sivil toplum şemasının (en azından Batı Avrupa'da) eskimiş olduğu iddiası, iki bakımdan ikna edici değildir. Bu iddia söz konusu şemanın -aşağıda incelenen- analitik, taktik ve normatif boyutlarını ayrıştıramamakta ve bir dizi çağdaş karşı yönelimi ihmal etmektedir. Batı Avrupa'daki üç tip gelişme -yani, kapita-

2. Erich Angerman, "Das 'Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft' im Denken des 18. Jahrhunderts", **Zeitschrift für Politik,** c. 10, No. 2, 1963, s. 101; Franz-Xaver Kaufmann, "The Blurring of the Distinction 'State versus Society' in the Idea and Practice of the Welfare State", F-X. Kaufmann vd., der., **Guidance, Control, and Evaluation in the Public Sector,** Berlin ve New York 1986 içinde s. 127-38; Anthony Giddens, **Social Theory and Modern Sociology,** Cambridge 1987, s. 275-96; Salvador Giner, "The Withering Away of Civil Society?", **Praxis International,** c. 5, no. 3, Ekim 1985, s. 247-67.

3. E. Pankoke, **Soziale Bewegung-Soziale Frage-Soziale Politik,** Stuttgart 1970.

list ekonominin yeniden yapılanması, Keynesçi refah devleti etrafındaki sancılı siyasal tartışmalar ve toplumsal hareketlerin gelişmesi- 2. bölümde incelenmiştir. Aşağıda özet olarak anlatılan bu yönelimler, ayrıca, bu bölgede, devlet ile sivil toplum arasındaki ilişki konusuyla ilgili eski on dokuzuncu yüzyıl tartışmalarının neden bugün canlandığını ve yaygınlaştığını açıklamaya yardımcı olmaktadırlar.

(a) Batı Avrupa'daki kapitalist ekonomilerin halihazırdaki yeniden yapılanması, devlet-sivil toplum ilişkisi konusuna gösterilen yeni ilginin anahtar etmenleri arasındadır. Bu *ekonomik yeniden yapılanma* süreci, savaş sonrası uzun yatırım ve refah dalgasının sahip olduğu büyüme potansiyelinin tükenmesi nedeniyle harekete geçirilmiştir. Bu süreç, birçok devlet politikasının, sivil toplum içinde yer alan görece bağımsız meta üretimi ve mübadelesi süreçlerine yaşamsal bağımlılığını keskin bir biçimde gözler önüne sermiştir. Yine bu süreç -hâlâ "karma ekonomi"ye inanmayı sürdürenleri uykularından uyandıracak bir biçimde- modern kapitalist üretim sistemlerinin tanımlayıcı özelliklerinden birinin ekonomik ve siyasal alanlar arasındaki kalıcı bir "uygunsuzluk" olduğunu hatırlatmaktadır. II. Dünya Savaşı'nı izleyen ilk on-yirmi yılda, bu temel gerilim, geçici bir süre için siyasal alanın lehine çözülmüş gibiydi. Piyasaların yapılandırdığı sivil toplumun payı, metalaştırmayı *tersine* çeviren devletçe örgütlenmiş süreçler tarafından çarpıcı bir biçimde azaltılmıştı. Bu yönelimin elbette öncülleri de vardı. Emek gücünü bir meta gibi kullanan, kapitalistlerin egemenliğindeki piyasalar, her zaman için, kendileri doğrudan doğruya meta biçimine tabi olmayan (haneler ve devlet bürokrasileri gibi) kurumlara bağımlı olmuşlardı.[4] Yine de, bu metalaştırmayı tersine çevirme yönelimi son yirmi-otuz yıl içinde önemli ölçüde hız kazandı. Meta biçimini güçlendirmeyi amaçlayan refah devleti stratejisi, meta biçiminin dışında kalan politikalar geliştirerek ve (hastaneler, okullar, toplukonut arazileri gibi) kurumlar inşa ederek sivil toplum üzerindeki egemenliğini zayıflattı.[5]

Batı Avrupa'nın kapitalist ekonomilerinin bugünkü yeniden yapılanışı, bu yönelimi tersine döndürmeye başlamıştır. Devletlerin kendi ekonomilerini, olacakları önceden sezinleyerek denetim altında

4. Karl Polanyi, **Origins of Our Time. The Great Transformation,** Londra 1944. (**Büyük Dönüşüm**, çev. A. Buğra, Alan Y., 1986)
5. Claus Offe, **Contradictions of the Welfare State,** der. John Keane, Londra ve Cambridge, MA 1984.

tutma yetenekleri son yıllarda görünür bir biçimde azalmıştır. Daha önceleri sarsılmaz olduğu düşünülen ekonomilere sahip devletler (özellikle de Federal Almanya Cumhuriyeti) bile giderek büyüyen bir işsizlik, sanayisizleşme ve işsiz büyüme yönelimlerini yaşamaktadırlar. Ekonomik olanın siyasal olandan aldığı bu "intikam"ın kaynakları sayısızdır. Bunlar, uluslararası para ve ticaret sistemlerindeki merkezkaç yönelimlerden ve özel firmaların sendikalar tarafından elde edilen kazançları telafi etme girişimlerinden, yeni bir uluslararası iş bölümünün ortaya çıkışına kadar uzanır. Özellikle önemli etmenlerden biri, sürekli bir akış içeren sanayilere ve bant sistemine dayalı eski teknoloji paradigmasının çözülmesi ve (üretim yeniliklerinden ayrı olarak) yeni mikroelektronik teknolojilerine dayanan çok sayıda ve değişik işleme yeniliklerinin bulunmasıdır.[6]

Bu tür etmenler, dünya kapitalist sisteminin bütünü üzerinde istikrarsızlaştırıcı etkiler yapmaktadır. Yine bu etmenler, sendikaları savunmacı (ve çoğu kez kendileri üzerinde odaklanan) stratejileri benimsemeye zorlamışlardır. Ayrıca, daha az güçlü olan toplumsal gruplara daha çok fırsat eşitliği sağlanmasına yönelik savaş-sonrası resmi taahhüdün sorgulanmasına neden olmuşlardır. Ve yine bu etmenler, Keynesçi refah devletinin yüksek istihdam düzeyi taahhüdünü etkili bir biçimde gerçekleştirme kapasitesini ciddi biçimde zayıflatmışlardır. Hinrichs, Offe ve Wiesenthal bu son sözü edilen gelişme üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Onların gözlemine göre, bugünkü ekonomik kriz, refah devletinin, Batı Avrupa'da sivil toplumun (arta kalanının) çekirdek kurumları olarak gördükleri emek piyasası ile haneye karşı derin işlevsel bağımlılığını keskin bir biçimde ortaya koymaktadır. Hinrichs, Offe ve Wiesenthal, refah devletin savunucularının çoğunun -geriye doğru bakıldığında, hiç de gerçekçi olmayan bir biçimde- hemen tüm yetişkin erkeklerin emek piyasasında tam gün istihdam edileceklerini, buna karşılık maddi ve kültürel yeniden üretimin yapılacağı temel birimin hane olacağını varsaydıklarını ileri sürmektedirler. Böylelikle sivil toplumun da birbirinden keskin biçimde ayrılmış, ama birbirini tamamlayan iki alana bölündüğü düşünülmüştür: İşyeri ve hane, istihdam ve tüketim, erkek ve kadın faaliyet alanları.

6. Bkz. Alain Lipietz, **Mirages and Miracles. The Crisis of Global Fordism,** Londra 1987; Christopher Freeman, "Keynes or Kondratiev? How can we get back to full employment?", P. Marstrand, der., **New Technology and the Future of Work and Skills,** Londra 1983 içinde; Michael U. Piore ve Charles F. Sabel, **The Second Industrial Divide,** New York 1985; ve John Keane ve John Owens, **After Full Employment,** Londra 1986.

Hinrichs, Offe ve Wiesenthal, bugünkü istihdam krizinin bu geleneksel görüşü geçersizleştirdiğini sürmektedirler. Bu kriz, (hızlanmış büyüme oranları veya çalışma saatini indirmeye yönelik sendika kampanyaları gibi) mevcut öneriler yelpazesinin "yine" erkeklerin tam istihdamını sağlamak amacında olduğu gibi kuşkular yaratmaktadır. Dolayısıyla bu kriz, hane ile emek piyasası arasındaki ayrımın sözde "doğallığı"na meydan okumakta ve bu iki faaliyet alanı arasında konumlanmış bulunan sivil (veya "kooperatif") örgütlenmeleri üretilmesi ve bunların toplumsallaştırıcı potansiyeli üzerinde düşünülmesini gerektirmektedir. Nihayet, bugünkü -aynı zamanda bir üretim krizi niteliğinde olmayan- istihdam krizi, sivil toplum içinde daha fazla çoğulculuk olanağını sağlamaktadır. Bu kriz, çalışma zamanı, gelir ve piyasaya ilişkin olmayan toplumsal faaliyetler arasında, radikal olarak farklı (sosyal demokrasi sonrası) bir ilişki kurulmasını olanaklı kılmaktadır. Yine bu kriz, bireylerin geçici bir süre için işten ayrılma haklarını hukuksal olarak güvence altına alarak ve böylelikle de *tüm* bireylerin, halen hem evlerinde hem de emek piyasası içinde yaşamakta oldukları zorlamalardan kaçınmalarını mümkün kılarak, halihazırda işsiz olanlara üretim faaliyetine katılma olanağını sağlayacak önerilerin aşamalı olarak gelişmesi yoluyla ücretli istihdamın adil bir biçimde azaltılmasını ve yeniden bölüştürülmesini kolaylaştıracaktır.

(b) Keynesçi refah devleti politikalarının başarısızlıkları etrafındaki *siyasal tartışmalar* da eski devlet-sivil toplum ayrımına gösterilen ilgiyi arttırmaktadır. Sosyal demokrat savunucularına göre, refah devleti modeli, daha fazla işbirliğine yaslanan, demokratik ve eşitlikçi yaşam biçimlerine ulaşmak için en önemli koşulun siyasal iktidar olduğunu kabul ediyordu. Ülke içi politika alanında refah devletinin programı, kapitalist birikim süreci içine, piyasaya ilişkin değil de siyasal nitelikli öncelikler şırınga etmeyi amaçlıyordu. Bu da piyasadan kaynaklanan eşitsizliklerin telafisini sağlayan devlet planlama mekanizmalarını büyütüp, devletin sosyal politikasını genişleterek ve (sendikalar ve özel firmaların işbirliğiyle) enflasyonu hızlandırma pahasına da olsa (erkeklerin) işsizlik düzeyini asgariye indirerek yapılıyordu.

Bu sosyal demokrat program, Batı Avrupa'da ciddi siyasal sorunlarla karşılaşmıştır. Son yirmi yıl içinde, bu programın siyasal etkileri açıkça ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en önemli olanları, toplum-

sal dayanışmanın bozulması, bürokrasi, profesyonellik ve uzmanlığa giderek daha çok şüpheyle bakılması ve sosyal demokrat programların güçlü bir biçimde özdeşleştirildiği sosyalizm ideallerinin meşruluğunu gözle görülür biçimde yitirmesidir.[7] Keynesçi refah devletinin bu siyasal güçlükleri, sivil toplumun özel piyasalarına devletin müdahale etmesinin olumsuz sonuçlarını vurgulayan yeni-muhafazakârlar tarafından gayet başarılı bir şekilde kullanılmıştır.

Yeni-muhafazakârlar, tipik bir biçimde, devletin ücret, fiyat, yatırım ve işlerin dağılımını belirlemek üzere piyasa mekanizmalarına müdahele ettiğini ileri sürmektedirler. Hükümet harcamalarının sürekli büyümesi ve yüksek vergileri yasalaştırmanın siyasal bakımdan zor olması da enflasyonun gerçek ve beklenen hızında keskin artışlar yaratmaktadır. Devletin neden olduğu enflasyon, kapitalist yatırımcılar arasında belirsizlik ve kargaşa üretmektedir. Kapitalist yatırımcıların, bunun sonucunda ortaya çıkan durgunlukları veya yeni yatırımlara girişme ve genişleme konusunda bütünüyle isteksiz olmaları da işsizliğin artmasına ve enflasyonun hızlanmasına yol açmaktadır.

Dahası, devletin piyasadaki fiyat sistemini "bozma"sı, "dışarıdan yardım almaksızın yaşayamayan (lame duck)" girişimleri daimi hale getirmektedir. Bu girişimlerin kârlılıkları ve rekabet güçleri azalmakta, böylelikle de uzun dönemde, işe son verme ve fabrika kapatma olayları artmaktadır. Devletin piyasa mekanizmalarına müdahalesi ekonomik krize neden olduğu gibi, devletin sosyal politika programları ve sendikaların lehinde olan politikaları da sivil toplumun asli ahlaki temellerini kemirmektedir. Sermayenin yenilik yapma ve risk altına girme isteği de zayıflatılmış olmaktadır. Emek piyasasında, çok çalışmak ve rekabetçilik gözden düşürülmektedir. Bireysel özgürlüğün temelleri ve fırsat eşitliği tehdit altındadır. Bireyler, devlet iktidarını denetleyenlerle yönetenlerin ellerinde piyon durumuna dönüşmüştür. Kamusal olarak düzenlenmeyen, mali kaynakları kamudan karşılanmayan veya kamu mülkiyetine girmeyen faaliyetler değersizleştirilmiştir. Siyasal düzenin tümü, totalitarizmin tehlikelerine açık hale gelmiştir.[8]

---

7. Bkz. benim **Democracy and Civil Society,** Londra, 1988, özellikle 1. makale. (**Demokrasi ve Sivil Toplum**, çev. Necmi Erdoğan, Ayrıntı Y., 1994)

8. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart", Ernst-Wolfgang Böckenförde, der., **Staat und Gesellschaft,** Darmstadt 1976 içinde, s. 395-431. Benzer bir kaygı, Jean-François Revel, **How Democracies Perish,** Brighton 1985 ve Antony de Jasay, **The State,** Oxford 1985 adlı yapıtlarda da ifade edilmiştir.

Bu teşhis temelinde, yeni-muhafazakârlar, sosyal demokrat hasımlarına karşı, hükümet harcamalarının daha yüksek düzeylere ulaşmasına, geniş para politikasına, devletin çöküş halindeki firmalarla sanayileri yabancı rekabetine karşı korumasına dayanan herhangi bir kriz yönetimi stratejisinin, bugünkü ekonomik ve toplumsal krizi *derinleştirmek* dışında bir şey yapamayacağında ısrar etmektedirler. Gerekli olan şey, ekonomi içinde mal ve hizmet arzını sınırlandıran "yapısal katılıklar"ı azaltmaya -yani, ekonominin arz yanını değiştirmeye- yönelik tamamen farklı bir stratejidir. Bu, piyasa güçlerini tutan dizginlerin sağlık, eğitim ve iletişim politikası gibi alanlarda daha gevşek tutulması demektir. Yine bu, ayrıca, daha "esnek", işbirliğine yanaşan ve coğrafi bakımdan hareketli bir işgücünü yaratmak amacıyla sendikaların gücünü kısıtlamanın yanı sıra, devlet mülkiyetinde bulunan veya devlet destekli firmalar ile hizmetleri özelleştirmek veya rollerini "azaltmak" anlamına da gelmektedir.

Keynesçi refah devletinin yeniden yapılandırılmasına yönelik bütüncül bir strateji olarak görüldüğünde, bu yeni-muhafazakâr öneriler, devlet iktidarını Batı Avrupa'da hüküm süren yeni ekonomik koşullara uydurmayı amaçlayan bir girişim olarak belirmektedir. Devlet iktidarının sivil toplumdan *seçmeci* bir biçimde geri çekilmesi ve özel rekabetin ve piyasa ahlakının aşamalı olarak yenilenmesi tasarlanmıştır. Devlet, bu görüşe göre, meta üretimi ile mübadelesi lehinde bir önyargıya sahip bulunmalıdır. Yeni-muhafazakârlar, normal olarak, devlet *iktidar*ının sınırlandırılmasından söz etmezler. Devlet iktidarı, piyasa rekabetinin kurallarını belirlemek ve uygulamak kadar piyasanın boşluklarını doldurmak ve kötü etkiler yaratmasını önlemek için de vazgeçilmez bir forum olarak görülmektedir. Dolayısıyla, asıl görev, devlet iktidarının sivil topluma mal ve hizmet sağlayıcı rolünü, sivil toplumun otoriter bekçisi olma rolü lehine sınırlandırarak bu iktidarı daha etkili ve daha meşru hale getirmektir. Devlet, hem daha güçlü ve hem de alan olarak daha sınırlı hale getirilmelidir.

Yeni-muhafazakâr önerilere ve inisiyatiflere, bugün Keynesçi refah devletinin sosyal demokrat savunucuları ve -Pierre Rosanvallon'ın makalesinin işaret ettiği üzere- sosyal demokrasi sonrası fikirlerle politikalar tarafından hararetle karşı çıkılmaktadır. Rosanvallon, refah devletinin bugün yaşadığı siyasal ve ekonomik krizin, devlet iktidarının sivil toplum karşısındaki istenilir biçimi ve sınırları hakkında temel sorular gündeme getirdiğini kabul eder. Ancak, refah devletini "özelleştirmeye" veya onu olduğu haliyle korumaya ("kesintileri durdurun", "özelleştirmeye hayır") yönelik egemen stratejilerin ikisi-

nin de aynı işlemeyen ve arzu edilmeyen siyasal paradigmanın tuzağına düştüklerini ileri sürmektedir. Özel bireyler arasındaki piyasa rekabeti fetişi ve yönetici devlete duyulan eleştirellikten uzak güven, aslında, *birbirini tamamlayan* yaklaşımlardır. Her ikisi de sivil toplumun toplumsal bağlarının parçalanmasını özendirmektedirler. Bu yaklaşımlardan hiçbiri, bunun aksine, toplumsal bağların alanını büyütme ve bu bağların "görünürlüğü"nü artırma imkânını tasavvur edememektedir.

Rosanvallon'ın görüşü, Hinrichs, Offe ve Wiesenthal'in vardıkları sonuçlarla koşutluk içindedir. Çağdaş dönemde anahtar niteliği taşıyan siyasal görev, devletin güvencesi altına alınmış daha büyük yoğunlukta bir sivil toplumu var edebilmek ve bu sivil toplumun alanını, toplumsal gereksinimleri karşılıklı destek ve mübadele ağları ile tanımlamaya ve tatmin etmeye yönelik bir biçimde geliştirmektir; yoksa bu gereksinimleri "dışsallaştırmak" ve tatminlerini de piyasa veya devlete terk etmek değil. Rosanvallon, yeni muhafazakârlığın gayri adil, toplumsal bakımdan yıkıcı ve devletçi çıkarımlarını reddetmektedir. Yine Rosanvallon, özel hizmetlerin piyasalarla, kâr sağlamayla ve eşitsizlikle eşanlamlı olduğu ve kamu hizmetlerinin de devlet tedarikiyle, kâr amacı gütmemeyle ve eşitlikle özdeş olduğu (veya olması gerektiği) yolundaki dar sosyal demokratik varsayıma da eşit ölçüde eleştirel bakmaktadır. Bunun yerine toplumsal ihtiyaçların ne olduğuna kamusal olarak karar verecek ve bu ihtiyaçları tatmin edecek *çeşitli* mekanizmalar olduğunu ileri sürer. Rosanvallon, devlet müdahalesine duyulan gereğin azaltılmış olmasına, işverenler ile işçiler arasında yeni (Keynesçilik sonrası) bir uzlaşmaya ve sivil toplumun kendi içindeki demokratik dayanışma biçimlerinin genişlemesine dayanan üç uçlu bir yaklaşımın anahatlarını ortaya koymaktadır.

(c) Sivil toplum ve devlet arasındaki ilişki üzerindeki eski tartışmaların canlanması ve yeniden işlenmesi, ayrıca, yeni *toplumsal hareketlerin* doğuşuyla da bağlantılıdır. Batı Avrupa'da, son yirmi-otuz yıl içinde, yeni kolektif eylem biçimleri canlı bir gelişme göstermiştir. Bunların en önemli örnekleri arasında, siyahların hakları ve yurttaşlık hakları ile ilgili kampanyalar, feminizm, öğrenci ve gençlik hareketleri, barış hareketi ve ekoloji yer almaktadır. Bu toplumsal hareketler desteklerini, sınıfları belirleyen sınırları katederek aşan yeni biçimler içinde elde etmektedirler. Alberto Melucci'nin ileri sürdüğü gibi, bu hareketler, ayrıca, tabandan gelen oluşumlara (grass-

roots), gayri resmi ve "gizli" örgütlenme biçimlerine büyük bir değer vermektedirler ve sonuç olarak -kimilerinin içerdiği fundamentalist veya otoriter yönelimlere rağmen- iş örgütlerine, sendika hiyerarşilerine, siyasal partilere ve devlet bürokrasilerine kuşku ile yaklaşma eğilimi içinde bulunmaktadırlar. Sivil toplumun ve devletin bu egemen kurumlarının büyük ölçüde dışında ve "altında" geliştikleri için, bu toplumsal hareketler, makro düzeydeki iktidar ilişkilerinin dağılımı ve meşruluğu hakkında önemli soruları gündeme getirmektedirler. Ancak, yeni toplumsal hareketlerin bundan daha fazla bir şey yaptıkları da görülmektedir: Bu hareketler, ayrıca gündelik yaşama ilişkin şikâyetleri ve belirsizlikleri alenileştirmekte ve sivil toplum içinde yer alan, kökleşmiş toplumsal etkileşim kodlarına da meydan okumaktadırlar.

Bu nedenle Melucci, toplumsal hareketlerin *siyasal* boyutunu - yani, bu hareketlerin siyaset piyasası içindeki etkililiklerini (veya etkililikten yoksun oluşlarını) vurgulayan yorumlara kuşku ile bakmaktadır. Melucci, yeni hareketlerin kurumsallaşmış siyasal süreçler içinde yer almalarının önemini yadsımamakta, ancak siyasal nitelikli yorumların bu hareketlerin *siyasal-olmayan* yönlerini ihmal ettiğini ileri sürmektedir. Bugünkü hareketler, resmi siyaset dünyasından uzak durarak eylemde bulunmayı yeğlerler. Bu hareketlerin -örneğin siyahların hakları lehindeki, nükleer güç aleyhindeki kamusal gösteriler sırasında olduğu gibi- kamusal olarak görünürlük kazanmış olgular niteliğine sahip bulunmaları sık rastlanan bir durum değildir. Toplumsal hareketler, *normal olarak* -Melucci burada çok özgün bir saptamada bulunur- gündelik yaşamın içinde gizlenmiş küçük grupların "görünmez" ilişki ağlarından oluşurlar. Bu hareketler, "yeraltındaki" konumlarından kalkarak, gündelik yaşamın egemen kodlarını sorgulamakta ve bu kodlara meydan okumaktadırlar. Yeni toplumsal hareketler, gündelik yaşamda zaman, mekân ve kişiler arası ilişkiler konusundaki ortak anlayışları yeniden tanımlamaktadırlar. Yine sivil toplumu, mekân, zaman ve kişiler arası ilişkilere dair alışılmadık kurallara uygun bir biçimde genişletmenin ve demokratikleştirmenin mümkün olduğu yolundaki inançlarını dayatmaktadırlar.

Bu toplumsal hareketler, tam da bu anlamda, Merkezi ve Doğu Avrupa'daki yurttaş inisiyatifleri ile toplumsal hareketlerin tamamlayıcılarıdır. Bu hareketler belirgin bir biçimde anti-politik olan nitelikleriyle ayırt edilmektedirler. Bunların eylemleri, ne devlet iktidarını ele geçirip dönüştürmeyi amaçlayan nihai siyasal fantezinin ne de münhasıran parti siyaseti üzerinde yoğunlaşma yönündeki daha mütevazı bir isteğin yönetimindedir. Bunun yerine bu toplumsal hareket-

ler, kendilerinin ortaya çıkıp faaliyet gösterdikleri mikro iktidar ilişkilerinin daha az görünür alanlarını alenileştirme ve dönüştürme gibi pek çarpıcı olmayan bir görev üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Böylelikle, yeni toplumsal hareketler, hem sivil toplum ile devlet arasındaki bölünmeyi derinleştirmekte ve hem de sivil toplumun kendi içinde yer alan iktidar ilişkilerinin çoğullaşmasına katkıda bulunarak yeni dayanışma biçimleri inşa etmektedirler.

C- ESKİ TEMALAR, YENİ KARIŞIKLIKLAR

Bu değişik gelişmelerin baskısı altında, Avrupa'nın her iki yarısındaki siyasal düşünürler ve toplumsal araştırmacılar, eski sivil toplum-devlet ayrımının potansiyel önemini fark etmeye başladılar. Son yıllarda, bu ayrım, entelektüel tartışmaların anahtar sözcüğü gibi bir şey haline gelmiştir. Bu, tartışmalı da olsa heyecan verici bir gelişmedir ama, ayrımın *çeşitli* anlamları ve *değişik* içerimleri üzerindeki yaygın kargaşa nedeniyle engellenmiş ve potansiyel olarak tehlike içine itilmiştir.

Örneğin, Batı Avrupa'daki siyasal sağda "sivil toplum" terimine, bir tür doğal masumiyet atfedilmiş ve bu terim devlet iktidarına muhalefet etmeleri nedeniyle iyi oldukları varsayılan, zayıf bir biçimde tanımlanmış piyasa ve diğer "özel" yaşam biçimleriyle eşanlamlı olarak kullanılmıştır.[9] Diğerleri, özellikle de ortodoks siyasal soldakiler, bu ayrıma büyük ölçüde düşmanlık beslemektedir. (Bu düşmanlığın nedeni de ayrımın ya sağın sahiplendiği bir şey olduğunun ya da mülkiyet, sınıf ve sınıf çatışması ile ilgili hayati sorunlara yönelik bir şaşırtmacayı içerdiğinin düşünülmesidir -ki bunlar, bu kitaptaki birçok yazının gösterdiği gibi, yanıltıcı iddialardır).

Buna karşılık, Batı Avrupa'da siyasal solda yer alan kimileri de, sivil toplum-devlet ayrımını, sanki bu ayrım, *Quadreni del Carcere* ve *Note sul Machiavelli* gibi yazılarında Antonio Gramsci tarafından icat edilmişçesine (veya en tam biçimiyle geliştirilmişçesine) kullanmaktadırlar.[10] Bazı yazarlar, sivil toplum-devlet ayrımını, toplumsal

9. Örneğin, devlete karşı sivil toplum lehinde olan bir 'yeni Kopernik devrimi' iddiası için bkz. Jean-Marie Benoist, **Les Outils de la liberté,** Paris 1985.

10. Örnek olarak, Anne Showstack-Sasson, "Civil Society", Tom Bottomore, der., **A Dictionary of Marxist Thought,** Oxford 1983 içinde, s. 72-4 ("Sivil Toplum" maddesi, **Marxist Düşünce Sözlüğü**, İletişim Y., 1993, s. 505-7) ve John Urry, **The Anatomy of Capitalist Societies. The Economy, Civil Society and the State,** Londra ve Basingstoke 1981 verilebilir.

ve siyasal kurumlar ve güçler arasındaki geçmiş, bugünkü veya oluşum halinde olan ilişkilerin ampirik özelliklerini kavramsal olarak analiz etmenin bir yolu olarak görmektedirler. Bazıları ise ayrıma normatif olarak yaklaşmakta; yine bazıları ise bu ayrımı, "pragmatik" terimlerle, toplumsal ve siyasal bir stratejiyi veya eylem programını formüle etmenin bir aracı olarak düşünmektedirler.

Bu karışık anlamların ve çatışan kullanımların bolluğu karşısında, bazı dikkatli ayrımlar yapmaya girişmek zorunlu gibi görünmektedir. Devlet-sivil toplum şeması, en azından üç farklı biçimde anlaşılabilir. Bu üç yaklaşım, -genellikle olduğu gibi- her ne kadar birbirleriyle kesişebilmekte ve birbirlerini tamamlayabilmekteyseler de farklı iddialara yol açabilmektedirler ve bu yüzden de dikkatli bir biçimde ayrıştırılmaları gerekmektedir.

Bu tür -aşağıda özetlenen ve bu kitabın tümü boyunca belirgin bir biçimde görülen- ayrımları yapmanın amacı, yeni bir felsefi, sosyolojik ve siyasal bir paradigma üretmek olmamalıdır. Devletler ile sivil toplumlar arasında, geçmişteki, bugünkü ve gelecekteki ilişkilerin büyük bir teorik açıklamasını oluşturmak konusunda kafa yormak için vakit henüz erken olduğu gibi, böyle bir şeyin ne kadar istenebilir olacağı da tartışılır. Bu türden bir kuramsal "üstsöylem" (metadiscourse), belki de sivil toplum- devlet ayrımına insanbiçimli (antropomorphic) nitelikler yükleyerek, bu ayrımı özsel hale getirecektir. Bu da muhtemelen, iyi düşünülmemiş felsefi genellemelerle, aşırı basitleştirilmiş sosyolojik gözlemlerle ve yanlış yönlendirilmiş veya dogmatik siyasal önerilerle sonuçlanacaktır. Yine bu tür bir üstsöylem, ayrımın radikal olarak *çoğulcu veya demokratik* potansiyelini felç ederek, işlevsel bir çelişki içerisinde kullanılmasına kesinlikle engel olacaktır.[11] Dolayısıyla, devlet-sivil toplum ayrımının halihazırdaki karışık ve örtüşen kullanımlarını açıklığa kavuşturma amacı, çok daha mütevazı olmalıdır: Amaç, tarihsel araştırmalarda, sosyolojik incelemelerde, normatif tartışmalarda ve siyasal eylemde işe yarayabilecek, *yorumlayıcı bir bakış açısı* geliştirmek olmalıdır. Ayrımın bu daha mütevazı olan anlaşılış biçimi, bu ayrımın özünde ihtilaflı olan doğasının üstesinden gelmeyi mümkün kılmamaktadır (ki bu, beşeri bilimlerdeki bütün diğer temel kavramlarla zorunlu olarak paylaşılan bir kaderdir) ama, ayrımın bugünkü *zaaflarını ve sınırlarını* olduğu kadar, potansiyel kapsamını ve güçlerini ortaya çıkarmaya yardımcı olacaktır.

11. Karş. Benim "Democracy, Ideology, Relativism", **Democracy and Civil Society** içinde. Karşıt bir görüş Frane Adam ve Darka Podmenik'in, **Socialisticna Civilna Druzba?** Ljubljana 1985, s. 13-16'daki giriş yazılarında savunulmuştur.

(a) Analitik yaklaşımlar

Devlet-sivil toplum ayrımı, özel kurumların veya bir bütün olarak toplumsal sistemlerin kökenlerini, gelişim ve dönüşümlerini çözümlemekte kullanılabilir. Analitik yaklaşımlar, seçmeci bir biçimde, anahtar niteliğindeki kurumları ve aktörleri belirlemekte, bunların karmaşık etkileşim kalıplarını incelemekte ve -kuramsal ayrımlar, ampirik araştırmalar ve bilgiden yola çıkan yargılar temelinde- bunların kökenleri, gelişim kalıpları ve (önceden tasarlanmamış) sonuçları ile ilgili bazı sonuçlara varmaktadırlar. Analitik yaklaşımların dolaysız (veya beyan edilen) amacı, normatif yargılar oluşturmak ya da siyasal eylem biçimleri hakkında tavsiyelerde bulunmaktan çok, karmaşık toplumsal-siyasal gerçekliklere ilişkin açıklayıcı bir kavrayış geliştirmektir. Bu çözümlemeler içinde, sivil toplum ve devlet arasındaki ayrım, ya geçmişe veya bugüne ya da aynı anda hem geçmişe, hem geleceğe yönelik olabilen bir ideal-tip olarak iş görmektedir.

Ayrımın *çağdaş* kullanımının örnekleri, Alberto Melucci'nin çağdaş toplumal hareketlerin oluşum süreci hakkındaki araştırmalarını ve Hinrichs, Offe ve Wiesenthal'ın haneler, emek piyasaları ve refah devleti arasındaki ilişki hakkındaki incelemelerini (bkz. 2. bölüm) içermektedir. Avrupa ve Latin Amerika'daki bürokratik rejimlerde sivil toplum ve devlet etkileşimini ele alan yeni çözümlemeler bir başka örnektir. Bu çözümlemeler, sivil toplum içinde yer alan grupların (örneğin Türkiye'de İnsan Hakları Derneği ve Paraguay'da Assembleir de Civilidad), baskıcı devlet yönetimine direnmelerinin etkileri ve bunun karşılığı olarak da otoriter devlet yapılarının ve stratejilerinin muhalif toplumsal grupların seçeneklerini ve stratejilerini etkileme biçimleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.[12]

12. Türkiye örneği için bkz. Mehmet Ali Dikerdem "A Turkish Tug-of-War", **Index of Censorship,** c. 16, No. 6, Haziran 1987, s. 15-19. Latin Amerika'dan bazı örnekler arasında şunlar yer almaktadır: "Etat et société en Amerique latine", **Revue de l'Institut de Sociologie,** özel sayı, Brüksel 1981, cilt 1-2, Alfred Stepan, **The State and Society: Peru in Comparative Perspective,** Princeton, NJ 1978 ve "State Power and the Strength of Civil Society in the Southern Cone of Latin America", Peter B. Evans vd., der., **Bringing the State Back In,** Cambridge 1985 içinde, s. 317-43; Guillermo O'Donnel, "Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State and the Question of Democracy", David Collier der., **The New Authoritarianism in Latin America,** Princeton NJ 1979 içinde ve "Y A Mi, Que Miedra Importa? Notes on Social Interaction and Politics in Argentina and Brazil", Helen Kellogg Institute, University of Notre Dame için hazırlanmış çalışma, Mayıs 1984; "Sociedad Civil y Authoritarismo", **Critica y Utopia,** cilt. 6, mart 1982; ve Bernardo Sorj ve Maria Herminia Tavares de Almeida, der., **Sociedade e Politica no Brasil Pós-64,** Sao Paulo 1983.

Devlet-sivil toplum ayrımı, ayrıca *geçmişteki* gerçeklikleri incelemekte de kullanılabilir. Bunun örnekleri arasında, Reinhart Koselleck'in, Prusya bürokrasisinin Fransız Devrimi'nden sonra başlattığı, (kendisiyle çelişkili de olsa) derin etkiler yapmış bulunan modernleştirme reformları hakkındaki etkileyici incelenmesi[13] ve Isser Woloch'un, Napolyon dönemi Fransası'ndaki halk direnişi akımının bürokrasi tarafından tahrip edilişini ve düzenli zorunlu askerlik uygulamasını konu alan incelemesi yer almaktadır.[14] Devlet-sivil toplum ayrımının benzer bir kullanılma biçimi, Almanya'nın Batılı modernleşme yolundan "sapma"sının on dokuzuncu yüzyıldaki kökleri ile ilgilenen, karşılaştırmalı ve disiplinler arası son çalışmalar yığını içinde görülebilir. Bu çalışmalar, Almanya'nın, gecikmiş ulus-devlet inşa etme süreci, parlamenter-demokratik kurumların güçsüzlüğü, toprak aristokrasisi, subay takımı ve bürokrasi gibi burjuva olmayan iktidar gruplarının kalıcı gücü ve *obrigkeitsstaatlich* ile modernlik-öncesi kültürel geleneklerin etkilerini büyük ölçüde sürdürüyor olması gibi toplumsal ve siyasal etmenleri konu edinirler. Bu sayılan faktörlerin hepsi de Nazizm'i mümkün kılan koşullar olarak canalıcı bir rol oynamışlardır.[15]

Bu kitaptaki birçok yazı, bu tarihsel çözümleme tipinin zamansal çerçevesini genişletmektedir. Norbert Elias ve Helmut Kuzmics, Avrupa medenileşme sürecinin bazı kilit özelliklerini tartışıyorlar onlara göre, bu özelliklerin modern sivil toplumların kökenleriyle olan yakın bağlantıları, on sekizinci yüzyıl sonlarında "medeniyet" terimi ile devlet-sivil toplum ayrımının, birlikte kullanılışlarında ortaya çıkmaktadır. Kuzmics, modern sivil toplumların oluşumunun kilit yönlerinin "tarihöncesi"ni anahatlarıyla ortaya koyan Elias'ın klasik eseri *Über den Prozess der Zivilisation*'daki ana temaları incelemektedir. Bu çalışma, esas olarak iki aşamalı, karmaşık bir tarihsel gelişmeyi

13. Reinhart Koselleck, **Preussen zwischen Reform und Revolution: Allegemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848,** üçüncü baskı, Stuttgart 1981. Bu iddiaya kısa bir giriş, "Staat und Gesellschaft in Pressen, 1815-1848", Werner Conze, der., **Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848,** Stuttgart 1962 içinde, s. 79-112'de bulunmaktadır.

14. Isser Woloch, "Napoleonic Conscription: State Power and Civil Society", **Past and Present,** No. 111, Mayıs 1986, s. 101-129.

15. Bielefeld araştırma grubunun ilk bulguları, Jürgen Kocka, der. **Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert,** Göttingen 1987'de yayımlanmış ve Jürgen Kocka, **Bürger und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich** başlıklı üç ciltlik incelemede de yayımlanmak üzeredir.

aydınlatmak amacıyla, Fransız mutlakiyetçiliği üzerinde yoğunlaşmaktadır: Bu iki aşamalı tarihsel gelişme, özerk, toprak sahibi militer beylerden oluşan bir sınıfın, merkezileşmiş bir monarşinin ataerkil denetimi altındaki bir saray seçkinleri grubuna dönüştürülmesini ve profesyonel, burjuva yöneticilerin devlet aygıtına el atmaları ile bu saray seçkinlerinin tedrici olarak çözülüşünü içermektedir. Elias, bu ikili dönüşüme eşlik eden medeniyet dalgasının, belirli grupları bütünüyle yeni davranış kodlarına tabi kıldığını ileri sürer. Bu dalga, at sırtında savaşan, yemek yiyen ve uyuyan insanları, "tavırların inceltilmesi, dünyevi bilgelik ve nezaket ile bilginin yayılması ve iyi davranış" ideali (Mirabeau) ile uyumlu bir biçimde kendilerini "eğitme"ye ve "geliştirme"ye amade "bireyler"e dönüştürmüştür. Medenileşmiş davranışın saraylı etiketi, karakter yapısı gökten zembille inmediği gibi (Weber'in ima ettiği üzere) sadece Protestanlıktan da kaynaklanmayan burjuvazi üzerinde güçlü bir iz bırakmıştır.

Düşman olduğunu düşündüğü her şeyi yıkmaktan, acı çektirmekten vahşice bir zevk alan, bütün bunları yaparken nefretine hiçbir gem vurmayan medenileşmemiş kişinin tersine, burjuva yurttaş, acı ve zevk güdülerini bastırma ve bunları, uzun döneme yayılan eylem dizilerine dönüştürebilme yeteneğine sahip bulunmaktadır. Burjuva toplumsal etkileşiminde, kendini sınırlamanın derecesi artmaktadır. Sınırlama bir iç sesin yönlendiriciliği altına girmekte ve bireyler arasındaki toplumsal mekân, ihtirastan arınmış bir boşluk halini alma eğilimi göstermektedir. Elias'a göre bu tip edilginleşmenin, şiddet araçlarını tekelleştiren ulus-devletin gölgesi altında işleyen medeni toplumların doğuşunu kolaylaştırmak gibi geniş kapsamlı sonuçları olmuştur. Medenileşme sürecinin etkisiyle şiddet, kişisellikten arındırılma ve devletin baskıcı aygıtları içine yerleştirilme eğilimine sahip olmaktadır. Dolaysız fiziki şiddetten arınmış bir sivil toplum mümkün hale gelmektedir. Yine de Kuzmics, Elias'ın Avrupa medenileşme sürecindeki bir çifte standardın farkında olduğunu vurgulamaktadır. Sivil toplumlar içindeki şiddet, devletler tarafından katı bir biçimde düzenlenmişse de zaman zaman, dış düşmanların öldürülmesi için yurttaşların göreve çağrıldığı görülmektedir, çünkü ağır silahlarla donatılmış ulus-devletler arasındaki etkileşim, esas olarak medenileşmemiş bir biçimde sürmektedir. Bu çifte standart, Elias'ın Weimar Cumhuriyeti'nin faşizm-öncesi radikalleşmesi üzerindeki incelemesinin gösterdiği gibi, sivil toplumlar üzerinde ağır bir yük oluşturmaktadır. Bu çifte standart, sivil toplumları, sivil toplumun askerileştirilmesi yoluyla içeriden ve savaş edimleri ve işgal (tehlikesi)

aracılığıyla dışarıdan sürekli tehdit altında bulundurmaktadır.

Jenö Szücs'ün yazısı da modern sivil toplumların doğuşunun bazı yönlerini incelemektedir. Bu çalışma, modern Avrupa'da toplum ve devlet arasındaki bölünmenin *ex nihilo* (hiç yoktan) ortaya çıkmadığını, coğrafyaya göre değişen daha önceki tarihsel gelişmeler tarafından ne ölçüde koşullandırıldığını açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Örneğin, üç Avrupa bölgesinden -Batı, Merkezi-Doğu ve Doğu- her birinin çeşitli mutlakiyetçilik biçimlerini yaşamış olduğunu ileri sürer. Bu biçimlerden her biri, farklı yollardan, feodal mirasın belirli öğelerini korumaya, üretim ve mübadele sistemini muhafaza etmeye ve devlet aygıtını geliştirmeye çalışmıştır. Fakat, bu mutlakiyetçi devletlerin yöntemleri, hedefleri ve tutarlılık dereceleri -sivil toplumun bunların iktidarlarına direnmelerinin düzeyi gibi- bölgeden bölgeye büyük değişiklikler göstermiştir. Bunların tümü, bu bölgelerin dinamizmine, coğrafi konumlarına ve -burada Szücs, cesur bir biçimde modern sivil toplum-devlet ayrımını "geriye" yansıtmaktadır- ortaçağdan devraldıkları siyasal ve toplumsal iktidara ilişkin altyapılarına bağımlıdır.

Örneğin Batı Avrupa'da, ortaçağdaki *corpus politicum*'un feodal bileşenleri, mücadelelerini ancak tedrici bir biçimde ve isteksizce terk etmişlerdir. Burada, devlet kurucularına karşı sık sık, soylulardan, burjuvazi ve köylülerden gelen ayaklanmalar cereyan etmiş, bu yüzden de mutlakiyetçi devletler ancak on yedinci yüzyılda ortaya çıkabilmişti. Avrupa'daki bütün mutlakiyetçi devletler, kendi uyruklarını bağımlılaştırmaya ve türdeşleştirmeye çabalamışlar, ama pratikte Batı'nın hiçbir yerinde değişik yerel özerklikler ve "özgürlükler" ortadan kaldırılamamıştır. Batı'da mutlakiyetçi devletlerin ömrünün göreli olarak kısa olması bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Bu mutlakiyetçi devletler (Hollanda ve İngiltere'de olduğu gibi) görece erken bir tarihte alaşağı edilmişler ve ancak dünya ekonomisinin merkezinin Atlantik bölgesinde yeniden yerleşmesinin bir ürünü olan "yarı-çevre" bölgelerinde (İspanya, Portekiz, Güney İtalya) on sekizinci yüzyıl boyunca varlıklarını korumuşlardır.

Doğu Avrupa'da ise aksine, mutlakiyetçilik daha önce gelişmiş, daha uzun süre kalıcı olmuş ve sonraki tüm gelişmeler için temel bir çerçeve işlevini görmüştür. Batı mutlakiyetçiliği toplumu devlete tabi kılarken, Doğu mutlakiyetçiliği toplumu "ulusallaştırmış"tır. Bu Doğu modelinin aksine -ki, bu noktada Szücs'ün çözümlemesi Vajda'nınkini tamamlamaktadır- Merkezi-Doğu Avrupa'daki devletler (Polonya-Litvanya krallığı, Brandenburg-Prusya, Habsburg hane-

danı), mutlakiyetçilik çağında, Batılı ve Doğulu özelliklerin eşitsiz ve kendine özgü bir karışımını sergilemişlerdir. Batı Avrupa'daki mutlakiyetçilik tipinin yapıları, daha yüzeysel ve bir ölçüde bozulmuş olsa bile, burada da yaygın bir biçimde görülmüştür. Dolayısıyla, devlet kurucuları, eskiden beri var olan toplumsal iktidar ağlarını hesaba katmak zorunda kalmışlardır. Onların başvurdukları yöntemler, yukarıda belirtilen üç değişik tipin bir arada bulunduğu karma nitelikli devlet yapılarını ortaya çıkarmıştır. Merkezi-Doğu Avrupa'nın bu devlet yapıları, toplumsal iktidar gruplaşmalarının gücü ile, Batı ve Doğu Avrupa'nın iki geniş bölgeden gelerek bu yöreye vuran tarihsel olay dalgaları tarafından olduğu gibi, Küçük Asya'dan gelen bin yıllık istila tehdidinin etkileri tarafından da biçimlendirilmişlerdir.

Ayrıca, modernleşme sürecinin geçmişteki ve bugünkü özelliklerine ilişkin çözümlemeleri sentezlemeye yönelik makro sosyolojik girişimler de sivil toplum devlet ayrımı tarafından yönlendirilebilmektedir. Bunun yakın bir örneği, Jürgen Habermas'ın modernlik yorumudur. Bu yorum, sırasıyla yönetici devlet iktidarı ve para tarafından düzenlenen siyasal ve ekonomik sistemlerin mantıklarını, dayanışma ve iletişim esasına dayalı kendi kendine örgütlenmiş kamusal alanların yaşam-dünyasından ayrıştırmaktadır. Bu bakış açısına göre, Avrupa modernleşmesi, bu üç gerçeklik alanının farklılaşması ve etkileşimi süreci olarak değerlendirilmektedir:

> Para ve iktidar tarafından yönlendirilen kapitalizm ve modern devlet, buna özgül bir biçimde tepki gösteren yaşam-dünyasının toplumsal mekanizmalarından farklılaşmaktadırlar. Sivil toplum içindeki toplumsal olarak bütünleşmiş eylem alanları, sistemle bütünleşmiş (system-integrated) ve birbirini tamamlayan ekonomi ve devlet alanlarının tersine, özel ve kamusal alanlar halinde kristalleşirler.[16]

Habermas, bu sistemlerin (ekonomi ve devletin) yaşam-dünyasından (veya sivil toplumdan) ayrılmalarını, sivil toplumun sahiden çoğulculaşmasının önkoşulu olarak görmekte, ancak siyasal ekonominin yayılmacı mantığının sivil toplumu sürekli olarak tehdit ettiğini de vurgulamaktadır.

Modernliğin, devlet-sivil toplum ayrımı açısından yapılan bu tür

16. Jürgen Habermas **Theorie des kommunikativen Handelns,** Frankfurt am Main 1982, C. 2, s. 471. Devlet-sivil toplum ayrımını modernleştirme kuramı açısından geliştirmeye yönelik, buna paralel bir girişim Frane Adam, "O treh pristopih k pojmu "civilne druzbe", **Katedra,** No. 10/11, Mayıs 1987'de görülmektedir.

yeniden yorumlanış biçimleri, henüz çocukluk evresinde olmalarına rağmen, "kapitalizm-merkezli" yaklaşımların yanlışlarını düzeltici nitelikleri bakımından iyi bir alternatif sağlamaktadırlar. Kapitalizm-merkezli yaklaşımlar, -ücret-emek-sermaye ilişkisi, artığın yeniden yatırıma dönüştürülmesi ve birikimin sürekli genişlemesi esasına dayalı- bağımsız bir kapitalist ekonominin ortaya çıkışının, modern zamanların büyük dönüşümlerindeki asıl öğe olduğunu vurgulamaktadırlar. Bütün geleneksel toplumlarda, ekonomik sistem genel toplumsal ilişkiler içine gizlenmiş olarak var olmuştur. Modern zamanlarda, bağımsız, kendi kendine işleyen, siyaset ve hane alanlarından ayrı bir ekonominin ortaya çıkışı, bu kuralın çarpıcı bir biçimde tersine dönmesine neden olmuştur. Kapitalizmin Marx tarafından, sadece kendisini ölçü alan, bir meta aracılığıyla meta üretme sistemi olarak çözümlenmesi bu istisnai gelişmeyi çok iyi anlatır. Kapitalizm bir tür sürekli devrim olarak anlaşılmıştır. Kapitalizm;

> doğa tapınmacılığını aştığı gibi, tüm ulusal ayakbağlarını ve önyargıları, mevcut ihtiyaçların geleneksel, dar, kanaatkâr, kabuk bağlamış tatmin ediliş biçimlerini, eski yaşam tarzının sürekli yeniden üretimlerini yıkıp geçer. Bunları, hiç durmayan bir devrim hareketi içinde tahrip eder; üretici güçlerin gelişmesini, ihtiyaçların genişlemesini, üretimin çeşitlenmesini, maddi-manevi tüm güçlerin işletilmesini ve mübadelesini kısıtlayan tüm ayakbağlarını çözüp atar.[17]

Bu görüşe yönelik alışılagelmiş itiraz, modern kapitalizmin *per se* (kendi başına) kapitalist olmayan kurumlara (kendi işleyişi için önkoşul olmaları anlamında) dayanmasıdır. Luhmann'ın işaret ettiği gibi, modernlik hakkındaki hemen tüm makrososyolojik değerlendirmeler, modernliğin ekonomik dinamizmi üzerine bir modern dünya kuramı inşa etmeye yönelik tekçi (monistic) girişimlerin eleştirileri olarak görülebilirler.[18] Weberci sosyolojinin ana temalarından biri bu yönelimin örneğidir: Klasik Marksçı yaklaşımın tek yanlı "ekonomizm"i reddedilip devletlerin, kendi ekonomik çevrelerini biçimlendirme, hatta bazen belirleme yeteneğine (potansiyel olarak) sahip bağımsız

17. Karl Marx, **Grundrisse,** Harmondsworth 1973, s. 410 (çeviri değiştirilmiştir). (Burada küçük değişikliklerle Karl Marx, **Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma,** çev. Sevan Nişanyan, Birikim Y., 1979, s. 448-449'dan alınmıştır-çev.)

18. Niklas Luhmann, "Kapital und Arbeit. Probleme einer Unterscheidung", Johannes Berger, der. **Die Moderne-Kontinuitäten und Zäsuren** içinde, özel sayı, **Soziale Welt,** No. 4, Göttingen 1986, karş. Alvin W. Gouldner, "Civil Soci-

yapılar olduğu biçiminde daha karmaşık bir kavrayış benimsenir. Bu bulgulayıcı (heuristic) yaklaşım, verimli bir biçimde, hem devletlerin potansiyel bakımdan özerk eyleyenler (agents) olduğunu hem de ekonomik (sınıfsal) iktidar ilişkilerinin devlet yapılarını ve politikalarını sınırlandırarak biçimlediklerini ileri sürmektedir. Ekonomik olanın siyasal olandan ayrılması, hâlâ modernliğe özgü bir nitelik olarak görülmekte, ancak bunların arasındaki etkileşim modern zamanlara özgü kalıcı bir sorun olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, devlet özerkliğini engelleyici veya bu özerkliğin lehinde olan koşullar, devletin etkililiği, bunun önceden tasarlanmamış sonuçları ve ekonomik alan üzerindeki etkisi hakkında varsayımlar oluşturma girişimlerinde bulunulmaktadır.

Ekonomi ve devlet-merkezli bakış açılarını sentezlemeye yönelik (bugünlerde yeni-Weberci ve yeni-Marksçı yaklaşımların birbirlerine yakınlaşmasında açıkça görülen)[19] sosyolojik yaklaşımlar önemlidir. Ancak, bu yaklaşımların, devlete ait olmayan alanın örgütlenme ilkeleri hakkında daha esnek (yani, daha karmaşık) bir görüş çerçevesinde düzeltilmeleri gerekmektedir. "Kapitalizmin doğuşu ve olgunlaşması" sadece, meta üretimi ve mübadelesinin *evrensel* etkisi, "cemaat yaşamı"nın geri dönülmez biçimde yıkılışı, kaba materyalizmin ve sahiplenici bireyciliğin yaygınlaşması veya *merkezi* toplumsal çatışma olarak sınıf çatışmasının yükselişi demek olmamıştır. Modern sivil toplumlar, değişik zamanlarda, sadece kapitalist ekonomileri değil aynı zamanda, *ekonomik-olmayan* örgütlenmelerden oluşan eklektik bir karışımı da kapsamışlardır.[20] Modern sivil toplumlar, bir ortak paydaya, bir öz çekirdeğe veya bir temel ilk ilkeye indirgenme-

ety in Capitalism and Socialism", **The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory,** Londra ve Basingstoke 1980.

19. Örnekler arasında şunlar yer almaktadır: Theda Skocpol, **States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China,** Cambridge ve New York 1979, Anthony Giddens, **The Nation-State and Violence,** Cambridge 1985; Claus Offe, **Contradictions of the Welfare State** ve Bob Jessop, **The Capitalist State: Marxist Theories and Methods,** New York 1982.

20. Modern sivil toplumlarda, kapitalist-olmayan örgütlenmelerin varlığı ve gelişimi, Anthony Black, **Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present,** Londra 1984'te gösterildiği gibi, kuramsal çalışmalarda dikkate değer bir biçimde göz önünde bulundurulmaktadır. Black'in önemli gözlemleri ise, maalesef, özellikle sivil toplum terimini tanımlayışının bütünüyle tarihdışı olması nedeniyle yanlış anlaşılmaya açıktır, çünkü Black'in sivil toplum terimini tanımlayışı, örneğin terimin on dokuzuncu yüzyıl sonunda geçirdiği semantik dönüşümü hiç hesaba katmamaktadır ve ayrıca terimi çok dar bir biçimde, piyasa mübadelesi ve rekabetçi bireycilik olarak tanımlamıştır.

ye direnen, yan yana sıralanmış değişken öğelerin oluşturduğu bir kümeyi içermişlerdir. Modern sivil toplumlar kapitalist ekonomileri ve haneleri, toplumsal hareketleri ve serbest kamusal alanları (kiliseleri, meslek örgütlerini ve bağımsız iletişim araçları ile kültürel kurumları); siyasal partileri, seçmen birliklerini ve devlet-sivil toplum ayrımının diğer "bekçileri"ni içlerine aldıkları gibi, okullar, hastaneler, tımarhaneler ve hapishaneler gibi "disiplin" kurumlarını da içermişlerdir.

Piyasaya ve devlete ait olmayan bu örgütlenmeler, karmaşık ve çoğu kez çelişkili biçimlerde, kapitalist ekonomilerle ilişki içinde olmuşlardır. Bunların varlıklarını sürdürmeleri ve gelişmeleri, kuşkusuz, modern sivil toplumların ayırt edici özelliklerinden olan iç yarışma ve hareketliliğe katkıda bulunmuştur. Bu toplumlar, Adorno'nun bir zamanlar güç alanı -çekici ve itici noktaların karmaşık iç işleyişi ve dolayısıyla dinamik, değiştirilebilir yapılarla belirginleşen bir alan- diye adlandırdığı şeye benzemişlerdir. Bu toplumlar, "fabrikanın despotizmi" (Marx) kadar, ekonomik despotizme karşı örgütlenme hakkı için verilen mücadeleler ile de nitelendirilmişlerdir. Yine bu toplumlar, hapishaneler, okullar, hastaneler ve diğer "gaddar, zekice kafesler" (Foucault) geliştirmişlerdir. Fakat, ayrıca hapishaneleri ıslah etme derneklerini, ölüm cezasına, aşırı polis gücüne ve hukuk dışı tutuklamaya karşı çıkan kampanyaları ortaya çıkaranlar da bu toplumlardır ve yine bu toplumlardaki zorunlu okullaştırma ve tıbbileştirme kurumlarına karşı çıkan gönüllü okuma çevreleri, yetişkin eğitim projeleri, çocuk bakımı şebekeleri, öğrenci hareketleri, kamu sektöründeki sendikalar ve alternatif tıp biçimleri yaratma girişimleri de oluşmuştur.

Modern sivil toplumlardaki düzenlemelerin *karmaşıklığına* bu biçimde işaret etmek, bunların kapitalist girişimcilerden ve bürokratik devletlerden oluşan kalpsiz bir dünyada yer alan demokratik çoğulculuk sığınakları olduklarını söylemek anlamına gelmemektedir. Modern zamanlar içinde şu ana kadar, devlet tarafından güvence altına alınmış bir hukuki eşitlik, (değişik gönüllü kuruluşlara erişebilme anlamında) çoğulluk ve toplumsal çıkarlar ile siyasal normların tartışılıp sınanabildiği, kısıtlanmamış kamusal alanlar çerçevesinde sivil toplumu her yurttaşın özgürlüğü, bireyselliği ve sosyal adaleti elde edebildiği eksiksiz bir alan olarak düşünmek mümkün değildir.[21] Ca-

21. Şu ana kadar egemen olmuş bulunan (ve çoğulcu olmaktan uzak) modern sivil toplumların gerçekliği ile bütünüyle açık ve demokratik bir sivil toplum fikri arasında ayrım yapmayı başaramaması, Jean Cohen'in **Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory,** Amherst 1982'deki çözümlemesini zayıflatır.

role Pateman, bu düşüncenin neden yanlış olduğunu gösteren önemli bir nedene dikkat çekmektedir. Onun iddiasına göre, modern sivil toplumu karmaşık bir özgürlük ve eşitlik alanı olarak çizen tüm betimleme ve çözümlemeler, temelde bir kabahati marifetmiş gibi gösterdikleri ya da en azından bir hayli idealize edilmiş olmaları yüzünden reddedilmelidirler. Geçmişteki ve bugünkü modern sivil toplumlar *erkek egemenliği* altındadırlar.[22] Bu egemenlik, bugün, medeni hukukta ve sosyal politika düzenlemelerinde yer alan uyumsuzlukların ve açık önyargıların ötesine geçmekte, meta üretimi ve mübadelesi alanında kadınlar aleyhine yapılan ayrımcılıktan; (bu ayrımcılığın en açık göstergeleri, cinsiyet esasına dayalı işbölümü ve cinsel tacizdir) kadınların doğal olarak, alışveriş, çamaşır-bulaşık yıkama, temizlik ve çocuk yetiştirme gibi ev ile ilgili görevler için yaratılmış oldukları yolundaki yaygın önyargıya dek uzanmaktadır.

Pateman, ayrıca, sivil toplumu bir evrensel özgürlük ve eşitlik alanı olarak tanımlamanın, bu tanımı yapanların seçmiş oldukları çözümleme kategorileri açısından bile ikna edici olmadığını ileri sürmektedir. Pateman, modernliğin erken dönemlerinde, sivil toplum ve devlet ile ilgili olarak yapılan tartışmalarda, kadınların sivil toplumdan *dışlanmalarının* ve evin mahremiyeti içine kısılmalarının kabul gördüğünü göstermektedir. Sivil toplumun on sekizinci yüzyıl sonlarındaki savunucularının devrimci sloganı -"Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik"-* bunu tam anlamıyla sergilemektedir. Ev hayatının değişik biçimlerde kavranmış olduğu kuşkusuzdur: Örneğin Hobbes, ataerkil aile yaşamını doğada bulunmayan bir şey olarak anlamakta, ama yine de, bu ataerkil aile yaşamının Sivil Toplum'un temeli olacağını kabul etmektedir. Locke'a göre ise erkek egemenliğindeki ev, sivil toplu-

22. Devletten bağımsız bir sivil toplum lehindeki ilk iddialarda yer alan erkek önyargısı hakkında benzer yorumlar, Anna Yeatman, "Despotism and Civil Society: The Limits of Patriarchal Citizenship", yayımlanmamış çalışma, Adelaide 1983 ve Ute Frevert, **Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerliche Verbesserung und neuer Weiblichkeit,** Frankfurt am Main 1986, s. 16'da açıkça görülmektedir. 'Aydınlanmanın özerklik, kendi kendini belirleyen kişilik, yetenekler ve çıkarlara ilişkin fikirleri sadece erkekler için geçerlidir.' Bazı erkek yazarlar bu iç çelişkiyi daha önceleri ortaya koymuşlardır. Örneğin Theodor von Hippel, **Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber**'de (1792), erkeklerin mantığına ve insanlığına seslenerek onları, kadınlar üzerindeki despotik iktidarlarını, aynı mutlakiyetçi devletleri değerlendirdikleri gibi eleştirel bir gözle incelemeye çağırmaktadır ve Chamfort, **Products of the Perfect Civilization**'a göre (1794): 'Erkekleri küçülten toplum, kadınları neredeyse bir hiçliğe indirgemektedir.'

*Kardeşlik anlamına gelen 'fraternity' eril bir sözcüktür: 'erkek kardeşlik', 'biraderlik'. (r.n.)

mun üzerine inşa edildiği doğal toplumsallığın özünde vardır. Hegel için ataerkil aile, hem sivil topluma ve hem de devlete bağımlı ahlaki bir evrendir. Ancak, bu değişik yorumlarda ortak olan nokta, Pateman'ın gösterdiği üzere, evi, toplumsal ve siyasal olarak bağımlı bir konumda bulunan "karı"ya uygun bir alan olarak temsil etmeleridir. Bu alan içinde, kadınların çocuk doğurma, çocuk yetiştirme ve haneyi çekip çevirme işlevlerinin, yine kadınların akıldışılıklarına, düzensizliklerine ve doğaya "yakınlıkları"na tekabül ettiği düşünülmektedir. Kadınlar ve eviçi alan, sivil toplumun erkek egemenliğindeki "kamusal" dünyasına ve bu dünyanın kültürüne, mülkiyetine, toplumsal iktidarına, mantığına ve özgürlüğüne göre aşağı bir konumda değerlendirilmektedir. Kısacası sivil toplum, medenileşmiş erkek birey imgesinden hareketle kurulmuştur: Bu toplum, ev despotizminin koşulları altında yaşamaları beklenen kadınların dışlanmışlığı esası üzerine inşa edilmiştir.

(b) Siyasal hesaplar

Devlet-sivil toplum şeması, ayrıca, esas olarak stratejik siyasal hesaplar için bir yardımcı olarak da kullanılabilir. Bu ikinci yaklaşımda, sivil toplum ve devlet ikiliği, istenilirliği veri olarak kabul edilmiş bir hedefe ulaşmak için ne yapılması (veya ne yapılmaması) gerektiğini belirlemek için bir ölçüt işlevi görür. Siyasal sorunlarla daha dolaylı olarak ilgilenen analitik yaklaşımların aksine, sivil toplum-devlet ayrımı, esasen muhalif toplumsal hareketlerin veya iktidar gruplarının kendi (potansiyel) muhaliflerine karşı sağlayacakları (potansiyel) siyasal kazançlar göz önüne alınarak -ya da tersine, sivil toplumun kendi içinde iş gören hareketlerden yahut iktidar gruplarından gelebilecek (potansiyel) meydan okuyuşlara karşı siyasal iktidarı istikrarlı kılmak amacıyla- geliştirilir. Bu tür "taktik" yaklaşımların desteğini oluşturan normatif değerlendirmeler, genellikle veri olarak benimsenmiştir. Buradaki esas kaygı, belirli amaçları elde etmenin veya istikrarlı hale getirmenin *araçlarını* hesaplamaktır.

Sivil toplum ve devlet arasındaki ayrımın taktik kullanılış biçimleri, bu yeni ayrımın savunucularının, aşırı genişlemiş ("despotik") devlet iktidarına sırt çevirdikleri on sekizinci yüzyılın sonlarına dek uzanmaktadır. Sivil toplum ve devlet iktidarının sınırları hakkında on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başında yürütülen tartışma -bu konu, bir sonraki makalede araştırılmıştır- öncelikle siyasal

iktidarın belli noktalarda toplanmasından büyük korku duyan toplumsal gruplar içinde yankı bulmuştur. Bu grupların, iktidarın o andaki mevcut düzenleniş biçimlerinin adaleti hakkındaki güvenleri tepetaklak olmuştur. Yine bu grupların eski bağlılıkları zayıfladıkça, toplumsal yükümlülükler ve hukuk kuralları da birer dayatma, sürekli bir aşağılama biçimi olarak görülmeye başlandı. Bu gruplara mensup ve en azından biraz mülk sahibi ve eğitim görmüş olanların çoğu, kendilerinin bilimsel, edebi, sanatsal ve dinsel uğraşlarının, var olan devlet iktidarı ve bu iktidarın teminat altına aldığı tüzel ayrıcalıklar ile ters düştüğünü gördüler. Bu gruplar, tartışma ve okuma faaliyetinin yürütüldüğü (potansiyel) kamusal alanlar oluşturdular. Siyasal meselelerle ilgili bir "kamuoyu" oluşturmaya ve bu kamuoyunu, doğuş evresindeki sivil toplum adına, devletin gizli ve çoğu kez baskıcı eylemlerine karşı yöneltmeye çabaladılar.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, sivil toplum-devlet ayrımının oldukça farklı bir taktik kullanımı, Avrupa sosyalist geleneği içinde ortaya çıktı.[23] Bu ayrımı araçsallaştırmaya -olumsuz bir biçimde, "kapitalizm" ile eşanlamlı olarak değerlendirilen sivil toplum ve devlet arasındaki bölünmeyi *ortadan kaldırmaya*- yönelik girişimlerde bulunuldu. Gramsci'nin, İtalyan faşizmi döneminde bir sivil toplum kuramı geliştirmesi, buna bir örnektir. Onun yaklaşımı, Norberto Bobbio'nun işaret ettiği gibi, klasik Marksizm'deki sınıf farklılıklarının ve dolayısıyla devlet ile sivil toplum arasındaki bölünmenin bulunmadığı bir komünist toplum hedefine duyulan inanca bağlı kalmaktadır. Gramsci'nin "düzenlenmiş toplum" diye adlandırdığı geleceğin bu devletsiz toplumu, işçi sınıfı mücadelelerinin nihai hedefidir. Bu işçi sınıfı mücadeleleri ise, Parti ve partinin aydınları tarafından, sınıfsal olarak yapılanmış ekonomi ile zor kullanma esası üzerine kurulu devlet kurumları arasındaki dolayımlayıcı bağ olarak kavranan sivil toplum içinde burjuva aleyhtarı bir hegemonya oluşturmak üzere yönlendirilmektedir.

Gramsci, Batılı burjuva sistemlerde sivil toplumun, tabi konumda bulunan sınıflar ve gruplar tarafından da paylaşılma eğilimi gösteren egemen burjuva gerçeklik duygusunu yeniden üretici veya dönüştürücü işlev gören çeşitli "kültürel" kurumlardan oluştuğunu varsaymıştır. Yine -esas olarak üretim alanındaki mücadelelerle ilgilenen sendikacılığa karşı- burjuvazinin baskısının en çok bu (kültürel) alanda dayanıksız olduğunu da varsaymıştır. Sivil toplum, modern savaştaki siper

23. Bkz. benim "Remembering the Dead. Civil Society and the State from Hobbes to Marx and Beyond", **Democracy and Civil Society** içinde.

sistemlerine benzemektedir. Bu sistemlerin labirente benzeyen yapısı, normal olarak, ekonomik krizin "hücumları"na karşı direnmekte ve devlet aygıtını korumaktadır, ama iyi örgütlenmiş hücum unsurlarının içeriye sızmasına olanak veren de işte bu sistemlerin karmaşıklığıdır.

Gramsci'nin akıl yürütüşüne göre, sivil toplum üzerinde denetim sağlamak için yapılan uzatılmış bir "mevzi savaşı", burjuvazinin egemenliğini, "öz vatanı" olan ekonomi ve baskıcı devlet alanında siyasal olarak yıkabilmek için en etkin yol olacaktır. Tabi sınıfların iktidara sahip kılınmaları -bu sınıfların zorunluluk alanından özgürlük alanına geçmeleri- hayati bir anlamda, sivil toplumun kendi içindeki koşulların önceden dönüştürülmesine bağlıdır. Zamanın ve durumun gereklerini göz önünde tutması ve yılmaksızın yürütülmesi halinde, bir proleter "mevzi savaşı", evrenselleşme noktasına dek geliştiğinde, bir "manevra savaşı"ndan, yani devlet aygıtına yönelik ani bir cephe saldırısından doğacak gayri meşru siyasal diktatörlük tehlikesini önleyerek bir *komünist* sivil toplumu geliştirebilecektir. Gramsci, burada, örtük olarak, siyasal iktidarı şiddete başvurarak ele geçirme yönündeki Bolşevik stratejisine karşı çıkmaktadır.[24]

Devlet-sivil toplum ikiliğinin stratejik kullanımlarından, bugün için makul olarak ne beklenebilir? Ve bu ikiliğin Gramscigil biçimi anlamlı olmayı sürdürmekte midir? Siyasal eylemle ilgili amaçlar bakımından, sivil toplum ve devlet arasındaki ayrım, açıkça, Sovyet tipi totaliterlik sorunu ile Batı Avrupa'daki, çağdaş kapitalist ekonomilerin yapısındaki dönüşümlerden Keynesçi refah devletinin geleceğini ilgilendiren toplumsal hareketlerin ve siyasal tartışmaların gelişmesine dek uzanan bir dizi yeni oluşum hakkında *genelleme yapmayı amaçlayan* terimlerle düşünmek açısından büyük ölçüde yararlıdır. Bununla birlikte, böyle genellemelerin ötesinde, ayrımın özgül toplumsal ve siyasal bağlamlar içindeki etkililiği hakkında pek bir şey söylenemez veya söylenmemelidir. Sivil toplum fikrinin "somutluk" düzeyini siyasal amaçlara yönelik olarak azamileştirme çabalarına karşı çıkılmalıdır. Çünkü toplumsal ve siyasal eylemler nihai olarak *hükümlere* dayanırlar.[25]

Hükümler, özel olayları veya özel bağlamları, şu ya da bu genel kuralın veya formülün kerteleri olarak tanımlamayı içermezler. Özel,

24. Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks,** der. ve çev. Q. Hoare ve G. Nowell Smith, Londra 1971, s. 235, 268 (**Hapishane Defterleri**, çev. K. Somer, Onur Y., 1986).

25. Christopher Pierson'ın demokratik bir sivil toplum ve devlet kuramına yaptığı

mahrem tercihler esasına dayalı keyfi karar almayı da içermezler. Daha yerinde bir deyişle, siyasal ve toplumsal hükümler -devlet veya sivil toplum bağlamında varılanlar- bu iki uç arasında yer alırlar. Bunlar, Kant'ın terimleriyle söylenirse, belirleyici (determinant) hükümler olmaktan çok, düşünce ürünü olan (reflective) hükümlerdir. Geniş bir toplumsal ve siyasal eylem bağlamı ile bu bağlam içinde yer alan tekil olay, yeni durum ve beklenmedik kriz arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelere bağlıdırlar. İyi hüküm, ister devlet, ister sivil toplum veya isterse sivil toplumun dolayımlayıcı kurumlarının alanı içinde olsun, genel teorilerle doldurulmuş kitaplardan ezberlenecek bir teknik veya bir genel kurallar manzumesi değildir. İyi hüküm, ancak bu alanların kendi içinde kazanılacak deneyimlerle geliştirilen bir pratiktir.

Pelczynski, Gramsci'yle ilgili olarak, Merkezi ve Doğu Avrupa'daki, özellikle de Polonya'daki gelişmelerin, Gramscigil yaklaşıma -radikal bir biçimde değiştirilmiş de olsa- güncelleşme olanağı verdiğini iddia etmektedir. Gramscigil siyasal stratejideki bir kilit temaya -piyasaya ve devlete ait olmayan kurumların taktik önemine-, belirli "gündelik yaşam haklarının" geliştirilmesi için kamusal alanlar oluşturulmasını savunan Melucci ve daha büyük bir yoğunluğa ve genişliğe sahip bir sivil toplum çağrısı yapan Rosanvallon tarafından da üstü kapalı olarak işaret edilmiştir. Ancak, bu örneklerin her birinde, Gramsci'nin yaklaşımıyla olan benzerlikler hayli sınırlıdır. Bu yazıların her biri, Gramscigil şemanın çağdaş siyasal strateji bakımından uygun olup olmadığı konusunda ciddi kuşkular ortaya koymaktadır. Bunların tümü bir *Gramsci-sonrası* yaklaşımın gereğine dikkat çekmektedir.

Bu geçişi sağlamak için, üç mesele özellikle önemli görünmektedir. Birincisi, Batı Avrupa'daki toplumsal ve siyasal koşullar, Gramsci'nin zamanından bu yana oldukça büyük değişiklikler geçirmiştir. Çağdaş ampirik gelişmelerin sadece bir bölümünü belirtecek olursak, ulusal işçi hareketlerinin daha yakın dönemlerde gerçekleşen parçalanışı, işçi sınıfı "çekirdeği"nin büyüklüğünün görece olarak azalması,

---

ufuk açıcı katkılar, bazen bu 'somutluk' isteği yüzünden zayıflamaktadır. Pierson'ın devlet-sivil toplum tartışmasındaki son kuramsal katkıların soyutluğu konusundaki eleştirisi burada anahatları verilen ayrımın kullanılış tarzlarındaki çeşitliliği bulanıklaştırma eğilimi göstermektedir. Yine bu eleştiri, 'sosyalist bir sivil toplumda, hukuksal olarak güvence altına alınmış toplumal kurumların genel savunusunu, hangi kurumlara ve ne tür güvencelere niyet edildiğini gösterecek bir biçimde somutlaştırma' çağrısına dayanmaktadır. ("New Theories of State and Civil Society. Recent Developments in Post-Marxist Analysis of the State", **Sociology,** c. 18. no. 4, Kasım 1984. s. 570.)

çalışma ahlakına yönelik karşı çıkışlar ve birçok yeni toplumsal hareketin ortaya çıkması, anti-kapitalist devrimde önder rolünü sanayideki işçi sınıfının (temel sınıfın) oynayacağına ilişkin Gramsci'nin abartılmış inancı üzerinde kuşku uyandırmaktadır. Gramsci-sonrası sivil toplum kuramları, bu tür gelişmeleri hesaba katmak, en azından, örgütlü işçi sınıfının toplumsal ve siyasal potansiyelini, sivil toplumdaki diğer tabakalar, gruplar ve hareketler ile ilişkili olarak yeniden değerlendirmek durumundadırlar.[26]

İkinci olarak, Gramsci'nin komünist parti tarzının önderlik rolüne duyduğu inanç da sorunlarla doludur. Bu inanç, açık bir biçimde, (3. bölümde anahatları verilen) tekelci partilerin totaliterlik potansiyelini yeterince dikkate almamaktadır. Yine bu inanç, kitle partisi niteliğindeki bir siyasal partinin sivil toplumu kendi saflarıyla bütünleştirme kapasitesine engel oluşturan etkenleri de hafife almakta ve sivil toplum ile devleti demokratikleştirmeye yönelik diğer, daha az partimerkezli olan stratejiler üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir.[27]

Son olarak, Gramsci'nin, devletin (ve dolayısıyla sivil toplumun) ortadan kaldırılmasının nihai bir zorunluluk olduğu yolundaki Marksçı postülaya dayanması, sosyolojik itirazlara, haklı siyasal endişelere *ve normatif kuşkulara yol açar. Gramsci'nin sivil topluma olan ilgisi,* sivil toplumu, sivil toplum aracılığıyla ortadan kaldırma hayali tarafından yönlendirilmiş olması bakımından bütünüyle oportünisttir. Sivil toplum geçici ve vazgeçilebilir bir düzenlemedir. Gramsci'nin gelecekteki "düzenlenmiş toplum" görüşü, çağdaş kapitalist sistemlerdeki artan farklılaşma ve karmaşıklık ile çelişki içinde olan bir dizi temel varsayıma -yani, kapitalist toplumun merkezi bir çelişki ile nitelendiği ve tarihin ereğini *(telos)* gerçekleştirme yeteneğine sahip ayrıcalıklı bir öznenin bulunduğu varsayımlarına dayanmaktadır.

Yirminci yüzyılda bu farklılaşmayı tersine çevirmeye ve merkezileşmiş devlet iktidarı aracılığıyla sivil toplum ile devleti yeniden birleştirmeye yönelik girişimler totaliter sonuçlar doğurmuştur (gelecekte de doğuracaktır). Bunun aksine, siyasal sistemden vazgeçip sivil toplumu aşağıdan başlayarak evrenselleştirerek toplumsal ve siyasal karmaşıklığı çözmeye yönelik girişimler -anarşist seçenek- de aynı ölçüde eskimiş görünmektedir. Bu girişimler de toplumun bütünselli-

26. Bu, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, **Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics,** Londra 1985 (**Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, çev. D.Şahiner-A. Kardam, Birikim Y., 1993), özellikle 4. bölüm deki gibi yeni-Gramscigil yazılarda görülen anahtar temalardan biridir.

27. Bkz. "Party-Centred Socialism? Reflections on Comntemporary European Socialism and its Party Forms", **Democracy and Civil Society** içinde.

ğinin tek bir (sınıfın) bakış açısından görünebilir ve dönüştürülebilir olduğu yolundaki on dokuzuncu yüzyıl varsayımına dayanmaktadırlar. Bunların -örneğin devrimci özyönetim inisiyatifleriyle- gerçekleştirilmeleri, aynı zamanda, kolektif birlik, kendini sınırlama ve karşılıklı gözetim gibi, muhtemelen korkunç bir "aşağıdan gelen terörizm"e yol açacaktır.[28] "Dışsal" siyasal kısıtlamaların ve toplumsal yükümlülüklerin ortadan kaldırılmaları, bunların zorlayıcı bir biçimde içselleştirilmelerini gerektirecektir. Kolektiviteyi sevme görevi yeni bir despotizm türü üretecektir, çünkü her türlü eleştiri bir fesat, her türlü tartışma da itaat etmeyi reddetme diye görülecektir.

(c) Normatif boyut

Çağdaş koşullar altında, ne devlet iktidarının, ne de sivil toplumun evrenselleştirilmesi mümkün veya istenilir olabiliyorsa, o zaman, devlet ile sivil toplum arasındaki kurumsal ayrılığın korunması, karmaşık toplumlarda demokrasinin *sine qua non*'udur (olmazsa olmaz koşuludur). Burada, devlet-sivil toplum ayrımının normatif boyutu öne çıkmaktadır. Agnes Heller, devlet iktidarını yok etme ütopyasından vazgeçilirse ve (diğer uçta) devlet tiranlığından kaçınılacaksa, devlet ile sivil toplum arasındaki istenilir ilişki üzerinde rahatsız edici soruların gündeme geldiğine değinmektedir.

Bu sorulara cevap olarak Heller, devlet politikalarının arzu edilen içeriğine ilişkin tözsel iddialardan kaçınmakta, bunun yerine, farklılığı ve çoğulculuğu kucaklayan bütünüyle modern bir siyaset felsefesinin, mantıksal olarak temel işlevi gören biçimsel siyasal demokrasi fikrini de benimseyeceğini ileri sürmektedir. Biçimsel siyasal demokrasi -tüm yurttaşların yurttaşlık özgürlüklerini, siyasal çoğulculuğu, sözleşmeler sistemini ve temsil ilkesini güvence altına alan özel bir yönetim düzeni tipi- devlet iktidarının, sivil toplumun zemin değiştiren ihtiyaçlarına ve değişen taleplerine karşı duyarlı, esnek ve açık niteliklerini korumak için tek araçtır. Heller, bundan da öteye giderek, biçimsel siyasal demokrasinin, devletten (hiçbir zaman tam anlamıyla olmasa da) görece bağımsız bir toplumsal kurumlar kompleksini -bir sivil toplumu- gerektirdiğini ileri sürmektedir. Biçimsel siyasal demokrasi, ayrıca, *özel bir* sivil toplum *tipini;* ekonomik yapı-

28. Kaş. Michael Walzer, "The Revolutionary Uses of Repression", Melvin Richter, der., **Essays in Theory and History,** Cambridge, Mass. 1970, s. 122-36.

sı, sözleşme ilişkileri ve özgürlükleri, kapitalist üretim ve mübadelenin tekelinde olmayan veya bunlar tarafından boğulmayan bir sivil toplum tipini gerektirmektedir.

Heller'in görüşüne göre, kapitalizmin orijinal Marksçı eleştirisi temel (ve hâlâ büyük ölçüde anlamlı) bir anlayışı içermektedir: Kapitalist toplumda, her yurttaş mülkiyet sahibi olma hakkına biçimsel olarak sahiptir, ancak pratikte bu hakkın uygulanması, yurttaşların çoğunluğunu, bütün üretken mülkiyeti kullanmaktan ve düzenlemekten *de facto* (fiilen) dışlamaktadır. Bunun tek istisnası ise, yurttaşların kendi emek güçlerini, emek piyasasında uygulamaya koyma olanaklarına sahip bulunmalarıdır. Yurttaşların üretken mülkiyetin sahipliğinden ve denetiminden bu biçimde dışlanmış olmaları, onların "kullanma oranları"nı düşürmekte ve -siyasal demokrasinin, sendikacılığın ve genişlemiş tüketici tercihinin var olmasına rağmen- onları sivil toplumdaki ekonomik yaşamın koşullarını ve ürünlerini belirleme olanağından yoksun bırakmaktadır. Ve özel kapitalist firmaların ekonomik iktidarı, genellikle onlara devlet iktidarına ulaşma bakımından bir ayrıcalık sağladığı için, yurttaşlar, siyasal bakımdan daha da dezavantajlı bir konuma düşmektedirler.

Bu noktalar, on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başlarındaki Marksçı gelenek bakımından son derece açık gibi görünmekteydi. Ancak, Heller'e göre, bu geleneğin kapitalizmi eleştirisindeki temel kusur, kapitalist özel mülkiyetin doğurduğu adaletsizliğin ve özgürlüksüzlüğün, (geçici ya da kalıcı olarak), üretken mülkiyetin devlet denetimi altında olmasıyla aşılmasının gerekli olduğunu kabul etmesidir.[29] Pratikte, daha önceki Bolşevizm örneğinin ortaya koymuş olduğu gibi, bu varsayım, sivil toplumun bütününün zorla devletle bütünleştirilmesi ve böylece mülkiyet sorununu, mülkiyeti ortadan kaldırarak değil de, devletin, emek gücü de dahil olmak üzere, üretici güçler üzerindeki düzenleme tekeli aracılığıyla çözme yönündeki girişimleri cesaretlendirmiştir. Heller, devletin mülkiyet hakkını yok etmesinin zorunlu olarak siyasal demokrasiyi de tahrip ettiğini ileri sürmektedir. Yurttaşlar, yurttaş olarak artık ayaklarını sağlamca basacakları bağımsız bir toprağa sahip değillerdir. Heller'in akıl yürütüşüne göre, biçimsel siyasal demokrasiyi, her yurttaş için üretim güçleri-

29. Benzer yaklaşımlar, "Remembering the Dead: Civil Society and the State from Hobbes to Marx and Beyond", **Democracy and Civil Society** içinde ve Leszek Kolakowski, "The Myth of Human Self-Identity. The Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought", Leszek Kolakowski ve Stuart Hampshire, der., **The Socialist Idea. A Reappraisal**, Londra 1977'de geliştirilmiştir.

ni düzenleme ve üretim faaliyetinin ürünlerini kullanma olanağını güvence altına alan bir kapitalizm-sonrası mülkiyet sistemi ile birleştirmenin tek yolu, özel mülkiyetin *pozitif olarak* ortadan kaldırılması -mülkiyet sahipliğinin genelleştirilmesi- olmaktadır.

Pateman'ın aksine, Heller, gözden geçirilmiş demokrasi anlayışının içerimlerini kadınların durumu ve hanelerle sivil toplumun diğer organları açısından tartışmamaktadır.[30] Biçimsel demokrasi çerçevesinde, kendi kendine işleyen bir sivil toplumun gelişmesinin siyasal bakımdan nasıl etkili kılınabileceğini de ayrıntılı olarak çözümlememektedir. Bunu yapma görevi, haklı olarak, burada Rosanvallon ve Hinrichs, Offe ve Wiesenthal'in temsil ettiği, stratejiye daha fazla yönelik yaklaşımlara bırakılmıştır. Heller'in devlet-sivil toplumun ayrımını felsefi bakımdan savunusunun önemi, başka bir esasa dayanmaktadır. Bu savunu, paradoksal olarak, bu ayrımın normatif kullanım tarzlarının, pratikte daima dogmatik içerim ve sonuçlar yaratan tekçi normatif iddiaların tuzağına düşürülmekten kaçınabileceklerini belirtmektedir. Bunun yerine, yaşam biçimlerinde sahici bir *çeşitliliğin* kurumsallaştırılması ve korunması için gerekli olan sosyo-politik nitelikli koşullar üzerinde yoğunlaşan Heller'in düşünceleri, normatif çoğulculuk ile sivil toplum ve devletin kurumsal olarak birbirlerinden ayrılması arasındaki gizli bağlantıyı açıklığa kavuşturmaya yardımcı olmaktadır.[31] Heller'in yazısı, normatif çoğulculuğun biçimsel siyasal demokrasiye ve benzer veya farklı yaşam biçimlerini savunanların, kendi bakış açılarını açıkça ve sürekli olarak dile getirebilmelerini güvence altına alan kurumsal düzenlemelere duyulan ihtiyacı içerdiğini göstermektedir. Heller, ayrıca normatif çoğulculuğun çatışmaların üstesinden gelebilmek, sert çatışmaları ve bunun dondurucu sonuçlarını sınırlandırmak ve etkin bir biçimde azaltmak ve sık sık birbiriyle uyuşmayan yaşam biçimleri arasındaki mücadelelerden kaynaklanan, acı ve felç edici sonuçlar doğuran çatışmaları azaltmak için siyasal, idari ve hukuki mekanizmalar geliştirilmesinin gerekli olduklarını göstermektedir.

Bu bakımdan, normatif çoğulculuğun devleti ortadan kaldırmayı amaçlayan on dokuzuncu yüzyıl ütopyasıyla uyuşması olanaksızdır; etkin ve güçlü siyasal kurumlar, siyasal çoğulculuğun korunması için

30. Bkz. Maria Markus, "Women, Success, and Civil Society. Submission to, or Subversion of, The Achievement Principle', **Praxis International**, c. 5, No. 4, Ocak 1986, s. 430-42.

31. Bu bağlantı, "Democracy, Ideology, Relativism", **Democracy and Civil Society** içinde geliştirilmiştir.

vazgeçilmez koşullardır. Ancak bu, aynı zamanda ve son olarak, normatif çoğulculuk içinde, yaşamın "aşırı siyasallaşması"nı önleyici, yani devlet iktidarından bağımsız ve devlet iktidarını sorgulayabilen ve -zaman zaman da- bu iktidarın yayılımcı iddialarına karşı direnebilen, benzeri görülmedik bir biçimde çoğulcu ve etkin olarak kendi kendini örgütleyen bir sivil toplumun sağlamlaştırılmasına yönelik mekanizmaların da gerekli olduğu imasının bulunduğunu ifade etmektedir.

Böyle anlaşıldığında, devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım iki tamamlayıcı normatif işleve sahip olmaktadır. Bu ayrım -3. bölümde yer alan totalitarizm üzerindeki tartışmalarda olduğu gibi- devlet ile sivil toplum ayrılığını ortadan kaldırmaya yönelik pratik girişimlerin istenmeyen veya işlemesi mümkün olmayan sonuçları hakkında uyarıda bulunmak için kullanılabilir. Ayrımın bu *önceden uyarıcı* işlevi, normal olarak, yine bu ayrımın -2. bölümde yer alan katkılarda ön plana çıkan- toplumsal ve siyasal iktidarın dağılımında (daha geniş) bir çoğulculuğun gerekli olduğunu aydınlatmaya yönelik normatif çabaları içeren *savunucu* işlevini tamamlamaktadır.

Devlet-sivil toplum ayrımının bu normatif boyutlarını kuramsal olarak irdelemek için çok daha fazla çalışma yapılmasına gerek olduğuna kuşku yoktur. Böyle bir irdeleme, kesin olmalı, ama muhtemel kurumsal değişimlerin bütünüyle kavranmasına olanak vermek için çok fazla da kesin olmamalıdır. Sivil toplum-devlet ayrımının normatif boyutları, somut kurumsal usuller ve mücadeleler üzerinde düşünürken taşıdıkları önemi göstermeye yetecek ölçüde irdelenmeli, ama özgül kurumlarla çok yakın bir biçimde özdeşleşmekten ve bu özgül kurumların olumsallığını (contingency) paylaşmaktan kaçınmalıdır.

Sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımın normatif boyutlarını irdeleme görevi, devlet-sivil toplum şemasının analitik ve stratejik-siyasal kullanımları içinde ortaya çıkan meselelerin oluşturduğu geniş yelpazeye yönelinerek geliştirilebilir. Bunun gibi, normatif bir sivil toplum ve devlet kuramı, çağdaş felsefedeki çoğulcu yönelimlerin eleştirel bir gözle incelenmesinden yarar sağlayabilir.[32] Yine böyle bir kuram, modernliğin ilk dönemlerindeki siyasal düşünceden,

32. Bir örnek, Paul K. Feyerabend, **Erkenntnis für freie Menschen**, ikinci baskı, Frankfurt am Main 1980, 2. kısım, 3. bölümde ve yine aynı yazarın **Problems of Empiricism. Philosophical Papers.**, Cambridge 1985, cilt 2'de savunulan 'demokratik görecilik' kuramıdır. Benim **Public Life and Late Capitallsm**, Cambridge ve New York 1984 kitabımda Jürgen Habermas'ın hakikat ve siyaset teorisine getirilen eleştirilerle karşılaştırınız.

özellikle de bu düşüncenin öncelikle sivil toplum ve devlet faaliyetinin sınırları ile ilgilenmesinden de (burada, 1790'ların başında Wilhelm von Humboldt tarafından yazılmış bir denemenin şaşırtıcı ölçüde aşina gelen başlığı hatırlanırsa)[33] fayda sağlayabilir. Siyasal düşüncenin bu dönemi, siyasal iktidarı denetlemenin ve uygulanışını sınırlandırmanın nasıl olacağına ilişkin sorulara karşı çok duyarlıydı. Bu dönemdeki siyasal düşünce, bu sorular üzerinde daha derin bir biçimde düşünmeye zorlamak bakımından önemli bir kapasiteye sahiptir. Dolayısıyla, bu dönemdeki siyasal düşünceye sonraki kuşaklar tarafından gösterilen ilgisizliğe kuşku ile yaklaşmak gerekmektedir. Modernliğin ilk dönemlerindeki siyasal düşünce bize, yani mirasçılarına modern devlet ve sivil toplumun "kalıcı sorunları" hakkında çok şey öğretebilir. Sadece bu yüzden de olsa, günümüzde sivil toplum ve devlet hakkında ileriye dönük bir normatif kuramın yaratılabilmesi, muhtemelen, kısmen, yarım yamalak bilindiğinde veya bütünüyle yok sayıldığında daha da değerli hale gelen bir mirasa dayanma ve bu mirası yaratıcı bir biçimde dönüştürme amacıyla geçmişe eğilebilme yeteneğine bağlıdır.

Çeviren: Levent Köker

33. **Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen**, Stuttgart 1982 (1972). (Devletin Etkisinin Sınırlarını Belirleme Denemesi Üzerine Düşünceler)

I. Bölüm

MODERN FELSEFE GELENEĞİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

I. DESPOTİZM VE DEMOKRASİ

Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850*

John Keane

> Tek bir despotun egemenliği altındayken, onun bana doğru geldiğini gördüğümde, ülkenin âdetlerine göre, sadece yüzümü duvara dönmek veya kendimi yüzükoyun yere atmak ya da başımı yere dokundurmak zorunda kalırım. Ama, belki de yüz despotun egemenliği altında, bu gösteriyi günde yüz kere tekrarlamam gerekebilir ki bu, pek çevik olmayanlar için hiç de küçümsenecek bir dert değildir.
>
> Voltaire

A. GİRİŞ

On sekizinci yüzyılın ortalarına kadar, istisnasız tüm Avrupalı siyasal düşünürler, sivil toplum terimini, mensuplarını kendi yasalarının nüfuzu altına sokan, böylelikle de barışçı düzeni ve iyi yönetimi sağlama bağlayan bir siyasal birliktelik tipi anlamında kullanmışlardır. Sivil toplum terimi, modern doğal hukuktan başlayıp Cicero'nun *societas civilis* fikrinden geçerek klasik felsefeye -hepsinden önce de, sivil toplumun (*koinonia politiké*), diğer bütün toplumları masseden ve onlara egemen olan toplum, *polis* anlamında kullanıldığı Aristoteles'e[1]- dek geriye götürülebilen eski bir Avrupa geleneğinin bir parçasını oluşturur. Bu eski Avrupa geleneğinde, sivil toplum, devlet

* Bu yazının ilk taslaklarından biri üzerindeki teşvik edici yorumlarından ötürü Jürgen Kocka, Hans Medick ve Ursula Vogel'e teşekkür etmek isterim.

1. **Politics**, I, 1252a, 6-7. (**Politika**, çev. M. Tuncay, Remzi K., 1983).

ile aynı anlamda kullanılan bir terimdi. Sivil toplum (*koinonia politiké, societas civilis, société civile, bürgerliche Gesellschaft, Civill Society, societá civile*) ve devlet (*polis, civitas, état, Staat, state, stato*) birbirlerinin yerine kullanılabilen terimlerdi. Bir sivil toplumun üyesi olmak demek, bir yurttaş (*citizen*) -devletin bir üyesi- olmak ve dolayısıyla da onun yasalarına uygun ve diğer yurttaşlara zarar vermeyecek biçimde davranma yükümlülüğü altında olmak demekti.

On sekizinci yüzyıla kadar, sivil toplumun bu klasik anlaşılış biçimi, İngiltere'de, Fransa'da ve Alman devletlerinde herhangi bir karşı çıkış olmaksızın etkisini sürdürmüştü. Hume'un, "özgürlük sivil toplumun mükemmelleşmesidir, ama yine de otoriteyi tam da bu toplumun var olabilmesinin esası olarak anlamak gerekmektedir" biçimindeki gözleminde bu durum açıkça görülmektedir.[2] Rousseau da görüşlerini bu çizgide dile getirmiştir:

> İnsanları, bir kez ortak ihtiyaçları yüzünden genel bir toplum içinde birleştikten sonra sivil toplumlar (sociétés civiles) aracılığıyla kendilerini daha da yakından birleştirmeye sevk eden güdülere bakın: Herkesin korunması yoluyla her toplum üyesinin mülkiyetini, yaşamını ve özgürlüğünü güvence altına almaktan başka bir güdü bulamayacaksınız.[3]

Kant, bu temayı tekrarlar: İnsan türünün karşı karşıya olduğu en büyük sorun, "dış yasalar altında özgürlüğün mümkün olan en geniş ölçüde, karşı konulmaz bir güçle birleştirildiği" bir sivil toplum (*societas civilis*), "bir diğer deyişle, tamamen adil bir sivil anayasa oluşturmaktır."[4]

Bu geleneksel sivil toplum kavramı, on sekizinci yüzyılın ortalarında içten içe çökmeye başladı. Bu geçiş çağının [*Sattelzeit* (Koselleck)] terminolojik çalkantıları içindeki birçok kavramla aynı kaderi paylaşan sivil toplum kavramı, kırılgan ve çok anlamlı bir hale, yoğun bir tartışma ve çatışma nesnesi haline geldi. Sivil toplum terimi, 1750-1850 dönemi boyunca, Avrupa siyasal düşüncesinde kilit bir sözcük olarak varlığını korudu. Ancak, bu dönemin ortalarına

2. "Of the Origin of Government (1752)", David Hume, **Political Essays**, der. Charles W. Hendel, Indianapolis ve New York 1953, içinde s. 42.
3. **Discours sur l'economie politique**, Paris 1763, s. 15.
4. **Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** (1784), beşinci tez, Immanuel Kant, **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik**, Darmstadt 1975, içinde s. 39.

gelindiğinde, geleneksel olarak *societas civilis* denilen ilişkisel kavramla birbirlerine bağlanmış olan sivil toplum ve devlet, *farklı* varlıklar olarak görülüyordu.[5] Geriye doğru bakıldığında, eski sivil toplum kavramını "bozan" ve "alt bölümlere ayıran" bu yüzyıllık süreç, coğrafya, zaman ve anlam bakımından büyük ölçüde karmaşık ve düzensiz olmuştur. Bu sürecin coğrafi sınırlarını belirlemek çok güçtür. Sivil toplum ve devlet (veya o zamanki deyişle "hükümet" [*government*]) ayrımının, Kıta Avrupası'ndaki düşüncenin aksine, "devlet"in (*state*) kendi başına eylemde bulunan ve dolayısıyla da (dönemsel olarak) uyruklarının tam itaatini gerektiren gayri şahsi bir kurum olarak görülmesine pek rastlanılmayan Anglo-Amerikan dünyasından türediği hemen hemen kesindir.[6] Ayrımın yayılması, coğrafi bakımdan, en azından başlangıçta, Avrupa'nın batı ve orta bölgeleriyle sınırlı kalmıştır.[7] Bu gözlemler belli bir kesinlikle dile getirilebilse de devlet-sivil toplum ayrımının bu bölgeler içindeki hızlı dolaşımı, bu ayrımın siyasal söylemdeki (göreli) varlığı veya yokluğu açısından ulusal farklılıkları bulup çıkarmayı son derece zorlaştırmaktadır.

Diyakronik ve semantik açılardan, sivil toplum teriminin ge-

5. Manfred Riedel'in eski **societas civilis** paradigmasının bu çözülüşü hakkındaki yorumları hemen tümüyle Alman siyasal düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yine de bu yorumlar, bu geçiş sürecinin bir bütün olarak Avrupa düşüncesindeki coğrafi ve semantik karışıklığını anlamaya yönelik karşılaştırmalı girişimler için esas olacak ipuçları sağlamaktadırlar. Özellikle bkz. "Gesellschaft, bürgerliche", O. Brunner vd., der., **Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland**, Stuttgart 1975, c. 2, içinde s. 719-800; "Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seiner geschichtlichen Ursprungs", **Studien zu Hegels Rechtsphilosophie**, Frankfurt am Main 1969, içinde, s. 135-66; **Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie**, Neuwied ve Berlin 1970; ve "Bürgerlichkeit und Humanität", Rudolf Vierhaus, der., **Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung**, Heidelberg 1981 içinde, s. 13-34

6. Bu ayrımın ilk formülasyonu, muhtemelen Thomas Paine'in **Common Sense** (Philadelphia 1776) adlı yapıtının açış paragrafında bulunacaktır: "Bazı yazarlar, toplumla hükümeti öylesine birbirine karıştırmışlardır ki, ikisi arasında ya çok az bir ayrım yapılmakta veya hiçbir ayrıma yer verilmemektedir, halbuki ikisi sadece ayrı olmayıp, aynı zamanda farklı kökenlere de sahiptirler. Toplum, bizim isteklerimizin, hükümet ise bizim kötülüğümüzün ürünüdür; toplum, duygularımızı birleştirerek *pozitif anlamda*, hükümet ise kötülüklerimizi sınırlayarak, *negatif anlamda* mutluluğumuzu artırır. Biri ilişkiye girmeyi teşvik eder, diğeri ayrımlar yaratır. Birincisi bir patrondur, ikincisi ise bir cezalandırıcı."

7. Jenö Szücs, "Avrupa'nın Üç Tarihsel Bölgesi", bu kitap içinde.

çirdiği dönüşüm süreci de daha az düzensiz ve karmaşık değildi. 1750-1850 döneminde bu terim, çok yönlü, hatta karışık niteliğiyle öne çıkıyordu. Terimin geleneksel ve yok olmakta olan anlamı, yorumlar ve tartışmalar yoluyla durmadan farklı anlamlar kazanan devlet ve sivil toplum arasındaki yeni, uzlaşmaz ayrımla yan yana, bununla çakışarak yaşamını sürdürüyordu.

Bu tür karmaşıklıklar göz önüne alındığında, devlet-sivil toplum ayrımının kökenleri, gelişimi ve bölgesel anlamı hakkında genellemelerde bulunmak son derece güç, hatta tehlikelidir. Sivil toplumun yaşamı ve dönemleri hakkında bu tür basitleştirici genellemeler yapmak, ne denli bir konuya giriş ve deneme niteliği taşırsa taşısın, yine de büyük ölçüde önemlidir, çünkü bu tür genellemeler, kavramın karmaşık tarihinin çeşitli yönlerini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olurken, aynı zamanda bu kavramın, sadece şu anki siyasal çekişmelere ve toplumsal mücadelelere yönelik çağdaş siyasal düşünce içinde olduğu kadar, tarihsel araştırmalar içinde özgül bir önem taşımasına neden olurlar.[8] Bu öncülden yola çıkan bu deneme, devlet-sivil toplum ayrımının 1750'den sonra, İngiltere, Fransa ve Alman devletlerindeki kökenleri ve gelişimi hakkında muhtemel bir genelleme yapmaktadır. Bu yazı, geleneksel *societas civilis* kavramının alt bölümlere ayrılma ve çoğullaşma sürecinin zaman ve coğrafya bakımından *birbiriyle kesişen* dört "evre"sini yeniden inşa etmektedir.[9]

Geçiş döneminin ilk yıllarında, geleneksel kavramın kırılma noktasına geldiği ve gelecekte alacağı anlamı kazanmaya başladığı ileri

8. Değiştirilmiş **Begriffsgeschichte** (kavram tarihi) yaklaşımının toplumsal tarih bakımından taşıdığı bazı önemli içerimler, Reinhart Koselleck'in **Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten**, Frankfurt am Main 1979, özellikle s. 107-29'da tartışılmıştır. Geçmişteki kavramların çağdaş siyasal düşüncede kullanılmak üzere bulunup ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi ile ilgili özel metodolojik güçlükler, benim "More Theses on the Philosophy of History", (James Tully, der., **Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics**, Cambridge ve New York 1987 içinde) başlıklı makalemde analiz edilmişlerdir.

9. Burada, devlet-sivil toplum ayrımını terk etmeye veya eleştirmeye yönelik kuramsal girişimlerin çoğalması ele alınmamıştır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyıla da sarkan bir biçimde, birçok Avrupalı düşünür, modernliğin ilk dönemlerinde sivil toplum ile devletin birbirlerinden ayrılması ve birbirlerine olan bağımlılığı konusunda yapılan tartışmalara sırt çevirmişlerdir. Bkz. Manfred Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche", s. 783 vd.; Alwin W Gouldner, "Civil Society in Capitalism and Socialism", **The Two Marxisms. Cont-**

sürülmektedir burada. Aynı zamanda, özgül bir modern sivil toplum biçimini -*societas civilis cum imperio oder Imperium* [İmperio veya İmperium olarak sivil toplum] olarak uyrukları üzerinde yer alan egemen, merkezileşmiş bir anayasal devleti- haklılaştırma ve bu devletin otoriter potansiyeline karşı, sivil toplum içindeki bağımsız "toplumlar"ın (*societies*) gelişmesine yardımcı olarak savunma yapmanın önemini vurgulama girişiminde bulunulmuştur. Klasik sivil toplum kavramının bu iç parçalanışı en erken ve en canlı bir biçimde İngiltere ile Fransa'da gelişmiştir. Örneğin, ekonomik ilişkiler alanı anlamına gelen *société naturelle* (doğal toplum) ile *société politique* (siyasal toplum) arasındaki karşıtlık, fizyokrat öğretide önde gelen bir temadır. Alman devletlerinde, geleneksel *societas civilis* kavramı biraz daha uzun bir süre bütünlüğünü ve başat konumunu korumuştur.[10] Yine de, geleneksel kavramın bozulması, bu üç bölgede yazılan yapıtlarda açıkça görülmektedir. Bunların örnekleri arasında, Joseph Priestley'nin *An Essay on the First Principles of Government, and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty* (Yönetimin İlk İlkeleri ve Siyasal, Yurttaş ve Dinsel Özgürlükler Üzerine Bir Deneme) (1768), Voltaire'in *Traité sur la Tolérance* (1763) ve Kant'ın *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) adlı yapıtları yer almaktadır. Sivil toplum kavramının "modernleşme"sindeki bu ilk evre, makalemizde rasgele seçilmiş (ama büyük ölçüde etkili olmuş) bir örnekle anlatılacaktır: Adam Ferguson'ın *An Essay on the History of Civil Society* (Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme) (1767).

Sivil toplum içindeki bağımsız "toplumlar"ın kendilerini devlete karşı savunmalarının meşru olduğu şeklindeki çığır açıcı iddia, gelişmenin ikinci evresinde güçlenmiştir. Bu, ikinci evrede sivil toplum ile devlet arasındaki yeni ayrım statükoyu hor görmüş ve toplumsal eşitlik, yurttaş özgürlükleri ve sınırlandırılmış anayasal hükümet ile belirlenen bir geleceğe yönelik ütopyacı umutlar beslemiştir. Bu dev-

---

radictions and Anomalies in the Development of Theory, Londra ve Basingstoke 1986 içinde, ve John Keane, "Remembering the Dead. Civil Society and the State from Hobbes to Marx, and Beyond" **Democracy and Civil Society**, Londra ve New York 1988 içinde.

10. Utz Haltern, **Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und Sozialhistoricshe Aspekte**, Darmstdat 1985, s. 8-9. Fransız örneği hakkında bkz. Lucien Febvre, "Civilisation: Evolution of a word and a group of ideas", **A New Kind of History**, der. Peter Burke, Londra 1973 içinde, s. 291-57. Maalesef, İngiliz siyasal düşünüşünde sivil toplum kavramının dönüşümünü ele alan eşdeğer incelemeler henüz bulunmamaktadır.

rimci "devlete karşı sivil toplum" teması Alman siyasal düşüncesinde neredeyse hiç yoktur -Johann Georg Adam Foster'in, *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit* (1794) adlı yapıtı, on sekizinci yüzyıl sonundaki Alman aydınlarının tepeden gerçekleştirilecek aydınlanma reformlarına duydukları yaygın inançların dikkat çekici bir istisnasıdır.[11] Bu tema, ilk kez İngiltere ve Fransa'daki "Amerikan ve Fransız devrimi tartışmaları"nda görünmüş ve Thomas Spence'in *The restorer of society to its natural state in a series of letters to a fellow citizen* (1801), Thomas Hodgskin'in *Travels in North Germany* (Kuzey Almanya'da Seyahatler) (1820) ve Emmanuel Joseph Sieyès'in *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* (1789) ve *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* (İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi) (1791)'de ön plana çıkmıştır. Bu dönemden örnek olarak Thomas Paine'in *Rights of Man* (1791-92) adlı yapıtı üzerinde duracağız.

Gelişmenin üçüncü evresinde, sivil toplum ve devlet ayrımındaki devlet karşıtı itki zayıflamıştır. Ayrım korunmuş, ama eskilerin özgür, bağımsız bir sivil topluma olan güvenleri, egemen devlet faaliyeti lehine ters çevrilmiştir. Sivil toplumun özgürlüğü, kendini felç eden, çatışma üreten bir şey olarak görülmüş ve dolayısıyla sivil toplumun daha katı bir devlet düzenlemesine ve denetimine gerek duyduğu düşünülmüştür. Bu "sivil topluma karşı devlet" teması, Jeremy Bentham'ın *Anarchical Fallacies, Being an Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution* (1796?-[1824]), Jean-Charles-Leonard Sismondi'nin *Nouveaux principes d'économie politique* (1819) ve Paul Pfizer'in *Briefwechsel zweier deutschen* (1831, 1832) adlı yapıtlarında açıkça görülmektedir. Bu tema, özellikle sivil toplumun devletten ayrılmasını amaçlayan on sekizinci yüzyıl sonundaki iddialara savunmacı bir tepki biçiminde -ikinci evre ile eşzamanlı olarak- ortaya çıktığı Alman siyasal düşüncesinde çok çarpıcı bir biçimde görülmektedir. Fransız Devrimi zamanından beri, Almanya'da *bürgerliche Gesellschaft* hakkında yapılan tartışmaları belirleyen şey, Manfred Riedel ve diğerlerinin ima etmiş oldukları gibi, bu toplumun devletten ayrılmasına verilen temel önem değil, fakat onun hukuksal, idari ve siyasal denetimler yoluyla

11. Horst Dippel, **Germany and the American Revolution 1770-1800. A Sociohistorical Investigation of Late Eighteenth Century Political Thinking**, Wiesbaden 1978, özellikle 4. bölüm.

düzenlenmesi, sınırlandırılması ve (kısmen) [devletle] bütünleştirilmesi olmuştur. Devlet, *bürgerliche Gesellschaft*'ın atası, koruyucusu, eğiticisi ve cezalandırıcısı olarak görülmüştür.[12] Bu karakteristik eğilim, Lorenz von Stein'ın devletin egemenliğine tabi bir sivil toplumu savunduğu *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1850) adlı yapıtında doruğuna ulaşmıştır ve aşağıda, G. W. F. Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) adlı yapıtıyla örneklendirilecektir.

Sivil toplum kavramının "modernleşmesi"ne yapılan dördüncü katkı, bu üçüncü görüşe karşı bir tür cephe gerisi desteği sağlamaktadır. Burada, düzenleyici devlet iktidarının yeni biçimlerinin sivil toplumu yavaş yavaş boğacağından korkulmaktadır. Buna uygun olarak da çoğulcu, kendi kendini örgütleyen, devletten bağımsız bir sivil toplumu korumanın ve yenilemenin önemi vurgulanmaktadır. 1850'den önce, bu dördüncü yaklaşımın en az gelişmiş olduğu yer Alman siyasal düşüncesiydi, ama yine de örneğin Robert von Mohl'un *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates* (1832) ve *Über Bureaukratie* (1846) gibi yazılarında bu yaklaşımı görmek mümkündür. Bu yaklaşım, J. S. Mill'in *Civilization* (1836) ve *De Tocqueville on Democracy in America* (1835, 1840) adlı denemeleri ve Anne Louise Germaine de Stäel'in *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (1818) yazısında görüldüğü gibi İngiliz ve Fransızların yapıtlarında daha canlı ve etkili bir biçimde geliştirilmiştir. Sivil toplumu devlet egemenliğine karşı koruma teması, Fransa'daki 1814 sonrası Restorasyon döneminde özellikle güçlüdür. Bu dönemdeki liberal düşünce, "Terörün Egemenliği denilen o anlaşılmaz başdönmesi"ni (Constant) anlama ve temsili hükümet ile toplumsal özgürlükleri güvence altına alan istikrarlı bir siyasal sistemi yaratma girişiminde bulunmuştur. Bu yönelim, burada Alexis de Tocqueville'in *De la démocratie en Amerique* (1835-40) adlı yapıtıyla örneklendirilecektir.

---

12. Bkz. Zwi Batscha ve Hans Medick, "Einleitung", Adam Ferguson, **Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft**, Frankfurt am Main 1986, içinde s. 30-33; James Sheehan, **German Liberalism in the Nineteenth Century**, Londra 1978, Bölüm 3; Lothar Gall, **Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz**, Wiesbaden 1963, özellikle s. 107-8. Alman liberal iktisatçılarının (Friedrich List gibi) ilk kuşak temsilcileri de, Marie Elisabeth Vopelius'un **Die altliberalen Ökonomen und die Reformzeit**, Stuttgart 1968 adlı yapıtında gösterilmiş olduğu gibi, **laissez faire** (bırakınız yapsınlar) hakkında önemli çekinceler ifade etmişlerdir.

B. DESPOTİZM VE SİVİL TOPLUM

Klasik sivil toplum kavramının parçalanışının ilk işaretleri, Adam Ferguson'ın İskoç Aydınlanma dönemine ait dikkat çekici çalışması *An Essay on the History of Civil Society* (1767) adlı yapıtında açıkça görülmektedir.[13] Bu deneme, insan türünün "kaba" yaşam biçimlerinden "zarif" veya klasik anlamıyla medenileşmiş bir topluma geçişinin "doğal tarih"inin anahatlarını ortaya koymaktadır. Ancak, sivil toplum, henüz devletten ayrı bir yaşam alanı olarak algılanmaz - Ferguson'a göre bu ikisi özdeştir veya özdeş olmalıdır. Bir sivil toplum, kendi kültürel başarılarını ve kamusal ruhunu olduğu kadar, mekanik ve ticari zanaatlarını da düzenli yönetim, hukuk devleti ve güçlü askeri savunma yoluyla koruyan ve "zarifleştiren" bir siyasal düzen tipidir.[14]

Sivil toplumun bu anlamdaki geçmiş örnekleri, klasik Yunan'ın ve Roma Cumhuriyeti'nin küçük yurttaş devletlerini içermektedir. Bu eski sivil toplumlar, Ferguson'ın İngiltere gibi modern sivil toplumlara ilişkin eleştirel çözümlemesinde bir kontrpuan işlevi görmektedir. Modern sivil toplumlar bazı kendine özgü -ve kendini sakatlayıcı- özellikler sergilemektedirler. Ferguson'a göre, *modern* toplumlarda "medenileştirici" eğilimler güçlü bir biçimde belirgindir. Ticaret ve imalat çok hızlı genişlemektedir. Doğal zenginlik kaynakları eşi görülmedik bir ölçüde gelişmektedir. Mekanik zanaatlar sürekli bir biçimde mükemmelleştirilmektedir. Giderek artan bir biçimde, maliyetleri azalıp kârları artan girişimciler tarafından üreticilere işbölümü ilkesi uygulanmaktadır. Bu ilke ayrıca, her bir parçası o günkü yönetimin amaçlarına bilinçsizce uyum gösteren büyük ve karmaşık bir makineye benzemeye başlayan modern devleti kapsayacak biçimde genişletilmiştir:

> Asker, gördüğü hizmet dışındaki bütün yüklerden kurtulmuştur; devlet adamları sivil yönetim işini parçalara ayırmaktadırlar; ve kamu hizmetlileri, her alanda, devlet işlerinde beceri sahibi olmasalar da,

13. Bütün göndermeler, **An Essay on the History of Civil Society**, der. Duncan Forbes, Edinburgh 1966'yadır.

14. Ferguson'ın daha sonraki **Principles of Morals and Political Sclence**, Edinburgh 1792, cilt 1, s. 252 ile karşılaştırınız: "Medeniyet... hem doğası gereği ve hem de sözcüğün kökeni bakımından, kazanç sağlayıcı (lucrative) mülkiyete veya zenginliğe sahip herhangi bir devletten çok, hukukun ve siyasal düzenin toplum biçimleri üzerinde yarattığı etkilere aittir."

halihazırda başkalarının deneyimleri göz önüne alınarak oluşturulmuş biçimleri gözeterek başarılı olabilmektedirler. (s.181-2)

Bu tür kurallara bağlı ve düzenli bir yönetim, toplumsal çatışmayı azaltmakta ve ticaret ile imalatın ilerlemesini çabuklaştırmaktadır. Sonuç olarak, her tür meta bolca üretilmektedir. Bu da zenginlik elde etmeye yönelik yeni istekleri olduğu kadar, "yaşamın gerekliliklerı" diye anılan şeylerin hem doğal veriler olmadığı ve hem de sınırlarının sabit olmadığı türünden ortak bir duyguyu da doğurmaktadır (s.142, 217, 244-7). Kurallara bağlı yönetimin kurulması ve ticaret ve imalatın ilerlemesi, modern sivil toplumları bir koşuşturmaca içine sokmaktadır. Bu "ayrılmalar çağı"nda, daha önceki "vahşi" (avcılık ve balıkçılık) ve "barbarlık" (kırsal ve tarımsal) çağlarında bilinmeyen canlı bir "üstün yaratıcılık havası" bulunmaktadır.

Ferguson, hiçbir şekilde, modern ilerlemenin hararetli bir savunucusu sayılamaz. Modern toplumların, kurallara bağlı yönetimi kurmakta ve ticaret ile imalatı geliştirmekte gösterdikleri başarının, bu toplumları otomatik olarak kendilerini sakatlayan tehlikelerden bağışık kılmadığını vurgular. Modern sivil toplumlar yetersiz -ve geriye çevrilebilir- bir derece medenileşmişlerdir. Bu toplumlar, "medeni-leşmiş" veya "zarif" diye adlandırılabilirler, ama yine de, çeşitli güçlü yozlaşma ve çöküş biçimlerine tabidirler. Ferguson, böyle bir bozulmanın, "insanlığın maymun iştahlı ve vefasız olması" yüzünden ortaya çıkan bir sonuç olmadığını vurgular (s.210). Böyle bir bozulma, daha çok modern sivil toplumdaki düzenlemelerin önceden tasarlanmamış bir ürünüdür. Ferguson için özellikle önemli olan nokta -burada daha eskiye ait yurttaş [kent devleti] hümanizmine (civic humanism) dayandığı açıktır[15]- sivil toplumun kendi (erkek, mülk sahibi) yurttaşları arasında "kamu ruhu"nun yitirilmesine neden olmasıdır. Yurttaşların "çıkar gözetmeyen kamu sevgisi" ortadan kaybolmakta; kamu yaşamı "sadece kibirliliğin, hırsın ve tutkunun tatmin edildiği bir sahne" olarak değerlendirilmekte; "hiçbir zaman

15. Yurttaş (kent devleti-) hümanizminin veya klasik cumhuriyetçi siyasetin İskoç Aydınlanması üzerindeki etkisi, John Robertson tarafından "The Scottish Enlghtenment at the limits of the civic tradition", içinde Istvan Hont ve Michael Ignatieff, der., **Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment**. Cambridge 1983, s. 137-78'de ve J.G.A. Pocock, "'Cambridge paradigms and Scotch philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth century social thought", ibid., içinde s. 235-52'de tartışılmıştır.

zihin ile yüreğin adil ve mutlu bir beraberliğini sağlayacak en iyi fırsat" olarak görülmemektedir (s.258).

Kamu ruhundaki bu yozlaşmanın başlıca nedenleri arasında modern işbölümü bulunmaktadır. Ferguson, daha basit bir biçimde örgütlenmiş "kaba" (avcı ve balıkçı) toplumlarda ve klasik Yunan ve Roma'nın daha küçük ölçekli kent devletlerinde yozlaşmanın bu ölçüde görülmediğini ileri sürmektedir. Modern sivil toplumlarda ise, aksine -kamu yönetimi ile özel yurttaşlar ve politikacılar, girişimciler ile işçiler, askerlerle siviller arasındaki- işbölümünün derinleşmesi, medeni beraberlik bağlarını aşındırmaktadır. Hatta, bireylerden oluşan gruplar arasındaki karşılıklı bağımlılık duygusu bile çözülmektedir. Sivil toplum "hiçbiri toplum ruhu taşımayan bölümlerden oluşur hale gelmiştir" (s.218). Dolayısıyla, mülk sahibi sınıfın tek bir amaç bellemiş bir zihnin ürünü olarak ticaret ve imalat peşinde koşması, her sınıfı, özel kazanç, lüks ve şöhret elde etmek için rekabetçi bir mücadeleye itmektedir.

Zenginlik mücadelesi ve bunun sergilenmesi, toplumsal eşitsizliği büyük çapta artırmaktadır. Başkalarının zenginliğine ve kibirliliğine düşman kesilen en alt tabakalar, dalkavukluğa, suç işlemeye ve ayyaşlığa itilmektedirler (s.186, 254, 259-60). Bu arada, daha üst tabakalar ise enerjilerini, edebiyat ve daha üst düzey bir öğrenim yerine, maddi veya mekanik faaliyetlere yönlendirmektedirler. Zarafet ve ılımlılık maskesi altında, bu daha üstteki tabakalar, bir körlük içinde, lüks ve boş ayrıcalıklar peşinde koşmaktadırlar. Yine bu tabakalar, kıskanç ve tahakküm edici bir hale gelmektedirler. Sivil toplumun bireysel mensupları olarak, siyasal topluluğu, ancak kendi ilerlemelerine veya kârlarına hizmet ettiği ölçüde önemsemektedirler (s.19, 199, 201, 238, 247, 252, 256-7). Paradoksal bir biçimde, mülk sahibi sınıfların böyle paragöz oluşları, bunları -her zaman başkalarının haklarını çiğnemeye hazır- hilekâr ve açgözlü kimseler haline getirdiği gibi, aynı zamanda, -gelecekte elde edebilecekleri herhangi bir avantaj için kendilerini uyarlamaya her zaman hazır- "köle ruhlu" ve "kadınsı" kimselere de dönüştürmektedir. Bu sınıfların kamu ruhuna sahip bir yurttaşlık ve siyasal liderlik sergileme kapasiteleri de buna uygun olarak azalmaktadır. Bu kapasite, ayrıca, (yine bu sınıfların kamu işleri söz konusu olduğunda, ikincil bir konuma itilmelerini gerektiren) kamu yönetiminin gelişmesiyle ve askeri görevleri profesyonelleşmiş ordulara devretmeleriyle birlikte de azalmaktadır (s. 220, 230, 255).

Ferguson'a göre, modern sivil toplumlar, kamusal ruhtaki bu yoz-

laşma yüzünden ciddi olarak tehdit altındadırlar. Kurallara bağlı yönetimin kurulmasının ve ticaret ile imalatın canlı bir biçimde gelişmesinin artan yozlaşmayı gizlemesinin yanı sıra, kamu ruhunun yitirilmesi de (erkek, mülk sahibi) yurttaşların iktidara karşı duydukları kuşkuları nötralize etmekte ve böylelikle despotik yönetimin yolunu hazırlamaktadır.

Sivil toplum ve despotizm arasındaki diyalektik, Ferguson'ın savlarının temelidir. Despotizm, kendi uyruklarını pasifleştiren ve onları geleneksel haklarından yoksun bırakan, gerektiği durumlarda bunun için bürokratik düzenlemeleri, korkuyu ve askeri gücü kullanan bir oligarşik devlet biçimidir. Bu devlet, kamusal tartışmayı gereksizleştirmekte ve yönetilenler arasında kıskançlığı ve karşılıklı güvensizliği teşvik etmektedir. Despotizm, insanın doğal "farklılık nedeniyle çatışma ruhu"ndan büyük korku duymakta (s.260) ve bu yüzden de kamu ruhunun yozlaşmasından güç almaktadır. Yine bu yüzden, despotizm ile modern sivil toplum arasında derin bir yakınlık vardır. Ferguson, despotizme giden yolun sivil toplum tarafından *hazırlandığı* uyarısında bulunmaktadır: "Despotizmin kuralları, yozlaşmış insanları yönetmek amacıyla konulmuştur" (s.240). Sivil toplum, kamu ruhunu tahrip etmektedir. Sivil toplum, devlet yönetiminin alanını ve iktidarını güçlendirmekte ve uyruklarını medeni düzene ve bu düzenin sağladığı rahatlığa alıştırmaktadır. Sivil toplum, ayrıca, profesyonel bir ordu kurmakta ve böylelikle kendisini askeri güç tarafından yönetilme tehlikesine açık hale getirmektedir.

Despotizmi modern sivil toplumun "kaderi" olarak görmemekle birlikte, Ferguson'ın iddiası ortaya bazı zor siyasal sorular koymaktadır. Despotizmin gelişmesi nasıl önlenebilir? Modern sivil toplum kendisini düzeltebilir mi? Yoksa yozlaşma, modern zamanların kurtulamayacağı bir özelliği midir? Bu soruların cevapları Ferguson için hayli açıktır: Despotizm önlenebilir, ancak bu, yalnızca sivil toplumun ayrıcalıklı (erkek, mülk sahibi) yurttaşları kendi kamusal ruhları ile yurttaş örgütlenmesini sağlama ve egemen bir anayasal monarşi altında daha alttaki tabakalara liderlik etme kapasitelerini daha üst bir düzeye çıkarma yönünde çaba gösterdiklerinde olabilir.

Teslim etmek gerekir ki anayasal bir monarşinin yol göstericiliği altındaki bu *daha* sivil bir toplum önerisi, Ferguson'ın "kadınsılığa" ya da "kadın cinsiyetine" (s.201) ve alt sınıflara[16] karşı duyduğu kla-

16. Ferguson'ın, ticaret ve imalatın modern sivil toplumun içkin bir özelliği olduğu yolundaki (yukarıda ele alınmış olan) tartışması, onun sivil toplumdan kadınların ve işçilerin dışlanmasının gerekliliği üzerindeki klasik anlayışı ile ça-

sik korku ile cumhuriyet yönetimini beğenmeyişinin izlerini taşımaktadır. İnsan ruhunun çabuk iyileşebilme yeteneğine yaptığı göndermelerin belirsizliğinin yanı sıra (s.278-80), bu öneri, sivil toplumun yozlaşmış yurttaşlarının bu yozlaşmışlıklarından -ve hatta kolay kolay değişmeyen bir despotizmden- nasıl silkinip kurtulacaklarını ve "kamuyu sevmeyi ve . . . onun yasalarına saygı göstermeyi" (s.267) nasıl öğreneceklerini de açıklayamaz. Ferguson, "özgürlüğün her bireyin kendisi için savunmaya hazır olmasını zorunlu kılan bir hak" olduğunda (s.266) ısrar etmektedir, ama bu hakkın şerefli ve kahramanca bireysel eylemlerle mi, yoksa barışçı bir biçimde örgütlenmiş yurttaş eylemleri yoluyla mı pekiştirileceği konusu bütünüyle belirsizdir. Ferguson'ın kamusal ruha sahip bir anayasal monarşiyi savunması, yine de son derece ilgi çekicidir. Bu savunu, bütünüyle modern bir siyasal ikilemi büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır. Öyle ki bu ikilem Ferguson'ın klasik sivil toplum anlayışının bütün dikişlerini patlatmaktadır.

Ferguson, vahşi kabileye, barbar klana veya klasik Yunan'daki türden küçük devletlere özgü kamusal ruhun, modern zamanların büyük ölçekli, karmaşık sivil toplumlarında yeniden oluşturulamayacağının (veya en azından, kurallara bağlı anayasal yönetimin, ticaret ve imalatın kazanılmış yararlarından vazgeçmeksizin bunun mümkün olmayacağının) farkındadır. Ancak yine Ferguson, büyük ölçekli modern sivil toplumların siyasal despotizm üretiklerinin de farkındadır. Sivil toplumun merkezileşmiş siyasal-hukuksal düzenlemeleri -"hukuk devleti" (s.263)- siyasi suistimalleri sınırlandırmaya, yurttaşların sivil özgürlükleri ile "mülkiyet ve örgütlenme hakları"nı güvence altına almaya yardımcı olabilmektedir (s.156). Ancak, hukuk devleti esası üzerine kurulu merkezi yönetim, kendi başına, yurttaşların özgürlüklerini güvence altına almakta yeterli olamaz, çünkü iktidarı doğrudan uygulayanlar, sürekli olarak bu iktidarı kötüye kullanmaya eğilimlidirler.[17] Karşı karşıya bulunulan

tışır. Klasik bakış açısına göre, yaşam için gerekli olan şeyleri sağlayan bu gruplar (uşaklar, köleler, işçiler, kadınlar ve zanaatkârlar) zorunlu olarak özgürlükten yoksundurlar -bunların yeri **oikos**, yani **societas domesticus** (hane toplumu) alanındadır- ve dolayısıyla da yurttaşlığı mümkün kılan siyasal (politik) konumdan yoksundurlar.

17. **An Essay on the History of Civil Society,** s. 69, 102, 125-41, 155, 166-7, 205, 266-89; Hume'un "hukuk devleti"ni savunusuna s. 263-4'te yapılan eleştirel atıf ile karşılaştırınız: "Hukuğun etkisi, özgürlüğün korunması adına yapılan herhangi bir gerçek sonuç doğurduğunda, bu, kitaplarla dolu raflardan aşağı süzülen büyülü bir güç değil, fakat gerçekte, özgür olmaya azmetmiş insanların (erkeklerin) etkisidir."

ikilem işte budur: Modern sivil toplum, kendi varlığını sürdürmek için, ticaret ve imalatla birlikte "toplumun bağları"nı koparan (s.218) ve yurttaşların özgürlüklerini ve bağımsız örgütlenme kapasitelerini tehdit eden ve böylelikle de sivil bir toplum içindeki yaşamın *sine qua non*'larından (olmazsa olmaz koşullarından) birini güçsüzleştiren egemen, merkezi bir anayasal devlete ihtiyaç duymaktadır.

Ferguson'ın bu ikilemi çözmeye yönelik girişimi kısa ve deneme niteliğindedir, ama yine de sivil toplum kavramının modernleşmesinin çağdaş tarihi bakımından çok ilgi çekicidir. Ferguson'ın anahtar niteliğindeki normatif ilkesi, -ister hukuk mahkemelerinde (jüriler), askerlikte (yurttaş milisleri) veya ister genel olarak sivil toplum içinde olsun- yurttaş örgütlenmelerinin oluşturulması ve güçlen-dirilmesidir. Ferguson'a göre insan, hayvanların aksine, "kendi türünden yoldaşlarının oluşturduğu toplum içinde danışma, ikna etme, muhalefette bulunma, canlanma" kapasitesine yaradılışı gereği sahip bulunmaktadır (s.218). İnsan, en iyi toplumsal gruplar içinde eylemde bulunur. Dolayısıyla insanın yaşamı, "toplumun canlanmış ruhu"nun etkisi altındayken, en mutlu ve en özgür durumundadır (s.30).

Bundan çıkan sonuç ise, yönetimlerin, toplumsal gruplar halinde örgütlenerek oluşturulan kamu ruhunu boğdukları zaman gayri meşru -despotik- bir nitelik aldıklarıdır (64). Sivil toplumun birliğinin bedeli toplumsal dayanışma olmamalıdır:

> Siyasetin büyük amacı . . . aileye geçinmesi ve barınması için gereken araçları sağlamak; işiyle meşgul olan çalışkan kimseyi korumak; polisin sınırlamaları ile insanlığın toplumsal özlemlerini, farklı çıkarları olduğunu da gözönünde bulundurarak, uzlaştırmaktır. (s.144)

Burada Ferguson, modern sivil toplumun varlığını sürdürmesi ve ilerlemesi, bağımsız toplumsal örgütlenmelerin gelişmesini -sivil toplum içinde bir sivil toplumun gelişmesini- gerektirir demeye getirmektedir. Ferguson'ın klasik düşünce çizgisinin, bu paradoksal sonuca ulaşmasına hiçbir zaman izin vermemiş olması şaşırtıcı değildir. Zaten bu adımı atmış olmak, ne Ferguson'ın klasik zihniyetli çağdaşları ne de sivil toplum ile devletin artık aynı terimle ifade edilen kendilikler olarak görülmediği sonraki düşünürler için bir anlam ifade edecekti.

C. SİVİL TOPLUM DEVLETE KARŞI

Ferguson'ın "toplumun canlanmış ruhu"nun siyasal iktidara karşı savunulmasının gerekebileceği yolundaki ihtiyatlı ifadesi, sivil toplum kavramının modernleşmesindeki ikinci evrede açıkça geliştirilmiştir. Bu geçiş, Thomas Paine'in, *İnsan Hakları* (1791-2) adlı yapıtında Edmund Burke'e karşı giriştiği polemikte açıkça görülmektedir.[18] Bu yapıtın nabzı, Fransız Devrimi'nin yakınlığının ve gözalıcılığının coşkusu ile çarpmaktadır.[19] Yine bu yapıtın aşırı iyimserliği, ayrıca, Amerikan Devrimi'nin getirdiği yenilikleri yansıtmaktadır: İnsanın doğal haklarının ve halk egemenliğinin temel anayasal ilkeler olarak ilan edilmesi; hukuka aykırı yönetime direnme hakkının bir temel ilke olarak yerleşmesi ve cumhuriyetçi ve bütünüyle yeni bir federal siyasal yapının uygulamaya konması. Bununla birlikte, Paine'e göre, devlet iktidarı sivil toplum lehine sınırlandırılmalıdır, çünkü bütün bireylerde, topluma dönük bir doğal eğilim vardır: Devletlerin oluşumundan önce de var olan bu doğal toplumsallık, bireylere, sadece karşılıklı özçıkar ve paylaşılan bir karşılıklı yardım duygusu temeli üzerine inşa edilen barışçı ve mutlu rekabet ve dayanışma ilişkilerini kurma olanağını vermektedir. Devlet gerekli bir kötülük, sivil toplum ise niteliği belirlenmemiş bir iyilik sayılmıştır. Meşru devlet, toplumun ortak çıkarı için iktidarın temsilcilere devredilmesinden başka bir şey değildir. Sivil toplum ne kadar mükemmelse kendi işlerini de o ölçüde kendisi düzenlemekte ve yönetime, o ölçüde az fırsat bırakmaktadır. *Société libre* (özgür toplum), *gouvernement simple* (basit devlet) ile *société contrainte* (sınırlandırılmış toplum), *gouvernement compliqué* (karmaşık devlet) arasında ters orantılı bir ilişki vardır.

Doğal biçimde kendi kendini düzenleyen, sınırlandırılmış bir devlet tarafından idare edilen bir toplum imkânı, var olan despotizm çağı ile zıtlaştırılmıştır. Devletler, çarpıcı bir istisna olan Amerika dışında, her yerde kendi insanlarını ezmekte ve barbarlaştırmaktadırlar diye şikâyette bulunur. Dünya üzerine yayılmış despotizm -Fransa'nın Bourbon mutlakiyetçiliği kadar İngiltere'deki anayasal monarşi de-

18. Bütün alıntılar, Thomas Paine, **Rights of Man**, der. Henry Collins, Harmondsworth 1977'dendir. (**İnsan Hakları**, çev. H. Sarıca, Belge Y., 1985)
19. Paine'in Fransız Devrimi'ni savunduğu hayli politize olmuş bağlam için bkz. Marilyn Butler, der., **Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy**, Cambridge 1984.

bireyleri düşünmekten korkar hale getirmiştir. Akıl *(reason)* devlete ihanet edebilme yeteneği (*treasonable*) olarak değerlendirilir olmaktadır ve bireylerin doğal özgürlük hakları dünyanın her köşesinde taciz edilmektedir. Modern dünya "gayri medeni"dir (s.105) çünkü, aşırı bir biçimde yönetime tabi kılınmıştır. Sonuç olarak bireyler, kendilerini, mevcut yasaların temelini oluşturan ilkelerin iyi veya kötü olup olmadıkları üzerinde derinlikli bir biçimde düşünmekten alıkoyan siyasal kurumların oluşturduğu sonsuz bir labirent içine kısılmış bir halde bulmaktadırlar. Siyasal despotların ve onların atadıkları kimselerin kaprislerine ve arzularına bağımlı bireylerin cahil ve itaatkâr olmaları beklenmektedir; bireyler, sürekli olarak, ellerinde paralarla, "bir paralı geçişler ormanı"ndan geçmeye teşvik edilmekte ve kandırılmaktadırlar (s.89). Bu durum onları bayağılaştırmaktadır, çünkü despotik devletlerin ve yasaların bunaltıcı gücü, bireyleri kendilerinden ve birbirlerinden koparark doğal özelliklerinden uzaklaştırmaktadır. Bireyler, global bir *siyasal* yabancılaşma sisteminin alçalttığı kurbanlar haline gelmektedirler. Despotik yönetimler tarafından altüst edilmiş bu dünyada, (potansiyel olarak) kendi kendinin hâkimi ve toplumsallaşabilir olan bireyler kaybolmakta, nedenler ve sonuçlar tersine dönmekte ve devletler kendilerini, mülkiyet, iktidar ve saygınlığın gerçek ve doğru kaynakları olarak göstermektedirler.

Bu terslikler büyük ölçüde olumsuz sonuçlar yaratmaktadırlar veya Paine böyle olduğunu ileri sürer. Paine, hane içindeki ataerkil iktidar biçiminin sürdürülmesinden despotik devletlerin sorumlu olduklarını vurgular. Despotik devletler, babaların (örneğin mallarını en büyük erkek çocuğa bırakmak gibi) keyfi iktidar kullanımının "aile tiranlığını ve adaletsizliğini" güçlendirdiği despotik hanelere dayanmakta ve bunların varlığını gerekli görmektedir (s.105). Despotik devletler, ayrıca, uyruklarını aşırı vergilendirme ölçülerine bağlı kılarak, toplum içinde sınıf bölünmelerini kurumlaştırmaktadırlar. Her yerde, devletin açgözlü eli, mülkiyetinin meyvelerini gasp ederek ve daha da fazla vergi geliri toplamak için yeni bahaneler icat ederek, toplumsal yaşama karışmaktadır. Bu türden vergilendirme aşırılıkları, toplumun çeşitli bölümlerini sefalet ve hoşnutsuzluk içine itmektedir. Mülksüzler yoksullaştırılmakta ve baskı altına alınmakta, zenginler daha da ayrıcalıklı hale gelmekte ve sınıflar arasında şiddete dayalı mücadeleler baş göstermektedir.

Kendi kendilerini yücelten despotik yönetimler, ayrıca kavgacı ulusal önyargıları besleyerek ve diğer devletlerle silahlı çatışmaya

hazırlanarak, kendi toplumlarından iktidar ve gelir elde etme arayışı içindedirler. Despotizm çağı, aynı zamanda bir savaş çağıdır. Devletler, insanlarını savaş yapmak için zorlamakta ve talan etmekte; bir yandan da kendi insanlarından gelir ve destek almak için savaş yapmaktadırlar. Devletler arasındaki savaşlar, onların kendi insanları üzerindeki iktidarlarını artırmakta ve bu da doğal bir toplumsal uyum imkânını iyice ortadan kaldırmaktadır. Paine, savaş *"evi fethetme* sanatıdır" demektedir (s.99).

Paine, dünya ölçeğinde görülen bir durum olarak, toplumların devletler tarafından massedilmiş olmalarının bütünüyle geçici olduğuna inanmaktadır. Keyfi siyasal iktidarın çözülüşü sadece bir zaman sorunudur --despotik devletler, "yapaylıkları"nın bir sonucu olarak zayıf ve sevimsizdirler. Paine için asıl canalıcı soru, modern yönetimde yaklaşan devrimlerin, kör ve dramatik "ihtilaçlar"dan çok "akıl ve uyum sağlama" yoluyla geliştirilebilip geliştirilemeyeceğidir (s.168). Paine, Amerikan Devrimi örneğine dikkat çekerek devlet iktidarının aşırılıklarına karşı tasarlanmış direnişin gereğini tekrar tekrar vurgulamaktadır. Bu inanış, ileride göstereceğim gibi, Ferguson'ınkinden çok farklı siyasal sonuçlara yol açan farklı, ama birbiriyle ilgili iki tür savla beslenir.

Birincisi, meşru devletin, doğal hak ve yönetilenlerin aktif rızası ilkeleri tarafından yönlendirilen devlet olduğudur. Burada Paine, modern siyasal düşüncenin başlangıcındaki sözleşmeci savları radikalleştir-mektedir.[20] Paine, devlet iktidarının, güvene dayalı olarak, her zaman rızalarını geri çekme yoluyla bu iktidarı meşru bir biçimde geri alabilecek olan bireylerin aktif rızaları ile temsilcilere devredildiğini vurgulamaktadır. Hiçbir özel siyasal grup veya kurum, dünyanın nasıl ve kim tarafından yönetileceğini belirleme ve denetleme hakkına sahip değildir. Bu, "insan, insan üzerinde mülkiyet sahibi değildir" ilkesinden çıkmaktadır (s.64). Bütün bireyler eşit olarak ve eşit doğal haklara sahip bir biçimde doğarlar. (Bu noktayla ilgili olarak metinde verilen kanıtlar, Paine'in, sözleşmeci tezleri sadece azınlıkları değil, fakat kadınlar ile alt sınıfları da kapsayacak bir biçimde evrenselleştirdiğini göstermektedir.)

Bu doğal haklar (örneğin, özgürce konuşma, kamusal toplantı ve bağımsız dinsel ibadet hakları) Tanrı tarafından verilmiştir ve bireylere, başkalarının doğal haklarına zarar vermeden ve bunları çiğ-

20. Sözleşmeciliğin (*contractualism*) tarihsel kökenleri ve gelişim doğrultuları hakkında bkz. John Keane, **Public Life and Late Capitalism**, Cambridge ve New York 1984, 7. makale.

nemeden, kendi rahat ve mutlulukları için özgür ve makul bir biçimde davranma olanağı sağlamaktadır. Bu anlamda *doğal* haklar, devletlerin meşruluğunu ölçmeye yarayan bir *siyasal* Arşimed noktası, bir "sabit ve şaşmaz ilke" olmaktadır (s.151). Doğal haklar, tanımı gereği, yok edilemez, devredilemez veya bölünemezler ve -Burke gibi muhafazakârlar ne derse desin- hiçbir kuşağın kendilerinden sonra gelecekleri bundan yoksun bırakma güçleri yoktur.

Haklar esasına dayanan -Ferguson'ın yaptığı tartışmada bulunmayan- bu iddia, Paine'in neden devletlerin yönetenler ile yönetilenler arasındaki bir anlaşma olarak anlaşılamayacağını düşündüğünü ortaya koymaktadır. Hakların taşıyıcıları olan özgür ve eşit bireyler, doğal olarak, geçmişin, bugünün ve geleceğin devletlerinden *önce gelirler.* Dolayısıyla devletler, ancak bireylerin açık rızası ile oluşturulduklarında ve ancak bu aktif rıza anayasal olarak formüle edilip parlamenter, temsili mekanizmalar aracılığıyla sürekli olarak ifade edildiğinde meşru ve "medenileşmiş" sayılabilirler. Medenileşmiş yönetimler, doğal olarak özgür ve eşit bireylerin aktif rızalarıyla güç sahibi kılınmış anayasal yönetimlerdir. Bu yönetimler, yurttaşlarına karşı herhangi bir hakka değil, fakat sadece görevlere sahiptirler. Bu yönetimlerin sözleşme yapan bireylerin ürünü olmaları gerekir ve her zaman için, parlamentoların varoluş süreleri, seçimlerin sıklığı, temsil tarzları, yargının güçleri, savaş ilan etme koşulları ve kamu paralarının toplanmasıyla harcanması gibi konuları belirleyen anayasalarının ürünleri olarak görülmelidirler. Anayasasız yönetim, haksız bir iktidara eşittir:

> Yönetim için anayasa neyse, bu yönetimin sonradan yaptığı yasalar da bir mahkeme için odur. Mahkeme yasaları yapmaz, değiştiremez de; sadece yapılmış yasalarla uyum içinde sorgulama yapar: Ve yönetim de benzer bir biçimde, anayasa tarafından yönetilir. (s.93)

Özel yönetimler, kendi anayasalarını keyfi bir biçimde değiştiremez veya genişletemezler, yurttaşların güven ve rızalarını da ihlal edemezler. Paine, eşyanın tabiatı gereği, her bireyin kalıcı bir biçimde egemen olduğu sonucuna varmaktadır. Bu doğal düzenin her türlü biçimde tersine döndürülmesi ve aktif bir biçimde temsil edilen rızanın hukukun temeli olmasının engellenmesine yönelik her türlü girişim despotizmdir: Sadece kendisine karşı sorumlu olan saldırgan yönetim.

Paine, bireylerin doğal haklarıyla ilgili bu ilk iddiadan hareketle, sivil toplum ile devleti açıkça birbirinden ayırarak, sivil toplum teriminin klasik kavranışını yıkan ikinci teze geçmektedir. Bu tez, dünya üzerinde birlikte yaşayan özgür ve eşit bireylerin, neden dayanağını insanın kendinden alan ve devlet kurumlarından bağımsız olan, barışçı ve işbirliği içinde yürütülen toplumsal yaşam biçimlerini aktif bir biçimde arzu ettiklerini açıklamaya yöneliktir. Paine'e göre, bireylerin doğal olarak işbirliğine dayalı toplumsal yaşam biçimlerine yatkın oluşlarının iki yönü vardır.

İlk olarak, bireylerin doğal istekleri onların bireysel güçlerini aşar. Bu, bireylerin kendi güçlerini harekete geçirme yeteneğinden yoksun oldukları ve başkalarının emeği ve yardımı olmaksızın çeşitli isteklerini tatmin edemeyecekleri anlamına gelmektedir. Sonuç olarak bireyler, ("yerçekiminin bir merkeze doğru olması kadar doğal bir biçimde" [s.185]) karşılıklı çıkar ve işbölümü esasına dayalı ticari mübadele biçimlerini kurmaya sürüklenmektedirler. Bu tür rekabetçi piyasa ilişkileri (Paine'in başka bir yerde söylediği gibi) "çeşitli mesleklerle, işlerle ve arayışlarla uğraşan; rastlantının, çıkarların ve dış koşulların yönlendirmesi altında, sürekli olarak bir araya gelen, birbirleriyle karşılaşan, birleşen, zıtlaşan ve birbirlerinden ayrılan, farklı, bağlantıdan yoksun bireyler"i içermektedir.[21]

Bireylerin farklı isteklerinin tatmini bakımından diğer bireylere ticari bağımlılık altında olmaları, Paine'in iddiasına göre, "bir toplumsal duygulanımlar sistemi" tarafından pekiştirilmiştir (s. 185). Diğerleriyle dayanışma içinde olmaya yönelik bu derin istek doğal bir duygulanımdır ve paradoksal bir biçimde, sürekli olarak bireylerin piyasadaki çıkarlarının güdüleyici gücü ile doldurulmaktadır. (Paine, ticaret ve imalatın gelişmesiyle kamu ruhunun kaybedileceği konusunda Ferguson'ın duyduğu korkuyu göz ardı etmektedir. Bunun en belirgin nedeni de Paine'in esas olarak, küçük mülkiyet sahibi işçi-girişimciler arasındaki tam rekabete dayalı sanayi öncesi bir ekonomiyi varsaymasıdır.) Piyasa rekabeti ile diğerlerine karşı beslenen sevginin bu mutlu birlikteliği, Paine'in vardığı sonuca göre, bireylere, kendi doğal özgürlüklerini ve mutluluklarını hayata geçirerek, sadece karşılıklı saygı kurallarını, çıkarların tatminini ve tüm bireylerin güvenliği ile

21. "Dissertations on Government, the Affairs of the Bank, and Paper Money'", **The Writings of Thomas Paine**, der. M.D. Conway, New York 1967, c. 3 içinde, s. 137.

özgürlüğünü tanıyıp devlet kurumlarının engelleyiciliklerinden uzak olarak uyumlu bir biçimde yaşama olanağını sağlamaktadır.

Paine, toplumsal yaşamın yozlaşmış ve bozulmuş olabileceğinin ve bunun siyasal etkilerinin bulunduğunun farkındadır. Geçmiş dönemlerde, doğal toplumlar, her zaman acımasız silahlara, sömürücü yasalara ve "siyasal hurafe" ideolojilerine sahip siyasal istilacılar tarafından yağmalanmış ve aşağılanmışlardır (s. 199). Bugün ise, toplumsal yaşam, toplumu güçlendirmekten çok, onu bölmeye, onun doğal iç uyumunu yıkmaya ve toplum üyeleri arasına fesat karıştırmaya çalışan despotik devletler tarafından kuşatılmış ve baskı altına alınmış bulunmaktadır.[22] Ancak, bireylerin toplum arzuları bir kez ortaya çıktığında, despotik devletler, hızla çöküp harabe haline gelmeye başlamaktadırlar. Halihazırda özgür, eşit ve rasyonel olan bireylerin toplumsallaşmalarını yok etmek olanaksızdır (s. 140). Aslında, sivil toplumun kendi kendini yönetme yeteneğine olan güveni ne denli artarsa, devlet kurumlarına ve yasalarına olan ihtiyaç da o ölçüde azalmaktadır. Kendine güvenen, kendi kendini düzenleyen bir sivil toplum, sivil toplumun çeşitli kesimleri arasındaki doğal etkileşimi güvence altına almak için -Paine'in "yönetim" (government) dediği- siyasal mekanizmalara, asgari ölçülerde ihtiyaç duymaktadır.

Paine, ayrıca, devlet iktidarının asgariye indirilmesinin, ulusal

22. Bu gözlem, Paine'in despotik yönetimi, yozlaşmış toplum üzerinde büyüyen bir tür mantar olarak betimlemesine yol açmıştır (s. 126). Bu imge, Paine'in neden eski despotik yönetimleri devirirken dikkatli olmayı öğütlediğini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Paine'in savına göre, devrimin sınırlı, anayasal bir devlet kurmayı başarabilmesi için, eşit doğal haklar, aktif rıza ve topluma saygı duyma ilkelerini, yeterince sağlam bir biçimde yerleştirmek zorunludur. Paine'in betimlemesi, çelişkili bir biçimde, despotizmden medenileşmiş toplumlara geçiş döneminde yönetimlerin önemli bir "medenileştirme" işlevi görebileceklerini ima etmektedir. Sivil toplum (ya da bazı kesimleri), despotik devletlerin işlemleri sonucunda bozulmuş(lar)sa, o takdirde, toplumun kolektif çıkarlarını korumak için kurulmuş olan yönetimler, "cehaleti yok etme ve aldatmaya engel olma" (s. 206) yetkisine sahiptirler. Buna uygun olarak Paine, yaşlılara, dullara, kadınlara, yeni evli çiftlere, yoksul ve işsizlere, terhis edilmiş askerler ile okula gitmeleri zorunlu olacak olan çocuklara ödeme yapılmasını sağlayan karmaşık bir sistem önermektedir. Bu tür bir dağıtım sistemi, Paine'in savına göre, "bir ihsan değil, bir hak niteliğindedir" (s. 265). **Agrarian Justice opposed to Agrarian Law, and to Agrarian Monopoly** (1797) adlı yapıtında Paine, devlet hizmetine ilişkin bu önerileri daha da ileri götürmekte ve bir evrensel nakit ödeme sistemi yanında, emekli ve malullere maaş verilmesini de tavsiye etmektedir. Paine, böyle yeniden dağıtım sistemlerinin devlet iktidarının ve alanının önemli ölçüde genişlemesi söz konusu olmaksızın yönetilip yönetilemeyeceği sorununu ele almamıştır.

olarak bağımsız ve barışçıl bir etkileşim içinde bulunan sivil toplumlardan oluşacak bir *uluslararası* konfederasyonun oluşumuna olanak sağlayacağını belirtmektedir (s.147, 191-2). Bu durumda da ulusal egemen devlet, sadece "evrensel barış, medeniyet ve ticaret"in seçilmiş idarecisi ve garantöründen ibaret olacaktır. "Toplumun ilkelerine uygun olarak eylemde bulunan bu ulusal örgütlenme"ye (s. 189), sadece sivil toplumun uygun bir biçimde kendi kendine sağlayamayacağı bir-iki kamu hizmetini yerine getirmek için gerek duyulmaktadır.

Despotik devletlerin karmakarışık, savurgan, gizli-kapaklı ve savaşkan eylemlerinin aksine, sınırlandırılmış anayasal devlet, nitelik bakımından daha basit ve verimli, daha ucuz, daha açık ve barışçı olacaktır. Sınırlandırılmış anayasal devletin topluma karşı sorumluluğunu sağlayan kalıplar, açık ve iyi tanımlanmış olacak ve toplumu devlete karşı koruyan, anayasa güvencesi altına alınmış temsil mekanizmaları aracılığıyla sürdürülecektir. Bireyler, kendi siyasal sistemlerinin kökenlerini ve mantığını açıkça anlayacaktır. Hiçbir şey sivil toplumun gözünden kaçırılamayacaktır. Sınırlandırılmış devlet, yurttaşlarına yakın olduğu kadar, onlar tarafından görülebilir bir açıklık içinde de olacak ve bunun sonucu olarak, eylemleri de yaygın bir destek görecektir.

Paine, karşılıklı çıkar ve karşılıklı duygulanım tarafından birbirlerine kenetlenmiş sivil toplumların yönlendirdiği sınırlandırılmış devletlerin, dünya ölçeğinde bir düzen ve uyuma ulaşılması için gerekli koşulu sağlayacağı konusunda kesin bir kanıya sahiptir. Özgürce etkileşim içinde bulunan bireyler, birbirlerinden ve diğer sivil toplumlardan aldıkları yardım ile başarılı olmaktadırlar. Ortak çıkar, sivil toplumun "yasa"sıdır ve bu, yönetimlerin yaptığı ve yürüttüğü pozitif yasaların önemini ve sabitleştirici etkisini bir hayli azaltmaktadır: "Biçimsel yönetim yok edildiği anda, toplum eylemde bulunmaya başlamaktadır. Genel bir örgütlenme ortaya çıkmakta ve ortak çıkar, ortak güvenliği üretmektedir" (s. 186). Paine, ortak güvenliği, *tarihsel* bir kazanım olarak değil, "doğal" güçlerin bir sonucu olarak kavramaktadır. Bireyler, başkalarıyla kendiliğinden etkileşim içine girme eğilimindedirler; bu, onları, iç içe kenetlenmiş, kendi kendine yeterli, çatışmadan arındırılmış bir toplumsal bütünlük oluşturmaya yöneltmektedir. Dolayısıyla, devletler her yerde bu doğal toplumsal temel üzerine inşa edilmişlerse, bireyler ve gruplar arasında var olan bugünkü özgürlüksüzlük, eşitsizlik ve çatışmalar da kaybolup gidecektir. Toplumsal bölünmeler ve (ülke içindeki ve ulus-

lararası alandaki) karışıklık, yerini medenileşmiş (civilized) bir toplumun "yürekten gelen birleşme"sine (s.189) bırakacaktır.

D. EVRENSEL DEVLET

Sivil toplumla ilgili -burada G.W.F. Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin Anahatları) (1821)[23] adlı yapıtı ile örneklenen- üçüncü evre, kendisinden önceki evrenin sivil topluma yönelik dizginlenmemiş heyecanlarına karşı bir tepki olarak anlaşılabilir. Hegel'in kullanımında, sivil toplum terimi daha az olumlu bir anlam kazanmaktadır; sivil toplum, sürekli olarak devlet gözetimine ve denetimine ihtiyaç duyan sakatlayıcı bir kendilik olarak görülmektedir. Hegel'in yorumu, siyasal iktidara ve bu iktidarın otoriter potansiyeline daha az duyarlı olmasına karşılık, sivil toplum fikrinin modernleşmesine iki yeni katkıda bulunmaktadır.

İlk olarak, Paine'in değerlendirmesiyle çarpıcı bir karşıtlık içinde, sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) özgürlüğün doğal bir koşulu olarak değil de, ataerkil hane düzeninin basit dünyası ile evrensel devlet arasında "konumlanmış" bulunan *tarihsel olarak üretilmiş* ahlaki yaşam alanı (*Sittlichkeit*) biçiminde kavranmıştır. Bu alan piyasa ekonomisini, toplumsal sınıfları, korporasyonları ve "refah"ın (*Polizei*) yönetimi ile ilgili kurumları ve medeni hukuku içermektedir. Sivil toplum, aralarındaki ilişkiler medeni hukuk tarafından düzenlenmiş bulunan ve bu halleriyle de doğrudan doğruya siyasal devlete (political state) bağımlı olmayan özel bireylerin, sınıfların ve kurumların oluşturduğu bir mozaiktir.

Hegel, sivil toplumun, bu anlamda, "doğal yaşam"ın önceden verili ve değişmez, zamanın ve mekânın dışında var olan bir alt tabakası niteliğinde olmadığını vurgulamaktadır. Aksine, sivil toplum, uzun ve karmaşık bir tarihsel dönüşüm sürecinin bir ürünüdür: "Sivil toplumun yaratılması, modern dünyanın başarısıdır" (s. 339). Dahası, sivil toplumun geliştirdiği "ihtiyaçlar sistemi" -ki, bu noktada Ferguson'ın Hegel üzerindeki muhtemel etkisi açıkça görülmektedir- doğal çevre ile kesin ve apaçık bir kopuşu ifade etmektedir (s.346-

23. Bütün alıntılar, G.W.F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Frankfurt am Main 1976'dandır (**Hukuk Felsefesi**, çev. C. Karakaya, Sosyal Y., 1991). (İngilizce) çeviriler bana aittir.

60).[24] Örneğin modern, burjuvazinin yönlendirdiği ekonomi, meta üretiminin meta aracılığıyla yapıldığı dinamik bir sistemdir. Bu, insan emeğinin uzmanlaşma ve makineleşme düzeyini büyük ölçüde yükseltmektedir. Böylelikle de doğa, insan ihtiyaçlarının tatminini sağlayan, çoğullaşan ve çeşitlenen ve dolayısıyla da artık "doğal" olarak anlaşılamayacak olan bir araç haline dönüşmektedir (s.341-3, 346-51).

Hegel'in, modern sivil toplum kuramlarına ikinci yeni katkısı bu doğalcılık eleştirisinden çıkmaktadır. Ona göre, sivil toplumun öğeleri arasında hiçbir zorunlu özdeşlik veya uyum bulunmamaktadır. Saflığı bozulmamış sevginin beslediği uyum, ataerkil ailenin özüne ilişkin bir niteliktir. Hegel tarafından "devletin ilk ahlaki kökü" (s. 396) olarak betimlenen aile, üyelerinin (özellikle de sezginin ve duygunun yönlendirmesi altında bulunan ve bu nedenle de kaderleri sevgi ve evlilik doğrultusunda belirlenmiş olan kadınların) kendilerini, sözleşme ile birbirlerine bağlanmış rekabet halindeki bireyler olarak değil de "tesadüfen birleşmiş kimseler" olarak algıladıkları, dolayımsız ve düşünümsel olmayan bir birliktir.

Sivil toplumda ise işler tersinedir. Bu toplumdaki çoğul etkileşim biçimleri genellikle kıyaslanabilirlikten uzak bir nitelik taşımaktadırlar ve ciddi çatışmalara tabidirler. "Doğa", diyordu Paine, "yaptığı bütün işlerde düzen içindedir" ve bu, sivil toplumun çok katmanlı öğelerinin (onun içinde yer alan "toplumlar"ın) kendiliğinden ve uyumlu bir biçimde kaynaşmalarının da nedenidir.[25] Hegel, bu doğalcı varsayımı olduğu kadar, toplumsal dengenin kaynaklarına ilişkin buradaki safiyane görüşü de reddetmektedir. Modern sivil toplum, bundan farklı olarak, özel (erkek) çıkarların özel (erkek) çıkarlarıyla karşı karşıya geldiği, çalkantılı bir savaş meydanına benzemektedir. Modern sivil toplum, kör, keyfi ve kendiliğinden oluyormuş gibi görünen bir biçimde açığa çıkmakta ve gelişmektedir. Bu, modern sivil toplumun kendi özgüllüklerinin üstesinden gelemeyeceği anlamını taşımakla kalmamakta, ayrıca, kendi çoğulculuğunu felce uğratma ve yok etme eğiliminde olduğunu da ifade etmektedir. Hegel'in başka bir yerde gözlemlediği gibi, sivil toplumun bir kesiminin aşırı ge-

24. İskoç Aydınlanması ile Hegel arasındaki ilişki hakkında bkz. Franz Rosenzweig, **Hegel und der Staat**, Münih ve Berlin 1920, c. 2, s. 118; Paul Chamley, **Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel,** Paris 1963 ve "Les origines de la pensée économique de Hegel", **Hegel-Studien**, No. 3, 1965; ve Zwi Batscha ve Hans Medick, "Einleitung".
25. **Rights of Man**, s. 117, 126, 204.

lişmesi, diğer kesimlerini engelleyebilir veya baskı altına alabilir, ki çoğu kez de böyle olmaktadır.[26]

Sivil toplumun, sınıflar (veya *Stände*) halinde alt bölümlere ayrılması, bu toplumun kendi aleyhine olacak bir biçimde bölünmüş ve dolayısıyla da bir içsel huzursuzluğun pençesine düşmüş olmasının baş nedenlerinden biridir. Hegel, sınıfların veya sınıflar içindeki bölümlerin -kamu görevlileri, toprak sahipleri, köylüler, aydınlar, avukatlar, doktorlar ve din adamları- farkındadır, ama sivil toplumun hareket ettirici ilkesini öncelikle *Bürgerstand* (orta sınıflar, yurttaşlar) içine yerleştirmektedir. Hegel'in çözümlemesinin büyük kısmı Ferguson'ı hatırlatır niteliktedir. Hegel, (işçileri de dahil ettiği) bu kentliler (burghers) sınıfının, paradoksal bir biçimde, bencil bireyciliği ile tanımlandığını ileri sürmektedir. Kentli sınıf, elbette, bu sınıf üyeleri için "ikinci ev", onları sivil toplumdaki yaşamın değişik olaylarından koruyan bir barınak olarak işlev gören ve bu sınıfı daha yüksek düzeyde bir ahlaki (ya da kamu ruhuyla donanmış) yaşam biçimi ile tanıştıran korporasyonlara -belediyeyle, ticaretle, eğitimle ilgili, dini, mesleki ve devlet tarafından yetkili kılınmış diğer kolektif örgütlenme biçimlerine- bağımlıdır (s. 394-5). Kentli sınıfın ve onun istemeden yarattığı çocuğu olan "yoksul ayaktakımı"nın (s. 389, 395) bencil eylemleri, sivil "adalet yönetimi" (s.360-82) ve sivil toplumun "güvenlik sağlayıcı" organları tarafından güvence altına alınmış çeşitli düzenlemeler ve ahlaki iyileştirmeler tarafından da sınırlandırılmıştır (s. 382-93).[27]

Yine de kentli sınıf, korporasyonlar, sivil yönetim ve polis tarafından empoze edilen sınırlamalara karşı mücadele etme eğilimi

---

26. **Die Verfassung Deutschlands**, G.W.F. Hegel, **Politische Schriften**, Frankfurt am Main 1966 içinde, s. 40.

27. Politika üreten yetkililer bireyleri kendilerinden ve bir sivil toplum sınıfının diğerine (veya kendisine karşı) yapabileceği "yanlışlıklar"dan korumaktadır. Bu yetkililer, kamusal sağlık hizmeti, çocukların okutulması, köprü yapımı ve sokak aydınlatması, temel malların fiyatının belirlenmesi ve yoksullara yardım sağlanması ve bunların çalışmaya teşvik edilmesi gibi yollarla, sivil toplumu gözetme, düzenleme ve terbiye etme -medenileştirme- ödeviyle yükümlü kılınmışlardır. Hegel, (sınırlı bir biçimde bile olsa) Ferguson'ın yazılarında da açıkça görülen on dokuzuncu yüzyıl öncesindeki anlamıyla **Polizei**'den söz etmeye devam etmekle birlikte, sivil toplumun bu unsurlarını ele almaktadır (onlara bu unsurlarla birlikte parasal kaynak temin eden devleti değil). Bkz. Kurt Wolzendorff, **Der Polizeigedanke des modernen Staats**. Breslau 1918, özellikle 1-3. bölümler ve Franz-Ludwig Knemeyer, "Polizei", O. Brunner vd., der., **Geschichtliche Grundbegriffe**, Stuttgart 1978, c. 4 içinde, s. 875-97.

içindedir. Kentli sınıf, bu sınırlamaların tümünü, ticari işlemler yoluyla kendi özel çıkarlarını geliştirmenin araçları olarak görmektedir (s. 339-45). Kentli, kamu ruhuna sahip bir *citoyen* (yurttaş) olmaktan daha çok, diğer insanları kendine pek yaklaştırmamayı tercih eden, kendi çıkarının hizmetinde bir *burjuvadır*. O, kendi ayakları üzerinde durmayı yeğleyen apolitik bir insandır. Geleneksel ayrıcalıklar karşısında tahammülsüzdür, kamu işleriyle gerçekten ilgilendiği pek nadirdir ve sadece kendi özel mülkiyetini kullanarak kendini zenginleştirme ile ilgilenmektedir. Kendi özgürlüğünü soyut bir şey olarak -kendi mülkiyetini güvence altına alan ve sözleşmeleri pekiştiren, kendi dışında müeyyide altına alınmış yasaların sınırları içinde eylemde bulunma özgürlüğü olarak- görmektedir. Bu yolla -ki burada Hegel, Ferguson ve Paine'e katılmaktadır- modern sivil toplum, yaşamları, hukuki statüleri ve mutlulukları birbirlerine bağımlı hale gelmiş olan ve birbirleriyle ilişki içine giren bireylerin oluşturduğu karmaşık bir sistem haline gelmektedir. Ancak, sivil toplumu, yurttaş olmayan özel kişiler arasında kör ve istikrarsız bir ekonomik rekabet alanı haline getiren de tam bu evrensel bencilliktir -ki burada Hegel, Paine'in doğal toplumsallaşabilirlik konusundaki inancını ve Ferguson'ın yurttaşlığa duyduğu güveni yadsımaktadır.[28]

Bu eğilim, Hegel için önemli bir ilgi noktasıdır ve modern sivil toplumun, kendi özgüllüğünün üstesinden gelme ve kendi iç çatışmalarını kendi kendine çözme yetisinden yoksun olduğunu vurgulamasının da nedenidir. Sivil toplum, siyasal olarak düzenlenmediği, "devletin daha yüksek gözetimine" tabi kılınmadığı sürece "sivil" olarak kalamaz (s. 397). Sadece üstün bir kamusal otorite -monarşi, kamu hizmetleri (bürokrasi) ve tabakalar (Estates) tarafından idare edilen bir devlet- sivil toplumdaki adaletsizlikleri giderebilir ve bu toplum içindeki özel çıkarları evrensel bir siyasal topluluk içinde sentezleyebilir. Bu açıdan bakarak Hegel, modern doğal hukuk kuramını, sivil toplum ile devleti birbirine karıştırdığı, devleti sadece uyruklarının bir ortağı olarak gördüğü (s. 339-40, 415-31, 491-4) ve böylelikle de "devletin mutlak olarak kutsal ilkesine, haşmetine ve mutlak otoritesine" meydan okuduğu için (s. 400) eleştirmektedir.

---

28. **Jenenser RealPhilosophie**, der. J. Hoffmeister, Leipzig 1931, cilt. 1, s. 239'da yer alan daha önceki bir değinmeyle karşılaştırınız: "Toplum, devasa bir karşılıklı bağımlılık sistemi, ölülerin hareket halindeki yaşamı biçimini almaktadır. Sistem, gözü kapalı ve ilkel bir biçimde bu yönde hareket etmekte ve vahşi bir hayvan gibi sürekli düzenlenme ve sınırlandırılmayı gerektirmektedir.

İdeal devlet, sürekli bir savaş olan doğa durumunun radikal bir biçimde yadsınması (Hobbes, Spinoza) olmadığı gibi, doğal toplumun koruyucusu ve tamamlayıcısı bir araç (Locke, Pufendorf) ya da doğal olarak verili, otomatik bir biçimde kendi kendini yöneten bir sivil toplumu idare etmeye yarayan basit bir mekanizma (Paine) da değildir. Hegel devleti, daha çok sivil toplumun çatışan unsurlarını içine alan, muhafaza eden ve bunlardan daha yüksek düzeyde bir ahlaki varlığı sentezleyen yeni bir uğrak olarak kavramaktadır. Devlet, toplumun birliğini temsil etmektedir. Sivil toplum korunmuş ve aşılmıştır (*aufgehoben*): Yani sivil toplum hem muhafaza edilmiş ve aynı zamanda da siyasal biçimde örgütlenmiş daha geniş, daha karmaşık ve daha yüksek bir cemaatin gerekli, fakat alt bir boyutu olarak aşılmıştır.

Bu savlar, Hegel'i, Ferguson ve Paine'in kökten farklı devlet kuramları arasında bir yol aramaya yöneltmektedir. Hegel'e göre devlet, sivil toplumdan sadece kendisi için gerekli olanı talep ediyorsa ve buna uygun olarak da kendisini bu asgari gerekliliği güvence altına almakla sınırlandırıyorsa, o zaman, sivil toplum içinde eylemde bulunan erkek bireylerle grupların özgürlükleri için önemli bir alanın var olmasına izin verebilir ve vermelidir. Bu, bir yandan, devletin diğer tüm kurumların yaşamını yönlendiren merkezi bir üst görevli olarak görülmemesi gerektiği anlamına gelirken (ki böylesi, Hegel'in doğu despotizmi ve büyük Frederick'in Prusya devleti ile özdeşleştirdiği bir devlet tipidir) diğer yandan ise Paine ve diğerlerine karşı bir biçimde Hegel, kamusal otoritenin sivil toplumun idaresine nadiren karışan bir idari kuruluş biçimine bürünemeyeceğini ileri sürmektedir (s. 384-5, 406-11). Hegel, iki görüş açısının da tamamlanması gerektiğini ve bunun gerçekleştirilebileceğini belirtmektedir: Sivil toplum üyelerinin özgürlüğü güvence altına alınabilir ve devletin evrensel çıkarı ifade edişi ve savunmasıyla sentezlenebilir.

Hegel, sonuç olarak sivil toplum-devlet ayrımının ortadan kaldırılmasına karşı çıkan tavsiyelerde bulunmakla birlikte, şurası da açıktır ki, sivil toplumun devletten ayrılmasının ölçüsü, hiçbir istisnası olmayan, kesin genel kurallar yoluyla belirlenemez. Nihayetinde, Hegel'in yaklaşımına göre, devlet ile toplum arasındaki ilişki, sadece, *siyasal aklın bakış açısına uygun bir biçimde*, sivil toplumun bağımsızlığını, soyut özgürlüğünü ve rekabetçi çoğulculuğunu evrensel devletin öncelikleri lehine sınırlandırmanın avantaj ve dezavantajlarını hesaplayarak belirlenebilmektedir.

Hegel, devlet müdahalesinin (onun sözleriyle, devletin "ay-

rıcalıkları ve yanlışlıkları düzenlemesinin") iki durumda meşru olduğunu kabul etmektedir. İlk olarak devlet, sivil toplum içinde - örneğin, bir veya daha fazla sınıfın birbirleri üzerinde tahakküm kurmaları, grupların bütün olarak yoksullaşmaları veya (örneğin bir bölge veya belediye çevresinde) yerel oligarşilerin kurulması durumlarında olduğu gibi- ortaya çıkan adaletsizlikleri veya eşitsizlikleri tamir etmek için müdahalede bulunabilir. İkinci olarak da üstün kamusal iktidarın sivil toplumun işlerine doğrudan müdahale etmesi, halkın evrensel çıkarını korumak ve geliştirmek ile haklılaştırılmaktadır -ki bu evrensel çıkar, devletin kendisi tarafından tanımlanmaktadır! Korporasyonların faaliyeti burada çok önemli bir noktadır: Her ne kadar korporasyonlar, kendi üyelerinin ahlaklarını [*Sittlichkeit*] geliştirmelerini mümkün kılmak için özerk olmak zorundaysalar da, tam da (potansiyel) "kamusal" nitelik taşımaları yüzünden, devletin "daha yüksek bir düzeydeki gözetimine" tabi olmak zorundadırlar, ama devlet içindeki husumetlere karışarak yozlaşmamaları koşuluyla (s.397). Dolayısıyla Hegel, sivil toplum içinde "bütün yönlere doğru gelişmek ve yayılmak için . . . tikelliğin" gerekli olduğunu savunurken, aynı zamanda da evrensel devletin, "kendi üzerinde, kendisinin nihai amacı olarak duran iktidar kadar, kendisini tikelliğin temeli ve gerekli biçimi olarak kanıtlama hakkına" sahip olduğunda da ısrar etmektedir (s.340; karş. 384-5).

Birlikte değerlendirildiğinde, bu iki durum, gerçekte devletin toplumsal yaşamı düzenlemesine ve bu yaşam üzerinde tahakküm kurmasına verilen çok geniş bir yetkiyi meydana getirmektedir.[29] Ferguson ile Paine'in sivil toplum hakkındaki düşüncelerine yön veren saik olarak despotizm korkusu çarpıcı bir biçimde zayıflayıp yerini

29. Bu yetki, Hegel'in daha sonraki siyasal yazılarında, devlet eyleminin kapsamı hakkındaki değişen görüşlerinde açıkça görüldüğü üzere, ön plana çıkmaktadır. Örneğin, **Die Verfassung Deutchlands** (1799-1802)'da Hegel, Fichte'nin **Grundlege des Naturrechts** adlı yapıtı da dahil olmak üzere, çağdaş devlet kuramlarını özgül bir biçimde eleştirmektedir. Bu kuramların, kabul ettiğine göre "devlet, hareketi, dönen sonsuz sayıdaki çarklara aktaran tek bir zincirden meydana gelen bir makinedir ve toplumun doğasından kaynaklanan tüm kurumlar üstün kamusal iktidar tarafından yönetilmeli, düzenlenmeli, onun emirlerine tabi ve onun gözetimi altında olmalıdır.' (**Politische Schriften**, s. 40). Hegel, devletin işlevlerinden, "kendi iktidarını örgütleme ve sürdürme ve dolayısıyla da içte ve dışta güvenliğini koruma" ile sınırlı olarak bahsetmektedir (s. 40-41). Napolyon döneminin sonunda (**Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816** [1817]), **Politische Schriften** içinde, s. 140-276'ya bkz.) Hegel, dev-

devlet düzenlemesine duyulan derin bir güvene bırakmıştır. Despotizm eski zamanlara ait bir sorun olarak görülmüş[30] ve erkek yurttaşların, yanlış bir biçimde evrensel olduğu ileri sürülen devlet iktidarını nasıl ve hangi koşullar altında sorgulayabilecekleri, yeniden değerlendirebilecekleri ve buna karşı çıkabilecekleri -siyasal demokrasi ve aktif yurttaş olma sorunu- karanlığa itilmiş olmaktadır. Basitçe belirtmek gerekirse, kamusal iyinin gerekleri, sivil toplumun özerkliğini sınırlandırıyorsa ve nihai olarak bu gerekleri karşılamaktan devletin kendisi -monarşik haliyle- bu sorumluysa, o zaman devletin müdahaleleri nasıl gayri meşru olarak görülebilecek ve önlenebilecektir?

Hegel'in, evrensel devlet üzerinde uygulanacak bu özü itibariyle modern (demokratik) fren ve denge sorununu gerektiği gibi ele almaması -monarşik devletin, son kertede, aile ve sivil toplum içindeki ilişkiler karşısında egemen olduğu yolundaki varsayımı- bireylerin ve grupların "yaşayan özgürlükler"ini güvence altına alan bağımsız bir sivil toplum lehindeki iddialarını güçsüzleştirmekte ve hatta bunlarla çelişmektedir. Hegel'in metafiziği açısından bakıldığında, aslında, evrensel devlet ideali "mutlak bir biçimde rasyonel" olarak anlaşılmaktadır (s. 399, 11-28). Bu evrensel devlet ideali, aklın, var olan dünya içinde etkin bir biçimde kendi kendini işlediği bir tarihsel gelişme sürecinin en yüksek ve sonuçlandırıcı uğrağıdır.

Evrensel devlet, ahlaki İdea'nın, tinin (*Geist*), dolayımlanmamış, farklılaşmamış bir birlik aşamasından (aile) başlayıp, belirgin farklılık ve tikellik aşamasından (sivil toplum) geçerek, tikel olanın dev-

---

letin rolüne ilişkin bu kavrayışını, eğitimi, adaletin uygulanmasını, dinsel kurumların desteklenmesini ve yoksulların bakımını da içerecek biçimde genişletmiştir. Son yazıları ise (ör. **Über die englische Reformbill** [1831]), **Politische Schriften** içinde, s. 284-98) devletin, mağdurlara iş ve yaşamlarını sürdürme olanağı sağlamak amacıyla mülkiyet ilişkilerine müdahale etmesini tavsiye etmektedir.

30. **Philosophy of History** (Tarih Felsefesi), (İng.) çev. J. Sibree. Londra 1905, s. 109-10'da Hegel, despotizm kavramını, modern Avrupa'da doruğuna ulaşan teleolojik bir tarihsel gelişme çerçevesi içine yerleştirmektedir. Bir kişinin yönetimi üstlendiği ve geriye kalan insanların kendi dışlarındaki yasalara tümüyle bağımlı oldukları keyfi bir siyasal rejim tipi olarak despotizm doğuya özgü bir olgu olarak anlaşılır: "Dünya tarihi Doğu'dan Batı'ya doğru hareket etmektedir çünkü, Avrupa tarihin sonudur... Doğu, **Bir**'in özgür olduğunu bilir ve bugüne kadar sadece bunu bilmektedir; Yunan ve Roma dünyası ise **bazılarının** özgür olduğunu; Alman dünyası ise **herkesin** özgür olduğunu. Dolayısıyla, tarihte gözlemlediğimiz ilk siyasal biçim **Despotizm**, ikincisi **Demokrasi ve Aristokrasi**, üçüncüsü de **Monarşi**'dir."

let içinde somut birliğe ve senteze ulaştığı gelişmesindeki somut insani cisimlenişidir.[31] İnsanlık tarihinin, bu anlamda, "Tanrı'nın dünya üzerindeki hareketi" (s.403) olması veri alındığında, Hegel'in anladığı biçimiyle evrensel devlet, erkek yurttaşları ve kadınlar ile diğer uyrukları üzerindeki iddiaları her zaman onların yararına olan ve nihai olarak sorgulanamayan ve karşı çıkılamayan dünyevi bir tanrı olarak görülmek zorundadır.

E. YENİ DESPOTİZM

Tocqueville'in *De la démocratie en Amérique* (1835-40)[32] adlı yapıtı -modern bir sivil toplum kuramına burada ele alınan dördüncü türden katkı- böyle bir akıl yürütme içinde örtük olarak yer alan siyasal tehlikelere kışkırtıcı bir biçimde dikkat çekmeye çalışmaktadır. Tocqueville'e göre, evrensel çıkar adına sivil toplumu yöneten bir devleti savunmaya yönelik iddialar, tehlikeli bir gelişmenin içinde yer almaktadır: Halk tarafından seçilmiş yeni bir devlet despotizmi türünün gelişmesi. Amerikan yönetimi ve toplumu üzerindeki incelemesinden (ve *L'Ancien Régime et la Révolution* adlı yapıtında Fransız Devrimi'ni yeniden değerlendirişinden) hareket eden Tocqueville, modern ulusların karşı karşıya bulunduğu temel tehlikenin çatışma ve düzensizlik doğuran özel çıkarlar olmayıp, bu yeni, seçilmiş devlet despotizmi olduğunu vurgulamaktadır. Paradoksal olarak, iktidar ve zenginlik eşitsizliklerine direnmeyi amaçlayan de-

31. Bu yorum, Hegel'e göre doğru anlamıyla siyasal devletin tek nihai beşeri kurum (yani, "nesnel tin"in doruğa ulaşması) olduğu ve bu haliyle de, üç biçimi felsefe, din ve sanat olan "Mutlak Tin"e bağımlı olmaya devam ettiği esası üzerinde tartışılabilir. (Bkz. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, s. 415-31 ve **Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, üçüncü bsm., Leiden 1906, 377-577. Paragraflardaki Mutlak Tin hakkındaki sonuç bölümü.) Bu tür bir itiraz, Hegel'in evrensel devleti -din tarafından bile- karşı çıkılamaz bir şey olarak kavradığı hususunu etkilemeyecektir. Çünkü, Mutlak Tin (akıl olarak ezeli hakikat) ile "nesnel tin" (evrensel devlet) arasındaki ilişki teleolojiktir- asıl hakikat, "içsel olanın dışsal olana" muazzam bir biçimde aktarılması, "aklın gerçek dünya içinde inşa edilmesi"dir- dolayısıyla da, prensipte dünyevi devletin nihai akıl olarak hakikatin dışsal cisimleşmesi olduğu çatışmacı olmayan bir ilişki söz konusudur.

32. Bütün alıntılar şu yapıttandır: Alexis de Tocqueville, **De la démocratie en Amérique**, önsöz François Furet, Paris 1981, iki cilt. Bütün (İngilizce) çeviriler tarafımdan yapılmıştır. [Bu kitap Türkçe'ye altmışlı yılların başında çevrilmişti: **Amerika'da Demokrasi**, çev. Taner Timur, Siyaset Bilimleri Derneği Y., 1962]

mokratik mekanizmalara eşi görülmedik ölçüde güçlü bir biçimde bağlanılan bir çağ, aynı zamanda, halk egemenliği, muamele eşitliği ve tek biçimli ölçümleme adı altında sivil toplumun refahını güvence altına alan ve yine sivil toplumu özgürlüklerinden yoksun bırakan merkezileşmiş bir idari devlet elinde iktidarın aşama aşama toplanması lehinde bulunmaktadır.

Tocqueville'in açıklamasına göre bu devlet kulluğundan korkulmalıdır, çünkü bunun temel özellikleri çok az incelenmiş, olumsuz sonuçları pek anlaşılmamıştır. Yeni despotizmin tarihte eşi benzeri yoktur. Modern demokratik toplumlar, aristokratik zamanların despotizmini yıkmış olmakla övündükleri için, bu devlet kulluğunu bulup ortaya çıkarmak da ayrıca güçtür. Modern uluslar artık despotizm tehlikesi altında olmadıklarını hissetmektedirler, çünkü eski iktidar biçiminin uyrukları üzerindeki boğucu tahakkümü gerçekten de bir yıkılma süreci içindedir. Tocqueville'in oldukça özgün tezine göre, bir "büyük demokratik devrim" (cilt 1, s. 57), modern yaşamın tüm alanlarını silip süpürmeye başlamıştır. Bu aristokrasi-sonrası toplumlarda gündelik varoluş altüst olmuştur, çünkü demokratik mekanizmalar, devlet ve sivil toplum alanlarında iktidarın, mülkiyetin ve statünün eşitleştirilmesini amaçlayan yaygın bir tutkuyu uyandırmış ve beslemiştir.

Tocqueville, siyasal alanda (*société politique*) her şeyin tartışılır olduğu ve belirsiz bir duruma geldiği gözlemini yapmaktadır. Duygusal geleneğin, mutlak ahlakın ve öbür dünyaya ilişkin amaçlara duyulan dini inançların ikna edici gücü sarsılmıştır. Bu kuşkucu, laik siyasal demokrasi çağında, efsanevi inançların yıldızları yeryüzüne düşmekte, inancın ışığı sönükleşmekte ve siyasal eylemin ufukları dünyevileşerek tartışmaya, ikna etmeye ve pratik değerlendirmeye tabi bir hal almaktadır. Demokratik uluslarda yaşayanlar, sonuçta, siyasal iktidarı kıskançlıkla gözlemektedirler; onlar, bu iktidarı elinde tutanlara karşı kuşkucu veya aşağılayıcı bir tavır takınma eğilimi içindedirler ve dolayısıyla da keyfi devlet uygulaması karşısında tahammülsüzdürler. Devlet ve yasaları, kutsallıklarını yitirirler, gerekli ve/veya kısa yoldan sonuç almaya yönelik olarak ve esasen yurttaşların gönüllü rızalarına dayandırılmış olarak görülürler. Mutlak monarşik iktidarın büyüsü bozulmuş, siyasal haklar, aşama aşama, ayrıcalıklı siyasal sınıflardan en mütevazı yurttaşlara kadar genişletilmiş ve siyasal düzenlemeler ile yasalar sürekli olarak yeniden tanımlanmaya ve değiştirilmeye tabi kılınmıştır.

Tocqueville, ayrımların ve ayrıcalıkların sadece siyaset alanında

değil, fakat sivil toplum (*société civile*) sahasında da giderek aşındığını vurgulamaktadır. Modern demokrasiler, bir sürekli "toplumsal devrim"e maruz kalmaktadırlar (cilt 1, s.69). Toplumsal yaşamın doğalcı tanımları -ki burada Tocqueville, Hegel'e katılmaktadır- yerlerini beyan ve kabul edilmiş uzlaşımlara bırakmışlardır. (Tocqueville, örneğin, demokrasinin aşamalı olarak, "kadın ile erkek arasında, bugüne kadar doğada sonsuza dek var olacak biçimde yerleştiği düşünülen o büyük eşitsizliği" yıktığını veya değiştirdiğini belirtmektedir [cilt 2, s.263]; ancak bu, "bir . . . kadının mutlu olmasının kaynaklarının kocasının evinde bulunduğundan" kuşku duymasına yol açmamaktadır); (miras yoluyla edinilmiş) mülkiyet parçalanmış, toplumsal iktidar, bugüne kadar görülmemiş ölçüde yaygın bir biçimde bölüşülmüş ve sınıfların eşit olmayan kapasiteleri yok olma eğilimi içine girmiştir.

Bu, demokrasilerde zenginlik yoğunlaşmalarının olmadığı anlamına gelmez. Böyle yoğunlaşmalar varlıklarını sürdürmektedirler ancak, Tocqueville, bunların dayanıksız olduklarını, talih, rekabet, hukuki yeniden belirlenme ve mülksüzlerden gelen toplumsal baskılarla ortaya çıkacak değişimler yoluyla sürekli olarak yeniden bölüşüme maruz kalacaklarını düşünmektedir. Feodalizm ve mutlak monarşi sistemini altüst etmiş olan demokratik devrim, ileri gelenlerin, tüccarın ve sınai kapitalistlerin toplumsal iktidarı önünde eğilmeyi reddetmektedir. Sahip oldukları mülkiyeti kaybetme korkusu bu toplumsal grupların yüreklerini hoplatmaktadır -ki bu, aynı zamanda bu grupların demokratik mekanizmalardan tiksinmelerinin de nedenidir.

Tocqueville, açıkça, bu düzleyici sürecin ivmesini ve kapsamını abartmaktadır ama bununla birlikte, açıklamasının mantığı bir ifade gücüne sahiptir: Bir kez belirli toplumsal talepler (örneğin mülkiyet hakları) bir grup tarafından savunulduğunda, bu hakları diğer toplumsal gruplara doğru genişletmeye yönelik olarak ortaya çıkan baskı daha büyüktür; böyle bir hak tanıma olayının gerçekleştiği her durumun ardından, toplumsal olarak daha güçsüz olanlardan gelecek yeni talepler, ayrıcalıklı kesimi, yeni tavizler vermeye zorlayacaktır, ta ki bir zamanlar sınırlı tutulmuş olan toplumsal hak talepleri, kapsam bakımından evrensel oluncaya kadar. Modern sivil toplumların ikilemi, toplumsal hakları herkes için geçerli olacak biçimde genişletme veya hiç kimseye tanımama zorunda bulunmalarıdır. Hakları hiç kimseye tanımama seçeneği, demokrasiye karşı açık bir engelleme niteliğinde olduğundan, toplumsal seviyenin eşitlenmesi

süreci, kendine özgü geri çevrilemez bir ivme geliştirme eğilimine sahip olmaktadır.

Tocqueville, demokratik mekanizmaların, hiçbir zaman tatmin edemeyecekleri bir toplumsal eşitlik tutkusunu tahrik ettiğini ileri sürmektedir: "Bu tam eşitlik, tam da insanların onu elde ettiklerini sandıkları anda ellerinden kayıp gitmekte ve Pascal'ın dediği gibi, sonsuz bir yolculuğa çıkmaktadır" (cilt 1, s.285). Özellikle sivil toplumun daha az güçlü kesimleri, bu dinamiğin pençesine düşmüşlerdir. Kendi tabi konumlarının gerçeği ve bu konumu aşma olanağının varlığı ile tahrik edilmiş olan bu kesimler, aynı zamanda, eşitliğe ulaşmanın belirsiz olmasından da rahatsızdırlar; başlangıçtaki heyecanlarının yerini düş kırıklığı ve engellenmişlik ve eşitlik için mücadeleye yeniden bağlanma almaktadır. "Toplumun" bu "sürekli hareketi" (cilt 1, s.261), modern demokrasinin yeni dünyasını köktenci bir kuşkuculukla ve yeniliğe duyulan tutkulu bir aşkla doldurmaktadır. Bu demokratik girdap içinde, toplumsal ve siyasal eşitlik için tutkulu ve başdöndürücü mücadeleden başka hiçbir şey sabit ve dokunulmaz görünmemektedir.

Tocqueville, bu eşitlik mücadelesinin, toplumsal ve siyasal özgürlüklerin güvence altına alınmasıyla aynı anlama gelmediğini vurgulamaktadır. Yurttaşların eşit olmaları, etkinliklerinin kendi iradelerine dayanmaması halinde mümkün değilse de, eşitlik ve özgürlük ideallerini gerçekleştirmeye yönelik girişimler birbirleriyle çelişebilir ve dolayısıyla birbirlerinden dikkatli bir biçimde ayırt edilmelidirler. Tocqueville, bu noktanın, despotizmden kurtulma idealinin yerini devlet güvencesi altına alınmış bir eşitliğin aldığı çağdaş dönemde özellikle önemli olduğunu düşünmektedir.[33] Bu "demokratik

33. Tocqueville'in iddiası, doğrudan doğruya kendisinin Amerika deneyimlerinden ve Fransız Devrimi olaylarından esinlenmiştir. Yine bu iddia, ayrıca, birey yurttaş ile devlet arasında oluşan örgütlenmeler hakkındaki kuşkuları, özgürlükle (yasal ve siyasal) eşitliği basitçe eşitlemelerine dayanan Guizot ve diğerlerinin devletçi liberalizmine karşı bir biçimde konumlandırılmıştır. On dokuzuncu yüzyıl Fransız siyasal düşüncesindeki *étatisme* (devletçilik) sorunu hakkında bkz. Dominique Bagge, **Le Conflit des idées politiques en France sous la Restauration**, Paris 1952; Henri Michel, **L'Idée de l'Etat: essai critique sur l'historie des théories sociales et politique en France depuis la Revolution**, üçüncü bas., Aalen 1973; Roger Soltau, **French Political Thought in the Nineteenth Century**, New York 1959; James T. Schleifer, **The Making of Tocqueville's Democracy in America**, Chapel Hill 1980, bölüm 4 ve Pierre Rosanvallon, La **Moment Guizot**, Paris 1985.

karşıdevrim", öncelikle bilinçli olarak istenmiş bir süreç değildir. Birçokları, halen bu karşıdevrime bilmeden yardımcı olmakta ve teşvik etmektedirler. Hatta, bu karşıdevrime muhalif olduklarını ilan etmiş bulunan bazıları da onun barışçı akıntıları içinde sürüklenmekten mutludurlar:

> Yurttaşlar, her geçen gün, kendi bireysel bağımsızlıklarının daha da büyük kısımlarını farkında olmadan teslim ettikleri kamu yönetiminin kontrolü altına girmektedirler. Yine, dönemsel olarak tahtlar devirmiş ve kralların ayaklarını çiğnemiş olan bu aynı yurttaşlar, kendilerini, hiçbir direniş göstermeksizin, bir devlet memurunun en küçük buyruğuna giderek daha fazla bağımlı kılmaktadırlar. (cilt 2, s.379)

Merkezileşmiş kamusal düzenlemenin gerekli olduğu yolundaki bu *consensus*'un artması ve "kamu hizmetleri"nin sağlanmasında devlet kurumlarının uygulamada giderek daha fazla işin içine girmesi ölçüsünde, sivil toplumun, devlet yönlendirmesi olmaksızın işleri kotarması daha az mümkün olmakta; sonuç olarak devlet müdahalesine duyulan ihtiyaç da artmaktadır. Bu dinamiğin tuzağına düşmüş olan bireyler ve toplumsal gruplar, kendi iradeleriyle ve bir zorlama olmaksızın, siyasal bağımlılık ilişkileri içine çekilmektedirler. Devletin elleri ve gözleri, gündelik yaşamın en küçük ayrıntılarına giderek daha fazla karışmaktadır. Demokratik devrim, ivmesini yitirmektedir. Demokratik eşitlik adı altında hükümet, toplumsal yaşamı düzenleyen, teftiş eden, öneri getiren, eğiten ve cezalandıran bir kurum haline gelmektedir. Hükümet, "toplumsal gövde içinde, idare kademelerinin başında bulunanların iyi düzen veya kamusal sükûnet diye adlandırma eğiliminde oldukları bir tür idari uyuşukluğu kalıcılaştıran" bir vesayetçi iktidar gibi işlev görmektedir (cilt 1, s.158).

Sivil toplumun, idare mekanizması tarafından nefessiz bırakılması, Tocqueville'in iddiasına göre, devletin kamuyu yönlendirme, sağlık hizmeti ve işsizlerle muhtaçlar için destek sağlama konularında artan tekeli göz önüne alındığında açıkça ortadadır. *Polizei* alanındaki bu tür devlet tekelleri, kapitalist imalat sanayiinin gelişmesi ile güçlendirilmektedirler. Kapitalist koşullar altında işçiler aşağılanmakta ve sanayi imalatçılarından oluşan yeni bir toplumsal iktidar grubuna (Tocqueville'in adlandırışıyla, bir "aristokrasi"ye) bağımlı kılınmaktadırlar. Bu sınıf demokratik toplumun kalbinden çıkmakta ve potansiyel olarak bu toplumun özgürlüğünü ve çoğulculuğunu tehdit etmektedir.

Yine bu sınıf, işbölümü ilkesini sistematik bir biçimde imalat alanında uygulamaktadır. Bu uygulama üretimin verimliliğini ve hacmini büyük ölçüde artırmaktadır. Aynı zamanda, modern işbölümü, işçilerin kalabalık ve bozuk kentlerde toplanmalarına neden olmakta ve onları daha dar kafalı, kaba ve yoksul kılmakta ve mevcut toplumsal eşitsizliklere karşı isyan etmeye eğilimli hale getirmektedir.

Tocqueville, bu isyankâr kentli yoksulların devlet tarafından "iyileştirilmesi" ve gözetim altında bulundurulması yönünde imalatçı sınıfın artan taleplerini, sivil toplumun sanayileşmesinin muhtemel sonuçlarından biri olarak görür. Ayrıca Tocqueville, imalatçı sınıfın devletten, zenginlik elde etmeyi kolaylaştıran liman, kanal, yol ve diğer büyük ölçekli altyapı projelerini gerçekleştirmesini de beklediği gözleminde bulunur. (Tocqueville'in, imalatçı sınıfın engelleyici kapasitesini -sivil toplum içindeki "özel" iktidarına devletin tecavüz etmesine karşı direnmeye, çıkarları gereği gösterdiği eğilimi- değerlendirmekte başarısız olduğu açıktır.) Nihayet, devletin iktidarı ve kapsamı arttıkça imal edilen malları tüketme oranı da de artmaktadır. Hatta devletler, çok sayıda mühendis, mimar, teknisyen ve vasıflı işçi istihdam ederek, imalat sürecine doğrudan dahil olmaktadırlar.

Bu nedenlerin her biri dolayısıyla, daha önce devlet idaresinin denetiminin dışında bulunan sivil yaşam alanları, devletin gözetleyici ve yönlendirici güçlerine tabi hale gelmektedirler. Tocqueville, bu her alanı kaplayan devlet yönetiminin daha önce var olmuş bulunan despotizm türlerinden hiçbirine benzemediğini vurgulamaktadır. Daha önceki zamanlarda, despotik devletler, hiçbir zaman kendi uyruklarını katı bir biçimde merkezileşmiş, karmaşık ve müdahaleci iktidar biçimleri aracılığıyla gözetim ve denetim altında tutmaya kalkışmamışlardı. Tocqueville, Roma İmparatorluğu doruk noktasındayken bile, bu imparatorluğun hoyrat yöneticilerinin, kendi ülkelerinde yaşayanları en küçük ayrıntıya kadar doğrudan yönetmeye çalışmadıklarını ileri sürmektedir. İmparatorluk içinde yer alan farklı kavimler, farklı göreneklerini korumuşlar ve güçlü ve etkin yerel yönetimler varlıklarını sürdürmüşlerdi. Geçmiş zamanların en zalim despotizmleri, hiçbir zaman muhalif iktidar biçimlerini bütünüyle yok etmeyi beceremişlerdi.

Devlet despotizminin modern tipi, bu anlamda, niteliksel olarak farklıdır. Bu devlet despotizmi, sivil toplumun tümü üzerinde, "mutlak, farklılaşmış, düzenli, basiretli ve ılımlı" bir iktidar olarak nöbet tutmaktadır (cilt 2, s. 385). Bu büyük ölçüde tehlikelidir, çünkü ege-

men halkın refahını sağlama adına devlet onları yaşamın (büyük olduğu kadar) küçük ayrıntılarında da köleleştirmektedir. Bu tür vesayetçi bir iktidar yaşamı tahrip etmemekte veya geçmişteki yollarla tiranlaşmamaktadır. Bu iktidar nadiren kaba *auto-da-fé* biçimlerini, zincire vurma ve idam etme yollarını kullanmaktadır. Modern devlet despotizmi, denetim tekniklerini mükemmelleştirmekte ve "medenileştirmekte" dolayısıyla da uyruklarının gözünde o kadar tiksindirici ve aşağılık görünmemektedir. Modern devlet despotizmi, barışçı bir biçimde ve demokratik olarak formüle edilen ve uygulanan yasaları aracılığıyla, (erkek) yurttaşlarını, "hayırsever" iktidara güven duymaları ve kendilerini aile yaşamı, çalışma ve maddi tüketim ile meşgul etmeleri beklenen edilgin öznelere dönüştürmektedir.

Tocqueville, bu gelişme karşısında dehşete düşmüştür. Ona göre bu gelişme, demokratik devrimin asıl zaferlerini ve onun tüm yurttaşlara eşitlik ve özgürlük amaçlarını sabote etme tehlikesini taşımaktadır. Sonuç olarak Tocqueville'in akıl yürütüş tarzına göre, modern zamanların canalıcı siyasal sorunu; bu demokratik devrim tarafından körüklenen eşitleştirici eğilimlerin, devlete kendi iktidarını kötüye kullanma ve (erkek) yurttaşlarını özgürlüklerinden yoksun bırakma olanağı vermeksizin nasıl korunabileceği olmaktadır. Tocqueville, -devlet iktidarının yok olup gitmesinden veya ortadan kaldırılmasından söz edilmesine karşı olarak- eşitliği özgürlükle birlikte güvence altına alma sorununun siyasal kurumları yok ederek çözü*lemeyeceğine* işaret etmektedir. Etkin ve güçlü devlet kurumları, demokratik özgürlük ile eşitliğin hem gerekli ve hem de arzu edilen koşullarıdır.

Tıpkı bir dili konuşanların kendilerini ifade edebilmek için belirli dilbilgisi kurallarına başvurmak zorunda olmaları gibi, bir demokrasi içinde birlikte yaşayan yurttaşlar da, yokluğu halinde kargaşa ve düzensizlik içine düşecekleri bir siyasal otoriteye kendilerini bağlı kılmakla yükümlüdürler. Bu, pozitif hukukun formüle edilmesi ve uygulanması ve dış politikanın yürütülmesi gibi ortak çıkarları, güçlü bir merkezi yönetim aygıtı olmaksızın gözetilemeyecek olan geniş ölçekli ve karmaşık demokratik uluslarda özellikle böyledir. Ancak devlet despotizminin modern dünyayı boyunduruk altına almasını ve bu dünyanın devrimci ivmesini felç etmesini önlemek için, iktidar tekellerinin oluşumuna izin vermeyecek çeşitli mekanizmalara gerek vardır.

Devlet kurumları alanında -ki burada, *İnsan Hakları*'nın bazı canalıcı temaları yeniden su yüzüne çıkmaktadır- demokratik devrimin

felç olması, siyasal iktidarın birden fazla ve farklı ellere dağıtılması sağlanarak en aza indirilebilir. Örneğin, ayrı bir yürütme otoritesi ve bağımsız bir yargı ile bir arada bulunan, belli dönemlerde yapılan seçimlerle oluşan bir yasama gücü, sivil toplumu yöneten siyasal iktidarın sık sık el değiştirmesini ve farklı doğrultularda eylemde bulunmasını ve böylelikle de bu iktidarın aşırı ölçüde merkezileşmesinin ve her şeyi kuşatan bir nitelik kazanmasının önlenmesini sağlayarak, idari despotizm riskini en aza indirmektedir. Tocqueville ayrıca, yurttaşların devlet kurumları *içindeki* eylemlerinin zengin demokratik sonuçlarını da vurgulamaktadır. Amerikan jüri sistemini, temsili demokratik mekanizmaları (örneğin yurttaşların yasama organına temsilci seçmelerini) doğrudan yurttaş katılımı ile tamamlama ilkesinin bir örneği olarak görmektedir. Jüri sistemi, yurttaşların kendi kendilerini yönetmelerini olanaklı kıldığı kadar, onlara başkalarını basiretli ve hakça yönetmenin nasıl olacağını da öğretmektedir; yurttaşlar, kendileri nasıl yargılanmak istiyorlarsa, yurttaşlarını da öyle yargılamayı nasıl başaracaklarını öğrenmektedirler. Jüri sistemi, "her yurttaşa bir tür hâkimlik görevi yüklemekte; bütün yurttaşların topluma karşı yerine getirmek zorunda oldukları yükümlülükleri ve toplumun yönetiminde oynadıkları rolü hissetmelerini sağlamaktadır" (cilt 1, s. 376).

Tocqueville, despotizm üzerindeki bu tür *siyasal* fren mekanizmalarının, devlet kurumlarının denetimi dışında bulunan sivil örgütlenmelerin büyüyüp gelişmesi ile güçlendirilmesinin zorunlu olduğundan emindir. Hiç kuşkusuz, kapitalist imalat sanayiinin sivil toplum üzerindeki baskısına karşı işçilerin gösterdikleri direnişin boyutlarını ve demokratik potansiyelini küçümsemiştir. (*De la démocratie en Amerique* adlı yapıtında Tocqueville, işçileri ayrı bir toplumsal sınıf olarak değil, ama daha çok sanayi sınıfının [*la classe industrielle*] alt düzeydeki bir parçası olarak değerlendirir. Hegel tarafından savunulmuş ve Marx tarafından eleştirilmiş bulunan bu bakış açısı, işçilerle müteşebbislerin tek bir toplumsal sınıfı, *sanayicileri [les industriels]* meydana getirdiklerini kabul eden Saint-Simon gibi diğer Fransız yazarları arasında da açıkça görülür. Bu, 1848 olaylarında Tocqueville'in neden çelişkili biçimlerde tepki gösterdiğini kısmen açıklamaktadır. François Furet ve diğerlerinin işaret ettikleri gibi, Tocqueville bu olayları hem demokratik devrimin bir devamı olarak ve hem de, kindar bir biçimde, "mülkiyet, aile ve medeniyet"in temellerini tehdit eden "korkunç bir iç savaş" olarak yo-

rumlamıştır.)[34] Tocqueville, *sosyalist* bir sivil toplumun, artık kapitalist teşebbüslerin ve ataerkil ailelerin tahakkümü altında olmayan, ultra-modern bir sivil toplum tipi imkânını değerlendirememiştir.[35] Yine de, -kendisinden önce Ferguson, Paine ve Hegel'in yaptığı gibi- bilim ve edebiyat çevreleri, okullar, yayıncılar, yurtlar, imalatçı teşebbüsler, dini örgütlenmeler, belediye örgütleri ve bağımsız haneler gibi sivil örgütlenme biçimlerini, doğru olarak, hem siyasal despotizmin hem de toplumsal özgürlüksüzlüğün ve eşitsizliğin karşısındaki çok önemli engeller olarak görmüştür.

Tocqueville, "toplumun bağımsız gözü"nün (cilt 1, s. 236) -birbirleriyle etkileşim içinde bulunan, kendi kendine örgütlenmiş ve sürekli uyanık duran birçok sivil örgütü içeren bir gözün- demokratik devrimi pekiştirmek için gerekli olduğunu tekrarlamaktan hiç usanmamıştır. Daha geniş, daha genel topluluk çıkarlarıyla ilgili (seçimlere veya jüri hizmetine katılım gibi) siyasal katılım biçimlerinin aksine, sivil örgütlenmeler öncelikle "küçük işler"le ilgilenen yurttaşların birlikteliğini içermektedir (cilt 2, s.150). Sivil örgütlenmeler, kuşkusuz, yurttaşları, tüm siyasal topluluğu ilgilendiren daha geniş ölçekli yükümlülükleri müzakere etmeye teşvik etmektedir. Ancak yine sivil örgütlenmeler bundan daha fazlasını yapmaktadırlar: Bu örgütlenmeler, ayrıca, demokratik eşitliği sürdürmek ve azınlıklar üzerinde çoğunlukların tiranlık kurmalarını önlemek için son derece gerekli olan yerel ve kısmi özgürlükleri de beslemektedirler. Tocqueville, bu sivil örgütlenmeleri, yurttaşların kendi hak ve ödevlerini öğrendikleri, taleplerini dayattıkları ve diğerleriyle tanıştıkları, sürekli olarak herkese açık okullara benzetmektedir. Tocqueville, muhtemelen, farklı sivil örgütlenmeler arasında ve bunlarla devletin kendisi arasında (çıkabilecek) çatışma çıkabilmesi olasılığını yeterince değerlendirememektedir, (bu, onun modern toplumlardaki demokratikleşmenin ölçüsünü abartmaya eğilimli olmasının bir sonucudur). Yine de Tocqueville, sivil örgütlenmeleri, bireylerin dikkatlerini kendi bencil, çatışma yaratan, dar özel amaçlarının ötesine yöneltebildikleri arenalar olarak görmektedir. Sivil örgütlenmeler içindeki faaliyetleri aracılığıyla bireyler, birlikte yaşadıkları yurttaşlarından bağımsız olmadıklarını ve diğerlerinin desteğini elde ede-

34. François Furet, "The Passions of Tocqueville'. **The New York Review of Books**, 27 Haziran 1985, s. 23-7.
35. Bkz. benim **Democracy and Civil Society.**

bilmek için, çoğu kez onlarla işbirliği yapmak zorunda olduklarını anlama noktasına gelmektedirler.

Tocqueville, sivil örgütlenmelerin, bu anlamda kendi varlıklarını sürdürmek ve eşgüdüm sağlamak bakımından, her zaman merkezileşmiş devlet kurumlarına bağımlı olduklarını kabul etmektedir. Bununla birlikte -Hegel'in aksine- bireyler ve gruplar arasındaki özgürlük ile eşitliğin, yerel özgürlükleri besleyen ve kısmi çıkarların etkin ifadesine olanak veren örgütlenme tiplerini korumaya bağlı bulunduğunda da ısrarlıdır. Sivil toplum içinde örgütlenme hakkı vazgeçilemez bir nitelik taşır: "Hiçbir yasa koyucu, bizatihi toplumun temellerine saldırmaksızın bu özgürlüğü tahrip edemez" (cilt 1, s. 279). Çoğulcu ve kendi kendini örgütleyen, devletten bağımsız bir sivil toplum, demokrasinin vazgeçilmez bir koşuludur. Tocqueville'in dikkat çekici uyarısı *societas civilis*'in klasik savunucuları için hiçbir anlam ifade etmezdi. Her kim ki devlet ile sivil toplumun birleşmesine yönelik girişimde bulunur, o, demokratik devrimi tehlikeye atmaktadır. Toplumsal engelleri olmayan devlet iktidarı her zaman tehlikeli, arzu edilmeyen bir şeydir, bir despotizm yetkisidir.

F. BAZI SONUÇLAR

Sivil toplum ile devlet arasında yapılan modern ayrımın gelişimi bu biçimde -birbiriyle kesişen semantik değişimlerin oluşturduğu karmaşık ve eşitsiz bir süreç olarak- değerlendirildiğinde, iyice yerleşmiş bazı yanlış kavrayışlar da ortadan kaybolmaktadır. İlk başta, sivil toplum ve devletten "modern siyasal bilinçliliğin derinlerinde yatan bir antitezi oluşturan iki terim"[36] olarak genel bir biçimde söz etmenin yanıltıcı olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü, öncelikle bu tezlerin özgül olmayan, her şeyi kapsayıcı nitelikleri, coğrafi dağılım,

36. R.N. Berki, "State and Society: An Antithesis of Modern Political Thought", Jack Hayward ve R.N. Berki, der., **State and Society in Contemporary Europe**, Oxford 1979 içinde, s. 2. Klasik sivil toplum kavramının on sekizinci yüzyıl sonlarındaki çözülüşünün ve çoğullaşmasının farkında olmayan başka yazarlar da vardır. Örneğin bkz. Immanuel Wallerstein, **The Politics of the World Economy. The States, the Movements and the Civilizations**. Cambridge ve Paris 1984, s. 1-2 ve John B. Thompson, "Editörün sunuşu" Claude Lefort, **The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism**, Cambridge 1986 içinde, s. 321, 10. dipnot: "'Sivil toplum terimi, klasik anlamında devletin siyasal eyleminden bağımsız olarak örgütlenmiş tüm toplumsal yaşam alanlarını ifade eder."

zamana bağlı değişimler ve ayrımın semantik varyasyonlarındaki farklılıkları baskı altına almakta veya yok etmektedir.

Bu yazıda savunulan yorum da ayrıca, sivil toplum-devlet ayrımını, modern dünyanın anahtar niteliği taşıyan örgütleyici ilkesi olarak, ilk kez (veya en sistematik olarak) bir tema haline getirenlerin Alman siyasal kuramcıları ve özellikle de Hegel olduğu yolundaki yaygın varsayım hakkında kuşku uyandırmaktadır. Bu savın en karmaşık biçimi, Hegel'in *bürgerliche Gesellschaft* kavramını ortaya atışını, siyaset felsefesinde, Bodin'in egemenlik kavramı ve Rousseau'nun genel irade fikri ile karşılaştırılabilir ölçüde büyük bir yenilik olarak gören Manfred Riedel'in çığır açıcı yazılarında ifade edilmiştir:

> Hegel, "bürgerlich" (sivil) ve "Gesellschaft" (toplum) terimlerini siyaset felsefesinin temel kavramları arasında yer alacak biçimde birleştirmiştir. Dışarıdan bakıldığında, bu kavram, Aristoteles'in *koinonia politiké* , Bodin'in, Melanchthon'un veya Wolff'un *societas civilis* ve Kant'ın "bürgerliche Gesellschaft" geleneğine tekabül etmektedir. Aslında, bu kavramın ortaya çıkması, bu gelenekten tam bir kopuşu öngerektirmiştir. Bu bakımdan, Hegel'den önce sivil toplum kavramının modern anlamının var olmadığı söylenebilir.[37]

Bu yazı aksini ileri sürmektedir. Hegel, sivil toplum konusunu ele alan ne ilk ne de en önemli modern düşünürdür. 1750 ile 1850 arasında, tam anlamıyla yüzlerce İngiliz, Fransız ve Alman siyasal düşünürü - yukarıda tartışılan bir avuç düşünür, bunların en yaratıcı ve etkili olanların sınırlı bir örneğini oluşturmaktadır- sivil toplum konusu ve devlet faaliyetinin sınırları ile ilgilenmişlerdir.

Bu yazı, daha da ileri giderek, devletin alanı ve iktidarı hakkında, modern çağın başlangıcında, Almanya'da yapılan tartışmaların, en azından karşılaştırmalı bir biçimde bakıldığında, sivil toplum ile devlet arasındaki yeni ayrımın demokratik siyasal içerimlerini kavrama yeteneğine en az sahip olanlar olduğunu ileri sürmektedir. Alman siyasal düşüncesinin İngiliz ve Fransız siyasal düşüncesinden bu özgün ayrılma biçimi, Alman tarihsel gelişiminin on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıldaki özgüllüklerini yansıtmaktadır: Başarılı bir aşağıdan devrimin olmayışı; yaşama şansı olan bir ulus-devlet

37. "Hegels Begriff der 'Bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs" Manfred Riedel, der., **Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie**, Frankfurt am Main 1975, c. 2,içinde s. 262; karş. s. 263, 269.

çerçevesinin (tepeden) geç oluşturulması; meta üretimi ve mübadelesinin daha yavaş gelişmesi; parlamenter yönetimin güçsüzlüğü; derinlere kök salmış olan bir *Obrigkeitsstaat* (otoriter devlet) geleneği; ve -(İngiliz *citizen* ve Fransız *citoyen* [yurttaş] ile keskin bir karşıtlık oluşturan, bencilliği sınırlandırılmış ve özgürlüğü, mülkiyeti ve ahlaki kimliği tepeden, devlet ve devletin yasaları aracılığıyla güvence altına alınıp tanımlanmış *Staatsbürger* [devlet yurttaşı], edilgin özne fikrinde ifade edilen) yurttaşlık esasına dayalı bir siyasal kültürün zayıf oluşu.[38]

Bu yazıda savunulan yorum, son olarak, geleneksel *societas civilis* kavramının semantik dönüşümündeki esas katalizörün, modernliğin ilk zamanlarındaki somut ekonomik olguların, yani kapitalist doğrultudaki meta üretiminin ve mübadelesinin siyasal düşünürler tarafından, *ex post facto* (her şey olup bittikten sonra) fark edilmesi *olmadığıdır*. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, bu görüş yaygın bir etkiye sahip olmuştur. Bunun kökenini Marx ve Engels'in sivil toplum teriminin doğuşu ve anlamı hakkındaki ünlü, ama yetersiz açıklamalarında bulmak mümkündür:

> Sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) üretici güçlerin özel bir evrimleşme aşamasında, bireyler arasındaki maddi etkileşimin tümünü içine almaktadır. . . ."Sivil toplum" terimi, mülkiyet ilişkilerinin antik çağ ile ortaçağların cemaati içinden evrilmiş olduğu on sekizinci yüzyılda ortaya çıktı. Bu haliyle sivil toplum sadece burjuvazi ile birlikte gelişmektedir[39].

Piyasa rekabetinin, meta üretiminin ve mübadelesinin ve burjuvazinin gelişiminin önemini fark etme -Ferguson, Paine, Hegel ve Tocqueville'in yazılarının gelişigüzel bir incelemesinin bile açığa çıkardığı gibi- (burada Marx ve Engels'in iddialarının tersine) klasik

---

38. Bkz. P.L. Weihnacht, "Staatsbürger. Zur Geschichte und Kritik eines Politischen Begriffs", **Der Staat**, no. 8, 1969, s. 41-63. Özellikle s. 58; ve Michael Stolleis. "Untertan-Bürger-Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert", Rudolf Vierhaus, der., **Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklarung**, Heidelberg 1981, içinde s. 65-99.

39. Karl Marx, Friedrich Engels, **Die Deutsche Idelogie**, **Werke**, Berlin 1969 cilt 3 içinde, s. 36. (**Alman İdeolojisi**, çev. Sevim Belli, Sol Y., 1987) On sekizinci yüzyıldaki **laissez faire** (bırakınız yapsınlar) savunusunun, sivil toplum ile devlet terimlerinin özde farklı ve birbirlerinden ayrıştırılabilir olduklarını kabul etmekle aynı anlama geldiği yolunda benzer (Marksçı olmayan) bir görüş E. Halévy, **La Formation du radicalisme philosophique**, 3 cilt, Paris 1901-4, cilt 1, s. 237'de savunulmuştur.

sivil toplum kavramının modernleşmesinde kesinlikle asli bir öğe olmuştur. Aynı biçimde, aristokrasiye ve aristokrasinin miras yoluyla geçen zenginliğine, yoz tavırlarına ve siyasal ayrıcalıklarına duyulan düşmanlık da böyledir. Bununla birlikte, bu dönüşümün kökenleri ile anlamı hakkında, mülkiyeti esas alarak yapılan yorumlar ise elbette çok basittir. Siyasal dildeki değişimin bütün tekçi yorumları gibi, bu yorumlar da seçmeci bir biçimde -yani, tek yanlı olarak- klasik sivil toplum kavramının yıkılışına ve alt bölümlere ayrılmasına özgü boyutların sadece *birine* dikkat etmekte ve bunu vurgulamaktadırlar. Aynı kavramsal dönüşüm sürecinin diğer boyutları keyfi bir biçimde bastırılmakta veya haksız olarak pek veya hiç "önemli" bulunmamaktadırlar.

Dolayısıyla -birkaç örneği dikkate alırsak- mülkiyet merkezli yorumlar, ilk modern kuramcıların, sivil toplumun örgütsel *heterojenliğini ve karmaşıklığını* derinlemesine kavradıklarını görememektedirler. Analitik açıdan, bu düşünürlerin, sivil toplumun karmaşık tabakalaşma, örgütlenme, çatışma ve hareket kalıplarını bir üretim tarzının -oluşum halindeki kapitalist ekonominin- mantığına ve çelişkilerine indirgediklerine pek rastlanmaz. Daha da tipik olarak bu kuramcılar -sivil toplum teriminin anlamındaki farklılıklar genelleme yapmayı güçleştirmektedir- genel olarak, sivil toplumun özel denetim altında bulundurulan ticaret ve imalat sahaları ile ataerkil haneleri, kiliseleri, belediye yönetimlerini, yayıncıları, bilim ve edebiyat örgütlerini ve hayırsever dernekler, okullar ve hastaneler gibi yönetici otoriteleri içeren diğer örgütler arasındaki uyum ve (potansiyel) çatışma kalıplarına dikkat çekmişlerdir.

Mülkiyet merkezli yorumlar, aynı zamanda, modernliğin ilk evrelerinde yapılan devlet ve sivil toplum tartışmalarındaki *burjuva aleyhtarı* duyguları ve bunun normatif uzantılarını göz ardı etmektedirler. Sivil toplumun ilk modern kuramcıları -Ferguson, Paine, Hegel ve Tocqueville de bunlar arasındadır- kapitalizmin gözü kapalı savunucuları değillerdi. Meta üretimi ile mübadelesinin neden olduğu eşitsizliklerin ve muhtemel özgürlük kayıplarının farkındaydılar ve bundan korkuyorlardı. Her şeyden önce de bu düşünürler, siyasal iktidarın belli odaklarda yoğunlaşmasının yarattığı tehlikelere karşı derin bir duyarlılık gösteriyorlardı. Bu, mülkiyet-merkezli yaklaşımlar için gizemli bir nokta olsa bile, bütünüyle anlaşılabilir bir şeydir.

Sivil toplum ve devlet faaliyetinin sınırları hakkında on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyılda sürdürülen tartışma,

öncelikle, bilimsel, edebi, sanatsal ve dinsel arayışları, kendilerini, devlet iktidarının birikimi ve bu iktidarın koruma altına aldığı örgütlü pratikler ve seçkin ayrıcalıkları ile karşı karşıya getirmiş bulunan *müteşebbis olmayan* gruplar tarafından alevlendirilmişti. Bu gruplar, rantiyeleri, kitap satıcılarını, gazetecileri, akademisyenleri, öğretmenleri ve orta halli bir geçmişe sahip diğerlerini içine alıyordu. Bunların toplumsal konumları, artık sarayların, cemaatlerin, kiliselerin ve loncaların dünyasının derinlikleri içinde kuşatılmış değildi. Başat özellikleri bakımından -en azından biraz mülkiyet ve eğitim sahibi olmaları gibi gevşek bir kullanımla- "burjuva" olmakla birlikte, bu gruplar öncelikle müteşebbis değillerdi ve faaliyetleri öncelikle soylular, devlet memurları, alt düzeydeki kilise mensupları ve zanaatkârlar içindeki kesimler tarafından destekleniyordu. Bu müteşebbis olmayan gruplar, tipik olarak, sadece var olan devlet aygıtı içinde iktidarın kullanılış tarzını değiştirmekten çok, farklı bir siyasal düzenlemeler kümesini yaratacak biçimde görülen bir değişimi istiyorlardı. Sözü edilen gruplar, bu anlamda, oluşum halindeki sivil toplum adına, siyasal konularla ilgili bir "kamuoyu"nu ince ince dokumayı ve bu kamuoyunu devletin gizli kapaklı ve keyfi eylemlerine karşı yönlendirmeyi amaçlayan (potansiyel bakımdan) tartışan ve okuyan bir kamusal alanı oluşturmuşlardı.[40]

Modern sivil toplumun mülkiyeti esas alan değerlendirilişlerinde gözden kaçırılan temel nokta, *societas civilis* fikrinin geçirdiği dönüşüm ile alt bölümlenmenin öncelikle özgül olarak *siyasal* bir gelişme tarafından güdülenmiş olduğudur: Devlet despotizmine duyulan korku ve (Fransız Devrimi'nin en başlangıcındaki olaylar kadar Amerikan kolonilerindeki İngilizlerin yenilgiye uğratılmasının beslemiş olduğu) bu devlet despotizminin kıskaçlarından kurtulma umudu.[41] Ferguson, Paine, Tocqueville ve (bunlara göre dikkat çekici

40. Bkz. Jürgen Habermas, **Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft**, Neuwied 1962; John Keane, **Public Life and Late Capitalism**, bölümler 2, 7; Günther Lottes, **Politische Aufklärung und plebejisches Publikum: zur Theorie und Praxis des englischen Radikalismus im späten 18. Jahrhundert**, Münih 1979; ve James J. Sheehan, "Wie bürgerlich war der deutsche Liberalismus?" çoğaltılmış ders notu, Bielefeld 1987.

41. En alakalı katkılar arasında yer alanlar: Robert R. Palmer, **The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America 1760-1800**, Princeton, NJ 1959-64, 2 cilt; Ernst Fraenkel, **Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denkens. Äusserungen deutscher Staatsmänner und Staatsdenker über Staat und Gesellschaft in den Vereinigten Staaten**, Köln ve Opladen 1959; Horst Dippel, **Germany and the American Re-**

bir biçimde daha az bir ölçüde de olsa) Hegel'in metinlerinde despotizm teriminin merkeziliği ve tekrar tekrar karşımıza çıkması, ne tesadüfi, ne de istisnai bir durumdur. Siyasal despotizm ve bunun baskısının nasıl kırılacağı veya gelişiminin nasıl önüne geçileceği sorunu, on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyılda, klasik sivil toplum kavramının bir kenara fırlatılması ve modernleştirilmesi ile sonuçlanan entelektüel arayışlarda belirleyici rol oynamıştır. Bu dönemde, birçok siyasal düşünür, Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* (*De l'esprit des lois -1748*) adlı yapıtını izleyerek, despotik rejimleri büyük bir dehşetle gözlemişlerdi. Despotizm -ilk olarak Doğulular arasında kurulmuş, ama artık Avrupa'yı içeriden tehdit eden- devlet içindeki aracı gruplar ile sınıfları acımasızca ezen ve uyruklarını bölünmüş, cahil ve ruhsal bakımdan korkak olmaya zorlayan bir siyasal rejim tipi olarak görülmüştü. Montesquieu, despotizm altında, karşılıklı kuşkunun ve korkunun hâkim olduğunu belirtmişti. Yurttaşların yaşamları, özgürlükleri ve mülkiyetleri, her zaman havada kalmıştı ve ürkütücü "bir tek kişi kendi iradesine ve keyfine göre yönetmelidir" düsturunun inayetine bağlı olmuştu.[42]

Montesquieu ve diğer on sekizinci yüzyıl yazarları tarafından ana

---

volution 1770-1800, özellikle 4. cilt; Durand Echeverria, **Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815**, Princeton, NJ 1957, yeniden basım 1968; Brian Singer, **Society, Theory and the French Revolution: Studies in the Revolutionary Imagery**, Londra 1986, bölümler 7, 11; Gianfranco Poggi, **The Development of the Modern State**, Stanford 1978, bölüm 4; ve Erich Angermann, "Das 'Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft' im Denken des 18. Jahrhunderts", **Zeitschrift für Politik**, no. 10, 1963, s. 89-101.

42. **De l'esprit des lois**, der. Victor Goldschmidt, Paris 1979, Kitap 3, Bölüm 2, s. 143-4. Despotizm konusunda on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda yapılan kuramsal tartışmalar hakkında henüz kapsamlı bir yapıt bulunmamaktadır. Bu tartışmalar, Montesquieu'nün despotizmin (**despótes**) efendinin köleler üzerinde meşru olarak uyguladığı bir krallık biçimi olduğu yolundaki klasik Yunan anlayışını dönüştürmesini; yine Montesquieu'nün, despotizmin gayrimeşru bir krallık türü olduğu konusundaki ortaçağ tartışmasına dayanmasını; yine onun, Bodin ve Hobbes'un despotizmi, savaşta veya iç savaşta kazanılan zaferin haklılaştırdığı bir siyasal yönetim biçimi olarak olumlu bir biçimde değerlendirmelerini reddedişini; fizyokratların **despotizme légal**'i (meşru despotizmi) savunmalarının kışkırttığı on sekizinci yüzyıl Fransız tartışmalarını; Montesquieu'nün doğu despotizmi konusundaki Avrupa merkezli görüşlerinin Anquetil-Duperron'un **Législation oriantale** (1778) adlı yapıtında açıkça eleştirilmesini; despotizmin bir kategori olarak Amerikan ve Fransız devrimlerinde ve bunların sonrasında öne çıkmış olmasını; faydacılığın "güçlü despotizm" kuramını; ve despotizm kavramının on dokuzuncu yüzyıldaki yok oluşunu veya

hatlarıyla ortaya konulan despotizm imgesi, kuşkusuz, büyük ölçüde "kurmaca" öğelere sahipti.[43] Ancak bu despotizm imgesi, yine de çok hayati bir yönü bakımından, büyük ölçüde yaratıcı ve siyasal bakımdan da doğurgan bir kurmaca olmuştur. İngiltere'de, Fransa'da ve (daha az bir ölçüde) Alman devletlerinde, despotizm korkusu - kapitalizme duyulan sevgiden çok daha fazla olarak- var olan durumdan (*status quo*) bir tür entelektüel uzaklaşmayı sağlamıştır. Bu dinamik Fransız Devrimi zamanında özellikle etkili olmuştur. Despotizm, yaygın olarak, sınırları olmayan bir yoğunlaşmış laik iktidar sistemi biçiminde değerlendirilmiştir. Burada yön verici hiçbir ideal bulunmamaktaydı. Despotizm, kendi yaygınlaşması esasında beslenip büyüyen ve endişe içindeki uyruklarının gözü kapalı itaati ile başarılı olan bir rejim olarak görülmüştür. Bu nedenle despotizm, etkili iktidarın sınırlarını aşmaktadır. Dünya üzerinde, gözü kara bir biçimde yakıp yıkmakta, ardında bir hukuksuzluk, israf ve kargaşa zinciri bırakmaktadır. Böylelikle despotizm, her şeye gücü yeten iktidarını tahrip etme eğilimi içinde olmakta ve muhaliflerine, kendisinin dünya üzerindeki etkisini köreltme yöntemlerini, bu muhalifleri, siyasal iktidardan uzakta iş gören bir sivil alana sığınma yollarını arama yönünde cesaretlendirerek öğretmektedir.[44]

Bu tipik akıl yürütme kalıbı aracılığıyla, despotizmin eleştiricileri, sivil toplumun klasik anlaşılış biçiminin tükenmesine yardımcı olmuşlar ve böylelikle de sivil toplumun on dokuzuncu yüzyıl siyasal düşüncesi içinde ayırt edici kavramlardan biri olmasının yolunu açmışlardır. Bu yolla, despotizm korkusu, eski Avrupalı özgürlük ruhunun yenilenmesine katkıda bulunmuştur. Yine bu despotizm korkusu, modern devlet hakkında yeni düşünce yollarının aranmasını teşvik etmiş, onun potansiyel olarak tehlikeli iktidarını sınırlandırmaya yönelik çağrıları güdülendirmiş ve farkında olmadan,

---

dönüşümünü içermektedir. Despotizm kavramının on sekizinci yüzyıl ortalarından önceki kökenleri ve gelişimi, R. Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term'", **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, cilt 13, 1950, s. 275-302'de tartışılmıştır. Daha genel olarak bkz. Alexander Yanov, **The Origin of Autocracy**, Los Angeles 1980 ve Norberto Bobbio, "Grandeur et Décadence de l'idéologie Européenne", **Lettre internationale**, no. 12, Bahar 1987, s. 8-11

43. Alain Grosrichard, **Structure du sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique**, Paris 1979.

44. Despotik devletlerin paradoksal zayıflığı fikri hakkında bkz. Leonard Krieger, **An Essay on the Theory of Enlightened Despotism**, Chicago 1975, s. 37-39.

bütünüyle yeni bir sivil toplum anlayışına yol açmıştır -öyle ki sivil toplum, birçok eski ve yeni siyasal despotun yüreklerine korku salma gücüne sahip bir terim olmuştur.

Çeviren: Levent Köker

II. GRAMSCI VE SİVİL TOPLUM KAVRAMI[1]

Norberto Bobbio

A. TOPLUMDAN DEVLETE VE DEVLETTEN TOPLUMA

Hobbes'tan Hegel'e modern siyasal düşünce -farklı biçimlerle ifade edilmiş de olsa- doğa durumuyla (ya da doğal toplumla) bağlantısı

1. Bu yazı ilk olarak, **Gramsci e la Cultura Contemporarea: Atti del Convegno Internazionale di Studi Gramsciani,** Roma 1968'de yayınlamıştır. Burada basılan metin, Cagliari Kongresi'ne sunulmuş olan sadece bazı biçimsel düzeltmelerin yapılmış olmasıyla ayrılır. Özellikle bazı eleştirmenleri, bilhassa Jacques Texier'yi, Gramsci'yi bir Marx aleyhtarı olarak görmek gibi bir niyetim olduğu`çıkarımına yönelten birkaç cümleyi açıklığa kavuşturmak ya da güçlendirmek istedim. Bununla birlikte içeriğin değişmediğini vurgulamak isterim. [Bobbio'nun Hegelci "moment" terimini, bu yazı boyunca yaygın olarak kullandığına dikkat çekmeliyiz. Bu, İngilizce'de (ve tabii Türkçe'de de -ç.n.) İtalyan toplumsal düşüncesinden daha az kullanıldığı için, "moment" terimini, "etken" (**factor),** "aşama" **(stage)** veya "evre" (**phase**) terimleriyle ifade etme yoluna gittik. (İng.) Çev. ve Ed.]

içinde devleti ya da siyasal toplumu, başıboş güç yönetiminin denetimli özgürlüğe dönüştüğü, içgüdülerin, tutkuların ya da çıkarların akılcılaşma sürecinin mükemmel ya da mükemmeliyete yakın ürünü olarak, akılsal bir varlık olarak görülen insanın ortak ya da kolektif yaşamının en yüksek ve belirleyici uğrağı (moment) olarak ele alma eğiliminin izini taşır. Devlet, aklın bir ürünü ya da akılsal bir toplum olarak, insanın akla, yani doğasına uygun bir hayat sürebileceği tek yer olarak kavranır. Hem devleti olduğu gibi betimleyen gerçekçi teoriler (Machiavelli'den "devletin aklı" teorisyenlerine kadar), hem de devletin gerçek amacını gerçekleştirebilmesi için nasıl olması gerektiğini tanımlayarak ideal devlet modelleri öneren doğal hukuk teorileri (Hobbes'tan Rousseau'ya ve oradan Kant'a kadar), bu eğilim aracılığıyla bir noktada buluşarak bir araya gelirler. Doğal hukuk teorilerinin karakteristiği olan devletin akılcılaşması süreci (akılsal toplum olarak devlet), gerçekçi teorilerin karakteristiği olan aklın devletleşmesiyle (devletin aklı) bütünleşir. Bu siyasal düşünce geleneğinin tamamlanmasını olduğu kadar bu gelenekten nihai olarak kopmayı da temsil eden Hegel ile birlikte bu iki süreç öylesine kaynaşır ki *Hukuk Felsefesi*'nde devletin akılcılaşması doruğuna erişir ve aynı zamanda yalnızca ideal bir model önerisi olarak değil, tarihin gerçek deviniminin kavranması için bir anahtar olarak temsil edilir: Devletin akılsallığı artık yalnızca bir zorunluk değil, gerçekliktir; yalnızca bir ideal değil, tarihsel bir olaydır.[2] Genç Marx ilk yorumlarından birinde "Hegel modern devletin doğasını olduğu gibi betimlemediği için değil, olanı *devletin özü* olarak sunduğu için eleştirilmelidir"[3] diye yazarken, Hegel'in hukuk felsefesinin bu niteliğini kavrayabildiğini göstermişti.

Devletin akılcılaşması, devletin, olumsuz bir uğrak mertebesine düşürülen bir devlet-öncesi ya da anti-devlet topluma karşıt olumlu bir uğrak olarak kavrandığı ikici (düalist) modellerin sürekli kullanımı sonucu ortaya çıkar. Oldukça şematik bir biçimde de olsa, bu modelin üç ana varyantından söz edilebilir: Doğal devletin radikal bir olumsuzlanışı, dolayısıyla bertaraf edilişi ve yıkılışı olarak devlet, yani devleti önceleyen insani gelişme evresiyle kıyaslandığında bir yenilenme ya da *restauratio ab imis** olarak devlet (Hobbes-Rousseau

2. Daha fazla ayrıntı için şu yazıma bkz. "Hegel e il giusnaturalismo", **Rivista di filosofia,** 57, 1966, s. 397.

3. "Critique of Hegel's Philosophy of Right", Marx ve Engels, **Collected Works,** Moskova ve Londra 1975, c. 3, s. 63.

* Kendine özgü kurallara göre yeniden inşa edilme. (ç.n.)

modeli). Doğal toplumun alıkonulması-*düzenlenmesi* olarak devlet; bu modelde devlet kendisini önceleyen evreye *alternatif* olarak değil, onun gerçekleşmesi ya da *mükemmelleşmesi* olarak görülür. (Locke-Kant modeli). Devlet öncesi toplumun alıkonulması ve *aşılması* olarak devlet (Hegel), yani devlet (Locke-Kant modelinden farklı olarak) yalnızca önceki evreyi mükemmelleştirmekle kalmaz, *yeni* bir uğraktır da; ama (Hobbes ve Rousseau'nun modelinden farklı olarak) mutlak bir olumsuzlama ve bundan dolayı bir alternatif oluşturmaz. Hegel'in devleti, sivil toplumu (doğa durumunun ya da doğal hukuk felsefecilerinin doğal toplumunun tarihselleşmesini) *içerirken,* Hobbes ve Rousseau'nun devleti, doğa durumunu bütün bütüne dışlar. Sivil toplumu (Locke'ta hâlâ bir doğal toplum olarak gösterilir), aşmak için değil, varoluşunu ve amaçlarını meşrulaştırmak için içermekte olan Locke'un devletinden farklı olarak, Hegel'in devleti sivil toplumu içerir ve yalnızca biçimsel olan bir evrenselliği *(eine formelle Allgemeinheit,)* organik bir gerçekliğe (*organische Wirklichkeit)* dönüştürerek aşar.

Devletin akılcılaşması süreci Hegel'de parabolün en yüksek noktasına ulaşır. Aynı yıllarda, toplumun siyasal devrimden değil, sanayi devriminden kaynaklanan derin dönüşümünü göz önünde bulunduran ve filozoflar ile askerlerin desteklediği geleneksel düzenin aksine bilim adamları ile sanayicilerin düzenleyecekleri yeni bir düzenin doğuşunu öngören Saint-Simon'ın çalışmalarıyla[4] parabolün düşüşü başlamış ve devletin kaçınılmaz olarak yıkılıp gideceği yolundaki teori ya da inanç (mit) formüle edilmeye başlanmıştı. Bu teori ya da inanç on dokuzuncu yüzyılda başat olan siyasal ideolojilerin karakteristik özelliği haline gelecekti. Marx ve Engels bu teoriyi sistemlerinin temel düşüncelerinden biri olarak kullanacaktı: Bunlardan böyle devlet etik düşüncenin gerçekliği, *in se et per se** akılsallık değil, *Kapital*'deki ünlü tanıma göre "toplumun yoğunlaşmış ve örgütlü şiddeti"dir.[5] Hegel'de doruğa ulaşan doğal hukuk felsefesinin antitezi bundan daha dört başı mamur olamazdı. Birinci modele karşıt olarak, devlet artık doğa durumunun bertaraf edilişi olarak değil, daha ziyade alıkonulması, sürdürülmesi ve istikrarlı kılınması olarak kavranıyor. Gücün egemenliği devlette bastırılmamış, ama ebedileştirilmiştir; tek

4. Örneğin bkz. **Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon,** Paris, 1966, c. 2'deki "L'Organisateur" bölümüne bkz., s. 17 ve devamı, İngilizce çevirisi der. G. Ionescu, **The Political Thought of Saint-Simon,** Oxford 1976, s. 138-42.
5.Karl Marx, **Capital,** Londra 1970, c.1, s. 703.
* Kendinde ve kendi başına - (ç.n.)

bir farkla: Herkesin herkese karşı savaşının yerini bir tarafın öbür tarafa karşı savaşı (devletin bir araç ve dışavurumu olduğu sınıf mücadelesi) almıştır. İkinci modele karşıt olarak, devletin üstün yönetici olduğu toplum, insanın ebedi ve ezeli doğasına uygun doğal bir toplum değil, belli üretim biçimlerinin ve toplumsal ilişkilerin nitelediği tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumdur ve bundan dolayı egemen sınıfın bir kurumu olarak devlet, evrensel ve akılsal bir ihtiyacın ifadesi olmak yerine, kısmi çıkarların hem yinelenmesi hem de pekiştirilmesidir. Son olarak, üçüncü modelin aksine, devlet artık sivil toplumun aşılması olarak değil, yalnızca yansıması olarak sunulur: Sivil toplum ne ise devlet de odur. Devlet sivil toplumla, başka bir şeye dönüştürmek için değil, olduğu gibi korumak için birleşir; tarihsel olarak belirlenmiş sivil toplum, devletin içinde yok olmaz, tüm somut belirlenimleriyle devlette yeniden ortaya çıkar.

Bu üçlü antitezden Marx ve Engels'in devlet öğretisinin üç temel öğesi çıkarsanabilir:

1. Zorlayıcı bir aygıt olarak ya da "toplumun yoğunlaşmış ve örgütlü şiddeti" olarak devlet; yani etik ya da nihayetçi (finalistic) devlet anlayışının karşıtı olan araçsal bir devlet anlayışı.
2. "Modern devletin yürütme gücünün yalnızca bütün burjuvazinin ortak işlerini yürüten bir komiteden ibaret"[6] olduğu sınıf egemenliğinin bir aracı olarak devlet; yani Hegel dahil tüm doğal hukuk teorilerinin karakteristiği olan evrenselci anlayışa karşıt, kısmiyetçi bir devlet anlayışı.
3. Sivil toplum karşısında ikincil ya da bağımlı bir uğrak olarak devlet, "Sivil toplumu koşullandıran ve düzenleyen devlet değildir, aksine devleti koşullandıran ve düzenleyen sivil toplumdur",[7] yani akılcı düşüncenin olumlu anlayışıyla taban tabana zıt olumsuz bir devlet anlayışı.

Baskıcı, kısmiyetçi ve bağımlı bir aygıt olarak devlet, tarihsel sürecin nihai uğrağı değildir: Aşılması mukadder geçici bir kurumdur. Sivil toplum ve siyasal toplum arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesinin bir sonucu olarak tarihsel süreç anlayışı tamamen tersyüz edilir: Bundan böyle ilerleme toplumdan devlete değil, aksine dev-

6. **Manifesto of the Communist Party,** Marx ve Engels, **Selected Works** (3 cilt), Moskova 1973, c.1 içinde, s. 110-11.
7. F. Engels, "On the History of the Communist League", **Selected Works,** c. 3, s. 178.

letten topluma doğru işler. Devletin doğa durumunu ortadan kaldırdığını belirten anlayışla başlayan düşünce çizgisi, sonuçta devletin kendisinin ortadan kaldırılması gerektiği yollu teorinin ortaya çıkması ve pekişmesiyle sonuçlanır.

Antonio Gramsci'nin devlet teorisi -özellikle Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ne işaret etmekteyim- devletin kendi içinde bir amaç değil, bir aygıt, bir araç olduğu bu yeni tarihe aittir. Devlet evrensel çıkarları değil, kısmi çıkarları temsil eder; temelde yer alan toplum üzerinde egemenliğini sürdüren ayrı ve üstün bir varlık olmayıp toplum tarafından koşullandırılır ve topluma bağımlıdır. Devlet süreklilik arz eden bir kurum olmayıp temelde yer alan toplumun dönüşmesiyle birlikte ortadan kalkmaya mahkûm geçici bir kurumdur. *Hapishane Defterleri*'nin binlerce sayfası arasından dört ana temaya, araçsal, kısmi, bağımlı ve geçici devlet temalarına göndermede bulunan parçalar bulmak zor olmayacaktır.

Böyle bile olsa, Gramsci'nin çalışmalarına belli bir aşinalığı olan herhangi biri, Gramsci'nin düşüncesinin, sanki "Marksizm", "Leninizm", "Marksizm-Leninizm" terimleri, sayelerinde birinin şu ya da bu teoriyi ya da kavramlar grubunu geride hiçbir muğlaklık bırakmaksızın özetleyebileceği açık ve farklı kavramlarmışçasına, sanki bunlar bir duvarın uzunluğunu ölçen bir cetvel niyetine kullanılabilirmişçesine "Gramsci Marksist-Leninisttir" ya da "bir Marksisttен daha ziyade Leninisttir" ya da "bir Leninisttен ziyade Marksisttir" ya da "ne Marksist, ne de Leninisttir" gibisinden -hemen her zaman polemik siyasi güdülenimlerin esinlediği- kolay şemalaştırmalara izin vermeyen orijinal ve kişisel boyutları haiz olduğunu bilir. Gramsci'nin düşüncesine ilişkin herhangi bir araştırma yaparken ilk görev, bölük pörçük, dağınık, düzensiz gibi görünen, terminolojik belirsizliklerle malul ama yine de bu belirsizliklerin derin bir esin birliğince (özellikle hapishaneden yazdıkları) telafi edildiği bir teorinin anahatlarını yeniden inşa etmekten başka hiçbir kaygıya yer vermeksizin bu kişisel ve orijinal boyutları aramak ve analizini yapmaktadır. Gramsci'nin verili bir parti çizgisi konusundaki ortodoksluğunu ima eden iddiaların gayretkeşliği birçoklarının herhangi bir heterodoksluk ya da hatta irtidat işareti aramasına yol açan güçlü bir tepki doğurdu; bu aşırı savunma, eğer yanılmıyorsam, hâlâ üstü kapalı ama bazı sabırsızlık işaretleriyle algılanabilecek, putkırıcı denmesi mümkün bir tutum yaratıyor. Ama, ortodoksluk ve heterodoksluk felsefi bir eleştirinin ölçütleri olamayacağı gibi, yü-

celtme ve küçültme de düşünce tarihinin tikel bir uğrağını anlamak konusunda yanıltıcı tutumlardır.

B. HEGEL VE MARX'TA SİVİL TOPLUM

Gramsci'nin siyasal düşüncesini yeniden inşa etmede kilit kavram, yani zorunlu başlangıç noktası *sivil toplum* kavramıdır. Gramsci'nin sivil toplum kavramını kullanma tarzının Hegel'den olduğu kadar Marx ve Engels'ten de önemli ölçüde farklı olmasından ötürü sivil toplum kavramından işe başlamak gerek.

Hegel ve Marx arasındaki ilişki sorununun metotların kıyaslanmasından (diyalektik metodun kullanımı ve "Hegel'i ayakları üstüne oturtma" denen sorun) aynı zamanda *içeriklerin de* kıyaslanmasına -Lukacs'ın genç Hegel üzerine çalışmaları bu yeni bakış açısına zemin hazırladı- dönüştüğü tarihten bu yana Hegel'in sivil toplumu analiz ettiği paragraflar daha büyük bir dikkatle incelenir oldu. Marx'taki az ya da çok Hegelcilik miktarı şimdi, Hegel'in sivil toplum betimlemesinin (daha doğrusu ihtiyaçlar sistemi üzerine birinci bölüm) ne ölçüde Marx'ın kapitalist toplum analizi ve eleştirisinin önceden canlandırımı olarak görülebileceği sorusuyla bağlantılı olarak değerlendiriliyordu. Marx'ın kapitalist toplum analizi ve Hegel'in sivil toplum analizi arasındaki bağlantıyı anlama fırsatını *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı önsözün ünlü bir pasajında Marx'ın kendisi sağlamıştı. Burada Marx, Hegel'in hukuk felsefesi üzerine eleştirel analizinde kendi

> "çalışmaları(nın), devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel gelişiminden hareketle kavranabileceğini, aksine bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in on sekizinci yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerini izleyip 'sivil toplum' adı altında toparlayarak özetlediği yaşamın maddi koşullarında bulundukları, bununla birlikte, sivil toplumun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerektiği sonucuna ulaştırdığını"[8] belirtmekteydi.

Ama sonraları Hegel'in hukuk felsefesi yorumcuları dikkatlerini Hegel'in devlet teorisine odaklaştırma ve Hegel üzerine araştırmalarda ancak 1920'li yıllarda önem kazanmış olan sivil toplum

8. K. Marx, Preface to **a Contribution to the Critique of Political Economy, Selected Works,** c. 1, s. 503.

analizini savsaklama eğilimi gösterdiler. Öte yandan, Marx araştırmacıları, Hegel'le bağlantılar sorusunu uzun bir süre tamamen Marx'ın diyalektik metodu kabul etmesi bakımından ele alma eğilimindeydiler. Bazıları, Hegel'in izleyicileri ya da Hegel araştırmacıları olan Labriola, Croce, Gentile ve Mondolfo gibi en önemli bazı İtalyan Marx araştırmacılarının çalışmalarında, Hegel'in sivil toplum kavramına hiç gönderme yapılmadığı bilinir (oysa bu tür göndermeler Sorel'de bulunabilir). Gramsci, yaptığı toplum analizlerinde sivil toplum kavramını, az sonra göreceğimiz gibi, Hegel'in metinlerine de açıkça gönderme yaparak kullanan ilk Marksist yazardır.

Ne var ki, ardında uzun bir gelenek bulunan devlet kavramından farklı olarak, Hegel'den çıkarsanan ve özellikle Marksist toplum teorisinin dilinde tekrar tekrar ortaya çıkan sivil toplum kavramı, aynı zamanda felsefi dilde de kullanılır; ama bu kullanım tarzı kesinlikli ve teknik bir kullanım olmayıp, kıyaslama yapmak için kullanılırken, kafa karışıklığına yol açmaması için dikkatli bir karşılaştırma ve bazı başlangıç açıklamaları ihtiyacını doğuran farklı anlamlara sahiptir. Burada yapabildiğimden ya da aslında benim yapmaya muktedir olduğumdan çok daha ayrıntılı bir analiz gerektiren belli noktalara göz atmanın yararlı olacağını sanıyorum.

1. Tüm doğal hukuk felsefesi geleneğinde *societas civilis* ifadesi, Hegelci-Marksist gelenekteki gibi devlet-öncesi toplum anlamına gelmiyor, aksine, Latince kullanıma göre, siyasal toplumla ve bundan dolayı da devletle eşanlamlı: Locke, sivil toplum ya da siyasal toplum terimlerini kayıtsızca kullanır; *état civil,* Rousseau'da devlet anlamına gelir; ayrıca, Fichte ile birlikte Hegel'e en yakın yazar olan Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*'te doğanın, insanı devlet kurmaya itmesine ilişkin karşı konulmaz eğiliminden söz ederken, doğanın insan türüyle ilgili bu üstün amacına *bürgerliche Gesellschart*[9] adını verir.

2. Bildiğimiz gibi, doğal hukuk geleneğinde antitezin iki terimi, Hegelci-Marksist gelenekte olduğu gibi sivil toplum-devlet değil, doğa-medeniyet'tir. Bu düşünceye göre, insanlığın devlet-öncesi aşa-

9. **Metaphysik der Sitten**'de **bürgerliche Gesellschaft, status civilis**'e yani sözcüğün geleneksel anlamında devlete karşılık gelmektedir. İngilizce çevirisi I. Kant, **The Metaphysical Elements of Justice,** Çev: J. Ladd, New York, 1964, s. 75.

masını esinleyen toplum-devlet antitezi değil, doğa-medeniyet antitezidir. Dahası, doğal hukuk felsefecileri, devlet-öncesi ya da devletin asosyal bir devlet, yani daimi bir savaş durumu olmayıp, ailevi ya da ekonomik ilişkilerin de düzenlendiği ya da düzenlendiğine inanıldığı gibi doğal yasalar tarafından düzenlenen toplumsal ilişkilerin egemenliğinin karakterize ettiği toplumsal bir devletin embriyonik bir biçimi olduğunun giderek daha fazla farkına varıyorlardı. *Status naturalis*'in *societas naturalis*'e bu şekilde dönüşümü Hobbes-Spinoza'dan Pufendorf-Locke'a geçişte pek belirgindir. Locke'un, doğa durumunda, yani devletten önceki aile kurumları, iş ilişkileri, mülkiyetin kuruluşu, paranın dolaşımı, ticaret ve benzerlerinde buldukları, devlete *societas civilis* dese bile, insanlığın devlet-öncesi evresine ilişkin taşıdığı anlayışın, Hobbes-Spinoza'nın *status naturae*'sini sürdürmekten daha ziyade Hegel'in *bürgerliche Gesellschaft*'ını öndelediğini gösterir. Doğa durumunun bu tarzda *societas naturalis* olarak kavranması hem Fransa'da hem de Almanya'da Hegelci düşüncenin eşiğine kadar sürer. Ekonomik ilişkiler yatağı anlamına gelen *société naturelle*'in *société politique*'le karşıtlığı Fizyokratik öğretinin değişmez bir temasıdır. Hegel'in, doğal hukuk öğretilerine yönelttiği ilk eleştiriler için başlangıç noktasını oluşturan çalışma olan Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nden alınma bir parçada, doğa durumunun aynı zamanda toplumsal bir devlet olduğu ve bundan dolayı "doğa durumunun karşıtı(nın) toplumsal devlet değil, sivil (bürgerliche) devlet olduğu, çünkü doğa durumunda pekâlâ bir toplum olabile(ceği), ama sivil toplum olama(yacağı)" açıkça söylenir. Burada sivil toplum, Kant'ın açıkladığı gibi, neyin bana ait, neyin size ait olduğunu kamusal yasalarla garantileyen bir toplum, siyasal toplum, yani devlet anlamına gelir.[10]

3. Doğal hukuk geleneğiyle ilintili olarak Hegel radikal bir yenilik yapar: Abidevi siyasal ve toplumsal felsefe sisteminin nihai versiyonunun bulunduğu *Hukuk Felsefesi*'nin 1821 tarihli baskısında Hegel, kendisinden hemen önce gelen düşünürlerce siyasal toplumu göstermek için kullanılan sivil toplum terimini, siyasal toplum öncesi anlamında, yani şimdiye kadar doğal toplum denilmiş olan insan toplumu evresi anlamında kullanmaya karar verir. Doğal hukuk geleneği içinde bu radikal bir yeniliktir, çünkü Hegel bütün bütün devlet-öncesi ilişkiler alanını tasvir ederken ekonomik ilişkileri hukuki bi-

10. a.g.e., s. 75-7.

çimleri (mülkiyet ve sözleşmeler teorisi) düzleminde açıklama eğiliminde olan doğal hukuk felsefecilerinin daha ziyade hukuki nitelikteki analizlerini terk eder. Zira ilk yıllarından itibaren, ekonomik ilişkilerin devlet-öncesi toplumun karakterini oluşturduğunu düşünen ve devlet-öncesi ile devlet arasındaki ayrımı giderek ekonomik ilişkiler alanı ile siyasal kurumlar arasındaki ayrım olarak gösteren ekonomistlerden, özellikle de İngilizlerden etkilenmiştir. Bu kavramın *locus classicus*'u, *sivil toplum* ifadesinin (Almanca'ya *bürgerliche Gesellschaft* olarak çevrilmiştir), siyasal toplumun (Hegel'de olduğu gibi) ya da doğal toplumun (doğal hukuk felsefecilerinde olduğu gibi) antitezi olmaktan daha ziyade ilkel toplumun antitezi olduğu Adam Ferguson'ın *An Essay on History of Civil Society*'dir; *(Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme* -1767; ertesi yıl Almanca'ya çevrilmiş ve Hegel tarafından okunmuştu) fakat Adam Smith de benzer bir bağlamda *sivil toplum* terimini *medenileşmiş toplum* terimiyle değiştirecekti.[11] Fransızca ve İtalyanca'da olduğu gibi İngilizce'deki "sivil" sıfatı aynı zamanda barbarca olmayan, yani "medeni" anlamını taşırken, Almanca çevirideki *bürgerliche (zivilisierte* değil) terimi, barbarca olmayan ve devlet olmayan anlamları arasındaki bulanıklığı giderir, ama terimin Hegel'deki kullanımının bize verdiği devlet-öncesi ("siyasal"ın antitezi olarak) ve devlet ("doğal"ın antitezi olarak) arasındaki çok daha ciddi bir muğlaklığı bırakır geriye.

4. Hegel'in terminolojik yeniliği, (Locke'tan beri doğa durumu ya da doğal toplum adı altında bile olsa, devlet-öncesi toplumun keşif ve analizinin yapılmış olmasından ötürü) sıkça iddia edildiği üzere devlet-öncesi toplumun keşif ve analizinden değil, kavram hakkında *Hukuk Felsefesi*'nin bize sunduğu yorumdan kaynaklanan özsel yeniliğinin hakiki anlamını gizlemiştir genellikle: Locke'tan Fizyokratlara kadar geçerli olan toplum anlayışından farklı olarak Hegel'in sivil toplumu, kötü olumlu yasaların üzerine dayattığı kısıtlama ve çarpıtmalardan kurtarılması gereken bir doğal düzenin hükümranlığı değildir artık; aksine, devletin üstün düzeni tarafından düzenlenmesi, egemenlik altına alınması ve feshedilmesi gereken "sefahatın, sefaletin, fizik ve etik bozulmanın hükümranlığıdır."[12]

11. A. Smith, **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,** Londra 1920, s. 249. (**Ulusların Zenginliği**, çev. M. Bakırcı-A. Yunus, Alan Y., 1985)
12. G. W. F. Hegel, **Hegel's Philosophy of Right,** çev: Knox, Oxford 1965, s. 123-4.

Locke'tan Rousseau'ya ve oradan fizyokratlara doğal hukuk felsefecilerinin doğal toplumu değil, yalnızca ve yalnızca bu anlamıyla Hegel'in sivil toplumu Marksizm-öncesi bir kavram sayılabilir. Yine de Hegel'in sivil toplum kavramının, daha sonra Marx ve Engels'in dilinde sivil toplum kavramının edineceği ve genellikle kullanılacağı anlamla kıyaslandığında, belli bir açıdan daha geniş, başka bir açıdan daha dar olduğunun belirtilmesi gerekir. Daha geniş, çünkü sivil toplum kavramına Hegel, yalnızca ekonomik ilişkiler alanı ve sınıfların oluşumunu değil, aynı zamanda adli mekanizmayı ve idari ve örgütsel yapıları da yani geleneksel amme hukukunun iki yönünü de dahil eder. Daha dar, çünkü (doğal hukuk felsefecilerinin ikili sisteminden farklı olarak) Hegel'in üçlü sisteminde sivil toplum, aile ile devlet arasındaki orta aşamayı oluşturur ve bundan dolayı (Locke'un sivil toplumunda ve doğal toplumunun bugünkü en genel kullanımında olduğunun aksine) aile dahil tüm devlet-öncesi ilişkileri ve kurumları içermez. Hegel'de sivil toplum, liberal devletin ilkelerine göre yapılan dışsal düzenlemelerle birlikte ekonomik ilişkiler alanıdır ve aynı zamanda hem burjuva toplumunu hem de burjuva devletini içerir. Doğal özgürlük ilkelerinden esinlenen siyasal ekonomiye ve hukuk devleti ilkelerinden esinlenen siyaset bilimine yönelttiği eleştirileri, Hegel sivil toplum kavramı çerçevesinde geliştirmiştir.

5. Siyasal uğrağı önceleyerek belirleyen ve bundan ötürü toplum-devlet antitezinin iki teriminden birini oluşturan ekonomik ilişkilerin gelişmesindeki bir uğrak olarak tüm devlet-öncesi toplumsal hayatı kapsayacak şekilde genişletilmiş anlamdaki "sivil toplum" kavramı Marx tarafından yerleştirilmiştir. Hegel'deki *bürgerliche Gesellschaft* ve *politicsher Staat* arasındaki ayrıma yapılan atfın, Bauer'in Yahudi sorununa getirdiği çözüme yöneltilen eleştirinin temelini oluşturduğu *Yahudi Sorunu* gibi erken dönem çalışmalarından[13] başlayarak, Engels'in Feuerbach üzerine kaleme aldığı yazı gibi sonraki çalışmalarına kadar sivil toplum, Marx ve Engels'in kavramsal sisteminin öğelerinden biri haline gelir. Bu konuda basitliği ve çarpıcı

13. "Mükemmelleşmiş siyasal devlet, insanın maddi yaşamına **karşıt olarak,** doğası gereği insanın **türsel yaşamıdır.** Bu egoist yaşamın tüm öngereklilikleri devlet alanının **dışında, sivil toplum** içinde var olmaya devam eder, ama yalnızca sivil toplumun nitelikleri olarak" (K. Marx, **Early Writings,** çev: R. Livingstone ve G. Benton, Harmondsworth 1975, s. 220) Ayrıca bkz. "Economic and Philosophical Manuscripts (1844)", **Early Writings** s. 369, "Siyasal ekonomistin gördüğü **toplum, sivil toplumdur.**"

netliği nedeniyle sık sık ve haklı olarak alıntılanan pasajlardan birini Engels'in sözü edilen yazısında bulabiliriz: "Devlet, yani siyasal düzen bağımlı; sivil toplum, yani *ekonomik ilişkiler alanı* tayin edici (decisive) öğedir."[14] Sivil toplum-devlet antitezinin önemi Marx ve Engels'in kurdukları sistemin temel antitezlerinin, yani altyapı ve üstyapı arasındaki antitezin ifade edildiği biçimlerden biri olmasıyla ilişkili olsa gerektir: Eğer siyasal toplumun üstyapının tamamını oluşturmadığı doğruysa, sivil toplumun altyapıyla örtüştüğü de -sivil toplumun kapsamının altyapınınki kadar olması anlamında- doğrudur. Hegel'in sivil toplum analizine atıfta bulunulan *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nden alınma aynı parçada Marx, "sivil toplumun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerektiği"ni belirtir ve hemen sonra en ünlü formülleştirmelerinden birinde altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiler hakkındaki tezini geliştirir.[15] Bu bağlamda Marx'ın bu konu hakkındaki en önemli sözlerini içeren bir başka bölümü de akılda tutmamız gerekir:

> Önceki tüm tarihsel aşamalarda mevcut üretici güçler tarafından belirlenen ve sonuçta karşılık olarak bunları belirleyen ilişkilerin biçimi *sivil toplumdur*... Sivil toplumun nasıl tüm tarihin gerçek odak noktası ve sahnesi olduğunu, kendisini prenslerin ve devletlerin eylemleriyle sınırlı tutarak gerçek ilişkileri göz ardı eden şimdiye dek kabul görmüş tarih anlayışının ne kadar saçma olduğunu burada görüyoruz... Sivil toplum, üretici güçlerin gelişiminin belli bir aşamasında bireylerin bütün maddi ilişkilerini kucaklar. Sivil toplum, verili bir aşamanın bütün ticaret ve sanayi hayatını kapsar ve bu haliyle, dış ilişkilerinde kendisini ulusallık olarak ortaya koymak ve içeride de devlet olarak örgütlenmek zorunda olsa da devleti ve ulusu aşar.[16]

C. GRAMSCİ'DE SİVİL TOPLUM KAVRAMI

Doğal hukuk felsefecilerinden Marx'a kadar sivil toplum kavramının bu kısa analizi,[17] bizi ilk kez Marx'ta ortaya çıkan sivil top-

14. F. Engels, "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", Marx ve Engels, **Selected Works,** c. 3, s. 369.

15. "Bu üretim ilişkilerinin bütünü, üzerinde hukuksal ve siyasal bir üstyapının yükseldiği ve belli toplumsal bilinç biçimlerinin tekabül ettiği toplumun ekonomik yapısını, gerçek temelini oluşturur." **(Selected Works**, c.1, s.503).

16. **The German Ideology, Selected Works,** c.1, s.38, 76.

17. Daha ayrıntılı örnekler için şu makaleme bkz. "Sulla nozione di societa ci-

lum ile altyapının özdeşliği anlayışına getirdi. Bu özdeşlik Gramsci'deki sivil toplum kavramının analizi için bir başlangıç noktası olarak görülebilir pekâlâ, çünkü -tam da sivil toplumun doğasının ve sistemdeki yerinin belirlenmesi konusunda- Gramsci'nin teorisi, bütün Marksist gelenekle kıyaslandığında, derin bir yenilik getirir. Gramsci'de *sivil toplum altyapısal alana değil, üstyapısal alana aittir.* Son yıllarda Gramsci'nin sivil toplum kavramına ilişkin olarak geliştirilen birçok analize rağmen, bana öyle geliyor ki, Gramsci'nin kavramsal sisteminin bütününün yaslandığı bu temel nokta, az sayıdaki birkaç çalışma, bu sistemde üstyapısal boyutun önemini göstermiş olsa da,[18] yeterince vurgulanmadı. *Hapishane Defterleri*'ndeki en önemli metinlerden birinden şu parçayı alıntılamak bu bağlamda yeterli olacaktır:

> Şu an için yapabileceğimiz, başlıca iki üstyapısal "düzey" saptamaktır: Biri "sivil toplum" denebilecek, yani genellikle "özel" diye adlandırılan organizmalar bütünü, öbürü ise "siyasal toplum" ya da "Devlet"tir. Bu iki düzey, bir yandan egemen grubun tüm toplumda uyguladığı "hegemonya" işlevine, öbür yandan devlet ve yasal hükümet aracılığıyla uygulanan "doğrudan egemenlik" ya da yönetim işlevine tekabül eder.[19]

Ve ayrıca buna büyük bir tarihsel örnek ekler: Gramsci'ye göre ortaçağlarda sivil toplum "...yönetici grubun hegemonik aygıtı" olarak kavranan kilisedir. "Çünkü yönetici grubun kendine ait aygıtı yoktu, yani kendi kültürel ve düşünsel örgütü yoktu, ama evrensel, dinsel örgütü böyle bir örgüt olarak görüyordu."[20] Yukarıdaki Marx'tan alıntıladığımız pasajı açımlayacak olursak, Gramsci'ye göre sivil top-

---

vile", **De homine,** No. 24-5, s. 19-36.

18. Bildiğim kadarıyla özellikle G. Tamburrano, **Antonio Gramsci,** Manduria 1963, s. 220, 223-4.

19. **Quaderni del Carcere,** der. V. Gerratana, Torino 1975 s.9. İngilizce çevirisi **Selections from the Prison Notebooks,** der. ve çev.: Q. Hoare ve G. Nowell Smith, Londra 1971 içinde, s.12. Hatta bilindiği üzere, sivil toplumun devletin bir uğrağı olarak değerlendirildiği pasajlar bile vardır. Ayrıca bkz. **Lettere dal Carcere,** Torino, 1948, s.481; **Note sul Machiavelli,** Torino 1966, s. 130; **Prison Notebooks,** s. 261; **Passato e Presente,** Torino 1966, s.72; **Prison Notebooks,** s. 239. (**Hapishane Defterleri**'nin Türkçede iki çevirisi vardır. Kenan Somer çevirisi, 1986'da Onur Yayınları, Adnan Cemgil çevirisi, Belge Yayınlarından çıktı. y.h.n.)

20. **Machiavelli,** s.121; **Prison Notebooks,** s.170 n.

lumun, "maddi ilişkilerin tümünü" değil, ideolojik-kültürel ilişkilerin tümünü; "ticaret ve sanayi hayatının tümünü" değil, tinsel ve düşünsel hayatın tamamını içerdiğini söylemek kışkırtıcı olacaktır. İmdi, Marx'ın söylediği gibi, eğer sivil toplumun "tüm tarihin gerçek odak noktası, sahnesi" olduğu doğruysa, sivil toplumun anlamında Gramsci'de ortaya çıkan değişme, Gramsci'nin "tarihin odak noktası(nı), sahnesi(ni)" başka bir yere yerleştirip yerleştirmediğini sormamıza yol açmaz mı? Marx (ve Engels) ile Gramsci arasındaki ilişki sorununu daha açık olarak şöyle sunabiliriz: Hem Marx hem de Gramsci'de, tarihsel gelişmenin aktif ve olumlu uğrağını, Hegel'de olduğu gibi devlet değil de, sivil toplum temsil eder. Buna rağmen, bu aktif ve olumlu uğrak, Marx'ta altyapısal bir fenomenken, Gramsci'de üstyapısal bir fenomendir. Başka bir deyişle, doğal hukuk felsefecileri geleneğini sonuçlandırırken Hegel'in yapmış olduğunun aksine Marx ve Gramsci'nin vurguladıkları artık devlet değil, sivil toplumdur; yani Hegel'in anlayışını bir bakıma tamamen tersine çevirmişlerdir. Ama şu farkla ki, Marx'taki ters çevirme, üstyapısal ya da koşullandırılmış uğraktan yapısal ya da koşullandırıcı uğrağa geçişi ima ederken, Gramsci'de tersine çevirme, üstyapının kendi içinde cereyan eder. Biri çıkıp da Gramsci'nin Marksizminin devlet karşısında sivil toplumun önemine dikkat çekilmesinden ibaret olduğunu söyleyecek olursa, Marx ve Gramsci için "sivil toplum"un ne anlama geldiğini göz ardı ediyor demektir. Bir noktada açık olalım: Bu konuya işaret ederken yapmak istediğim şey, Gramsci'nin Marksizmini yadsımak değil, sivil toplumun önemine dikkat çekerek yeniden değerlendirmesinin, yüzeysel bir okuyucunun düşüneceği gibi, onu Marx'a bağlayan değil, aksine, Marx'tan ayıran nokta olduğu gerçeğine işaret etmektir.

Aslında, genellikle inanıldığının aksine, Gramsci kendi sivil toplum kavramını Marx'tan değil, oldukça çarpıtılmış ya da en azından tek yanlı bir yoruma uğratılmış haliyle de olsa, açıkça Hegel'den türetir. *Geçmiş ve Şimdi*'deki bir pasajda Gramsci, sivil toplumdan "Hegel'in bu kavramı anladığı şekilde ve bu notlarda kullanıldığı haliyle" söz eder ve hemen ardından sivil toplum kavramıyla "bir toplumsal grubun, toplumun bütünü üzerindeki siyasal ve kültürel hegemonyasını, devletin etik içeriğini"[21] anlatmak istediğini açıklar. Bu kısa parça iki önemli noktayı gündeme getirir: 1. Gramsci kendi sivil toplum kavramının Hegel'den türediğini iddia eder; 2. Gramsci'nin yorumuna göre Hegel'in sivil toplum kavramı üstyapısal bir kavramdır.

21. **Passato e Presente,** s. 164.

Bu iki nokta büyük bir zorluk doğurur: Bir yandan, Gramsci sivil toplum üzerine öne sürdüğü tezi Hegel'den türetmekte ve sivil toplumun altyapısal değil, üstyapısal alana ait olduğunu düşünmektedir, ama öte yandan, yukarıda gördüğümüz gibi, Marx da sivil toplumu ekonomik ilişkilerin bütünüyle, yani altyapısal alanla özdeşleştirirken de, Hegel'in sivil toplum kavramına göndermede bulunmaktadır. Bu karşıtlığı nasıl açıklayabiliriz? Bence mümkün görünen tek açıklama, sivil toplumun yalnızca ekonomik ilişkiler alanını değil, aynı zamanda ekonomik ilişkilerin kendiliğinden ya da iradi örgütlenme biçimlerini, yani korporasyonları ve hukuk devletindeki ilk olgunlaşmamış kurallarını da kapsadığı Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde bulunmaktadır. Gramsci'nin "Hegel'in devletin özel örtüsü olarak partiler ve örgütler öğretisi"[22] sorununu ortaya attığı bir parça, bu yorumu destekler niteliktedir. Gramsci bu sorunu, Hegel'in, tarihsel olarak tek bir örgütlenme örneğinin, yani korporatif örgütlenmenin esinlediği muğlak ve ilkel bir örgüt anlayışıyla da olsa, özellikle siyasal ve sendikal örgütlerin önemini vurgulayarak saf anayasacılığı (yani, bireylerin ve yönetimin aracı bir toplum olmaksızın karşı karşıya kaldığı bir devlet) aştığını ve "parti sistemiyle parlamenter devleti teorileştirdiği"ni[23] gözlemleyerek çözer.

Hegel'in parti rejimiyle parlamenter devleti öngörmüş olduğu değerlendirmesi, hatalıdır:[24] Hegel'in yalnızca çıkarların temsiliyle sınırlı olan ve siyasal temsili reddeden anayasal sisteminde,[25] partilerin temsilcilerinden oluşan bir parlamentoya yer olmayıp, yalnızca (üst bir kalıtsal meclisin yanında) aşağı bir korporatif meclise yer vardır. Ama Gramsci'nin Hegel'e göndermede bulunarak, sivil toplumdan "devletin etik içeriği"[26] olarak söz ettiği kısa şerh neredeyse harfi harfine doğrudur. Eğer Gramsci'nin göndermede bulunduğu sivil toplumun, ihtiyaçlar sistemi -yani, ekonomik ilişkiler- değil (Marx'ın çıkış noktası buydu), bu ilişkileri yöneten kurumlar olduğunu ve Hegel'in söylediği gibi, bunların aile ile birlikte "devletin sivil toplumda yer etmiş etik kökünü"[27] oluşturduğunu ya da başka bir par-

22. **Machiavelli,** s. 128; **Prison Notebooks,** s. 259.
23. a.g.e.
24. Sichirollo'nun daha önce işaret etmiş olduğu Hegel'in önyargılı bir yorumu için Hegel'in felsefesinde aydınların önemi üzerine eğilen pasaja bakınız **(Quaderni del Carcere,** s. 46-7).
25. G. W. F. Hegel, **Philosophie des Rechts,** 308. paragraf, İngilizce çevirisi **Hegel's Philosophy of Rights**, op cit.
26. **Passato e Presente,** s. 164.
27. Hegel, op. cit., 255. paragraf.

çada ifade edildiği gibi, "devletin sabit temellerini", "kamu özgürlüğünün köşe taşlarını"[28] oluşturduğunu görecek olursak harfi harfine doğrudur. Kısacası, Gramsci'nin Hegel'e göndermede bulunduğu esnada düşündüğü sivil toplum, başlangıç uğrağındaki, yani devletin daha sonra baş etmek zorunda kalacağı çelişkilerin patladığı uğraktaki değil, çeşitli çıkarların (korporasyonların) örgütlenme ve düzenlenmelerinin devlete geçiş için zemin sağladığı nihai uğraktaki sivil toplumdur.[29]

D. ALTYAPI-ÜSTYAPI VE ÖNCÜLÜK-DİKTATÖRLÜK İLİŞKİSİNDE SİVİL TOPLUM UĞRAĞI

Marx'ın sivil toplumu altyapıyla özdeşleştirdiği noktada, Gramsci'nin sivil toplumu altyapı alanından üstyapıya aktarma işlemi, Gramsci'nin altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkileri kavrama tarzında belirleyici bir etki yapar. Gramsci'deki altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkiler sorunu, kendisinin buna atfettiği önem göz önüne alındığında, şimdiye kadar hak ettiği oranda dikkat çekmemiştir. Bence, Gramsci'nin sistemi içinde sivil toplum kavramının yerini saptamak, daha derin bir analize girişebilmek için gereken doğru perspektifi benimsememize izin verir. Altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkiler hakkında Marx ve Gramsci'nin anlayışlarında, özünde iki temel farklılık olduğunu düşünüyorum.

Her şeyden önce, iki alan karşılıklı ilişki içinde düşünülüyor olsa bile, Marx'ta asıl ve bağlayıcı olan altyapıdır, üstyapı ise ikincil ve bağımlı. En azından konunun açıkça işlendiği metinler düzleminde kalındığı sürece bu böyledir. Gramsci'de ise tam tersi. Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözündeki ünlü tezini unutmamak gerekir: "Bu üretim ilişkilerinin bütünü toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuksal ve siyasal bir üstyapının yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin tekabül ettiği gerçek temelini oluşturur."[30]

Gramsci, altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkilerin karmaşıklığının pekâlâ farkındaydı ve Marksizm'in belirlenimci (determinist) yo-

28. a.g.e., 265. paragraf.
29. a.g.e., 256. paragrafta "sivil toplum alanından devlete geçişin" korporasyon aracılığıyla olduğu belirtilir."
30. K. Marx, "Preface **to A Contribution to the Critique of Political Economy**", **Selected Works,** c.1, s. 503.

rumlarının indirgeyiciliğine daima karşı çıkmıştı. 1918 tarihli bir makalesinde şunları yazmaktaydı.

> Öncül (ekonomik yapı) ve sonuç (siyasal örgütlenme) arasındaki ilişkiler, hiçbir şekilde basit ve doğrudan değildir: Bir halkın tarihi yalnızca ekonomik olgularla belgelenemez. Bu tarihin nedenlerini ortaya çıkarmak karmaşık ve çapraşık bir görevdir; yerine getirilebilmesi için de tüm tinsel ve pratik etkinliklerin derin ve geniş bir şekilde incelenmesi gerekir.[31]

Ve şu parça *Hapishane Defterleri*'nin temel tezini önceden haber verir: "Siyasal eylemi doğrudan belirleyen ekonomik yapı değil, ona ve gelişmesini yöneten yasalara ilişkin yorumlardır."[32] *Hapishane Defterleri*'nde bu ilişki bir dizi antitezle temsil edilir. Bu antitezlerin en önemlileri şunlardır: Ekonomik alan/etik-siyasal alan; zorunluluk/özgürlük; nesnel/öznel. Bence en önemli pasaj da şudur:

> "Arınma" *(catharsis)* terimi, saf ekonomik (ya da bencilliğin-hırsın alanı) alandan etik-siyasal alana geçişi, yani insanların zihinlerinde yapının üst düzeyde işlenerek üstyapıya dönüşmesini göstermek için kullanılabilir. Bu, aynı zamanda "nesnel"den "öznel"e ve "zorunluluk"dan "özgürlük"e geçiş demektir.[33]

Bu üç antitezin her birinde, asıl ve bağlayıcı uğrağı gösteren terim her zaman ikincisidir (etiko-siyasal, "öznel", "özgürlük"-ç.n.). Burada iki üstyapısal fenomenden, yani rıza ve zor fenomenlerinden birinin olumlu, öbürünün olumsuz bir çağrışımı olduğuna ve bu antitezde göz önüne alınanın her zaman birinci fenomen, (rıza -ç.n.) olduğuna dikkat etmek gerekir. Üstyapı arınma alanıdır, yani (Hegelci tarzda zorunluluğun farkında olma anlamında) zorunluluğun özgürlüğe dönüştüğü alan. Bu dönüşüm etik-siyasal uğrağın ürünü olarak ortaya çıkar. Belli bir tarihsel durumu niteleyen maddi koşulların tümü olarak kavranan zorunluluk, artık yapının bir bölümü olarak görülen tarihsel geçmişe yedirilir.[34] Hem tarihsel geçmiş, hem de mevcut top-

---

31. **Studi Gramsciani**, Roma 1958, s. 280-1.
32. a.g.e. s. 281.
33. **Il Materialismo Storico e la filosofia di Benedetto Croce,** Torino 1948, s. 40; **Prison Notebooks,** s. 366.
34. "Yapı fiilen gerçek geçmiştir, çünkü o yapılmış olanın tek tanığı ve tartışma götürmez belgesidir ve şimdiden ve daha sonra gelecek olanın bir koşulu olarak var olmaya devam eder." **(Il Materialismo Storico,** s. 222).

lumsal ilişkiler, Gramsci'nin kolektif iradeyle özdeşleştirdiği aktif tarihsel özne tarafından dikkate alınması gereken nesnel koşulları oluşturur. Yalnızca nesnel koşullar dikkate alındığı vakit, aktif özne özgürleşir ve gerçekliği dönüştürmeye muktedir hale gelir. Dahası maddi koşullar tam da dikkate alındıkları andan itibaren, arzu edilen hedefin aracı haline elirler: "Altyapı, insanı baskı altına alan, kendisini kendi içinde eriten ve pasifleştiren dışsal bir güç olmaktan çıkar ve bir özgürlük aracına, yeni bir etik-siyasal biçim yaratma aracına dönüşür ve yeni bir inisiyatif kaynağı haline gelir."[35]

Doğalcı bir bakış açısından ele alındığında altyapı ile üstyapı arasındaki ilişki bir neden-sonuç ilişkisi olarak yorumlanır ve bu da tarihsel kaderciliğe yol açar.[36] Ama tarihin ve kolektif iradenin aktif öznesinin bakış açısından görüldüğünde, altyapı ve üstyapı ilişkisi bir araç-amaç ilişkisine dönüşür. Amacı tanıyan, amacın izini süren ve altyapının kendisini bir araç olarak kullanarak üstyapısal evre içinde iş gören tarihin aktif öznesidir. Dolayısıyla, bundan böyle altyapı tarihin bağlayıcı uğrağı değil, bağımlı uğrağıdır.

Altyapı-üstyapı antitezinin kavranışındaki bu belirleyici önemdeki kayma, şematik olarak şöyle özetlenebilir: *Öncelikle etik-siyasal alan zorunluluğun* (yani maddi koşulların) bilincinde olma anlamında *özgürlük* alanı olarak, *nesnelliğin* tarihin aktif öznesince tanınması yoluyla *ekonomik* alanı egemenliği altına alır. Bu tanıma aracılığıyladır ki *maddi koşullar,* eylemin bir *aracına* dönüştürülür ve bununla *arzulanan amaca* ulaşılır. Marx'la arasındaki ikinci temel farklılık Gramsci'nin, altyapı ve üstyapı arasındaki bu temel antiteze, üstyapı alanı içinde sivil toplum ile devlet arasında gelişen ikincil bir antitez eklemesidir.[37] Bu iki terimden birincisi (sivil toplum -ç.n.) her zaman olumlu bir uğrak, ikincisi (devlet -ç.n.) olumsuz uğraktır. Guicciardini'nin devletin kesinlikle silahlara ve dine ihtiyacı olduğu yollu sözleri üzerine Gramsci'nin yaptığı yorumda bu durum açıkça görülebilir:

> Guicciardini'nin formülü daha az keskin olan çeşitli formüllere çevrilebilir: Zor ve rıza; baskı ve ikna; devlet ve kilise; siyasal toplum ve

35. a.g.e., s. 40; **Prison Notebooks,** s. 367.
36. Kaderciliğin bir yorumu ve eleştirisi için bkz. **Passato e Presente,** s. 203.
37. Tamburrano, sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki açısından söz konusu olanın bir antitez olmaktan daha ziyade bir ayrım sorunu olduğuna işaret etmişti. Buna göre, antitez keskin bir ifade oluyor. Ben buna şöyle yanıt vermek eğilimindeyim: Ayrımların önce antitezler haline getirilmesi ve daha sonra bunların aşılması, diyalektik düşüncenin bir karakteristiğidir.

sivil toplum; siyaset ve ahlak (Croce'nin etik-siyasal tarihi); yasa ve özgürlük; düzen ve disiplin; ya da (hafif liberter bir çeşni taşıyan örtük bir hükümle) şiddet ve sahtekârlık.[38]

Gramsci, hapishaneden yazdığı mektuplarından birinde (7 Eylül 1931 tarihli), aydınlar konusundaki araştırması hakkında şunları yazarken kesinlikle Marx'ın devlet anlayışına gönderme yapmaktaydı:

Bu araştırma, aynı zamanda siyasal toplum ve sivil toplum arasındaki bir denge olarak değil, genellikle siyasal toplum olarak -yani verili bir üretim tarzına ve ekonomi tipine uygun şekilde kitleleri denetlemek için kullanılan bir diktatörlük ya da başka türden bir baskı aygıtı olarak- düşünülen devlet anlayışıyla da ilgili olacak.[39]

Marx'ın düşüncesinde devletin -tamamen bir baskı gücü olarak kavransa bile- üstyapısal alanı kendi başına işgal etmediği ve bu uğrağın ideolojileri de kapsadığı doğrudur. Ama yukarıda *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı*'ya (ki Gramsci bu metni pekâlâ biliyordu ve bu metinde söylenenlerin, eğer okuma fırsatını bulabilseydi, *Alman İdeolojisi*'nin ilk bölümünde teyit edildiğini bulabilirdi) alıntılanan parçada[40] ideolojilerin, sınıf egemenliğinin sonradan gizemsel-gizemselleştirici haklılaştırılması olarak görülmelerinden ötürü, aynı ikincil alan içindeki ikincil bir fenomen olarak *her zaman* kurumlardan *sonra* geldikleri de doğrudur. Marx'ın bu tezinin, en azından İtalyan teorik Marksizminde Labriola'nın çalışmasında yetkin bir yorumu vardı. Labriola ekonomik altyapının *öncelikle ve doğrudan doğruya* insanlar arasındaki boyun eğme kurallarını ve biçimlerini, yani hukuk (etik) ve devleti, *ikinci ve dolaylı olarak da* din ve bilimin üretilmesinde başvurulan imgelem ve düşünce nesnelerini belirlediğini söylemişti.[41] Bir karşılıklı eylem şeması içinde kalıyor bile olsa, kurumlar ve ideolojiler arasındaki ilişki, Gramsci'de tersine

38. **Machiavelli,** s. 121. **Prison Notebooks,** s. 170.
39. **Lettere dal Carcere,** Torino 1948, s. 481.
40. "Egemen sınıfların düşünceleri her çağda egemen düşünceler olmuştur: Yani, toplumun egemen **maddi** gücü olan sınıf aynı zamanda toplumun egemen, **düşünsel** gücüdür de." Hemen sonra, güçlerin ayrılığı öğretisini, iktidarın sahiden, yani gerçeklikte bölünmüş olduğu bir toplumun ideolojik yansımasının bir örneği olarak gösterir (bkz. **The German Ideology, Selected Works,** s. 47.)
41. A. Labriola, **Saggi sul materialismo storico,** Roma 1964, s. 136-7.

çevrilir: İdeolojiler tarihin birincil, kurumlar ise ikincil uğrakları haline gelir. Sivil toplum bir kez zorunluluktan özgürlüğe geçişin cereyan ettiği alan olarak görüldüğünde, tarihsel kökleri sivil toplumda yatan ideolojiler artık yalnızca maddi koşullar tarafından tarihsel olarak vücuda getirilmiş bir iktidarın daha sonradan haklılaştırılması olarak değil, yeni bir tarih yaratmaya muktedir güçler olarak, yalnızca zaten inşa edilmiş bir iktidarın haklılaştırılması olarak değil, yeni bir iktidarın vücuda getirilmesine katkıda bulunan güçler olarak görülür.

E. SİVİL TOPLUM KAVRAMININ TARİHYAZIMSAL VE PRATİK-SİYASAL KULLANIMLARI

Sivil toplumun Gramsci'nin kavramsal sistemindeki özel konumu, Marx ve Engels'in düşüncelerinin geleneksel, skolastik yorumu bakımından bir değil, iki tersine çevirme işlemine neden olur: Birinci tersine çevirme, Gramsci'nin altyapıya göre üstyapıya öncelik vermesini; ikincisi ise üstyapının kendi içinde ideolojik uğrağa kurumsal uğrak üzerinde verilen önceliği içerir. Marx'ın yetkisine başvuran tarihsel yorumlardaki yaygın kavramsal şema haline gelen basit sivil toplum-devlet ikiciliğiyle karşılaştırıldığında, Gramsci'nin şeması daha karmaşıktır. Aslında, yalnızca kısmi olarak örtüşen söz konusu iki ikicilik -okuyucu bunu her zaman fark etmese de- kullanılır: Biri, altyapı ile üstyapı arasındaki ikiciliğe tekabül eden zorunluluk ile özgürlük arasında, diğeri ise kurumlar ile ideolojiler arasındaki ikiciliğe tekabül eden zor ile rıza arasında. Bu daha karmaşık şemada, sivil toplum, hem birinci ikiciliğin aktif uğrağıdır (pasifin karşıtı olarak), hem de ikinci ikiciliğin olumlu uğrağıdır (olumsuzun karşıtı olarak). Bana öyle geliyor ki, Gramsci'nin şemasının özü de budur.

Burada ortaya koyduğum bu yorum, Gramsci'nin hapishanede yaptığı çalışmalarında, bu iki ikiciliğin sıkça ve çeşitli şekillerdeki kullanımından kendisinin çıkarsadığı sonuçları gözlemleyerek kanıtlanabilir. Bu ikiciliklerin iki farklı kullanımını birbirinden ayırmanın yararlı olacağını ve daha net bir kavrayışa yol açacağını düşünüyorum: İkiciliklerin tarihsel yorum-açıklama'nın nirengi noktaları olarak kullanıldıkları, yalnızca tarihyazımsal bir ikicilik ve aynı ikiciliklerin yapılması gerekeni, yapılmaması gerekenden ayırmanın ölçütü olarak kullanıldığı doğrudan doğruya pragmatik anlamda daha siyasal bir ikicilik.

Genel olarak, Gramsci'nin tarihyazımsal kullanımında ekonomik uğrak ve etiko-siyasal uğrak arasındaki birinci ikiciliğin tarihsel sürecin temel öğelerinin ayırt edilmesine hizmet ettiğini, etik ve siyasal uğrak arasındaki ikinci ikiciliğin, olumlu ya da olumsuz uğrağın egemenliğine göre, tarih sürecindeki yükseliş ve düşüş evrelerini birbirinden ayırmaya yaradığını söyleyebiliriz kanısındayım. Başka bir anlatımla, Gramsci'nin düşüncesinin merkezi kavramından, yani "tarihsel blok" -hem altyapısal, hem de üstyapısal öğeyi içeren bu kavramla Gramsci tarihsel bir durumun bütünlüğünü anlatmak ister- kavramından hareketle, birinci ikicilik belirli bir tarihsel bloku tanımlamaya ve sınırlandırmaya hizmet eder, ikincisi ise ilerici bir tarihsel bloku gerici bir tarihsel bloktan ayırmaya yarar.

Burada bazı örnekler verilebilir: Birinci ikicilik, İtalya'nın birliğine yol açan hareket (bu, Risorgimento üzerine notların temel temalarından biridir) olarak Gramsci'nin Eylem Partisi'ne değil de Ilımlı Parti'ye işaret ettiği kavramsal araçtır; ikinci ikicilik, egemen sınıfın yönetici sınıf olmaktan çıktığı Birinci Dünya Savaşı sonrası İtalyan toplumunun krizini, yönetenler ve yönetilenler arasındaki kırılmadan ötürü "yalnızca çıplak güç kullanımıyla"[42] çözülebilecek bir krizi açıklar. Krizin, yani tarihsel blokun çözülmesinin başlıca arazı, blokun artık sivil toplumun başrol oyuncuları olan aydınları cezbetme yeteneğinde olmaması olgusundan ibarettir: Geleneksel aydınlar, ahlak vazederken, geleneksel olmayanları ütopyalar inşa etmektedir; başka bir anlatımla, iki grubun da gerçeklikle ilgisi kalmamıştır.[43]

Pratik, yani siyasal eylem boyutu altında, Gramsci'nin birinci ikiciliği kullanma tarzı onun ekonomizme karşı, yani ezilen sınıfın yüzleşmek zorunda kaldığı tarihsel sorunu tamamen ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerin yarattığı antagonistik güçler (sendikalar) alanı içinde çalışarak çözme iddiasına karşı sürekli ortaya koyduğu polemiklerin temelini oluşturur. İkinci ikiciliğin kullanımı, bağımlı sınıfların iktidarı istikrarlı bir şekilde fethetmelerinin, her zaman ilkin sivil toplumda işler hale getirilmesi gereken dönüşümün bir işlevi olarak kavrandığı *Hapishane Defterleri*'ndeki özgün gözlemlerin en büyük olmasa da ziyadesiyle büyük kaynaklarından biridir. Gramsci'nin eleştirisinin yöneldiği iki hedef, ancak bu iki ikiciliğin, sürekli örtüşme biçiminin kavranması kaydıyla açıklanabilir. Eleştirisi, işçi sı-

42. **Passato e Presente,** s. 38; **Prison Notebooks,** s. 276.
43. **Machiavelli,** s. 150-1.

nıfını kısır ve çözümsüz bir sınıf mücadelesine itmesinden ötürü, yalnızca altyapının göz önüne alınması ve ayrıca yine kısa süreli ve belirsiz bir zafere yol açmasından ötürü, üstyapının yalnızca olumsuz uğrağının gözetilmesidir. İki cephede birden girilen bu kavga, bir kez daha, sivil toplumda cereyan etmektedir. Cephenin biri, altyapının içinde işgören maddi koşulların aşılmasıyla ilgilidir; öbürü ise bu koşulların yanlış bir çözülüşünü (yani, rızanın olmadığı saf bir tahakküm) sunmaktadır. İkiciliğin öğelerinden birinin ya da öbürünün yanlış kullanılması ya da hiç kullanılmaması teoride birbirine zıt iki hataya yol açar: Sivil toplum ve altyapıyı birbirine karıştırmak sendikalizm hatasını yaratır; sivil toplum ve siyasal toplumu birbirine karıştırmak devletin putlaştırılmasına neden olur.[44]

F. SİYASAL ÖNCÜLÜK VE KÜLTÜREL ÖNCÜLÜK

Ekonomizme karşı girişilen birinci polemik, *parti* temasıyla ilintiliyken, -sivil toplumdaki bir reformun eşlik etmediği- diktatörlüğe karşı girişilen ikinci polemik *hegemonya* temasını öne çıkarır. Buraya kadar yapılan analizler bizi, Gramsci'nin toplum ve siyasal mücadele anlayışında parti ve hegemonya temalarının neden merkezi bir yer tuttuğunu kavramaya elverişli bir konuma yerleştirmektedir. Aslında bunlar (parti ve hegemonya -ç.n.) hem üstyapısal bir fenomeni temsil ettikleri ölçüde altyapının karşıtında, hem de üstyapının olumlu bir uğrağını temsil ettikleri ölçüde baskıcı-devletin olumsuz uğrağının karşıtında yer alan sivil toplumun iki öğesidirler. Parti ve hegemonya -her ikisiyle de ilintili olan aydınlar temasının yanı sıra- *Hapishane Defterleri*'nin önde gelen iki temasıdırlar ve aynı zamanda bunlar sayesinde Gramsci ve Lenin arasında bir karşılaştırma yapılabilir.

Gramsci, hapishanedeki çalışmalarında hegemonya kavramını geliştirirken, bir hegemonya teorisyeni olarak gördüğü Lenin'e sık sık saygılı atıflarda bulumuştur.[45] Gelgelelim, Gramsci genellikle "hegemonya" teriminin Lenin'in alışıldık diline ait olmadığının, ama deyim yerindeyse, terimi kutsallaştıran Stalin'in dilinin karakteristiği

44. **Passato e Presente,** s. 38; **Prison Notebooks,** s. 268.
45. **Il Materialismo Storico,** s. 32, 39, 75, 189, 201; **Prison Notebooks,** s. 55-6, n 357, 365, 381-2, 381 n; **Lettere dal Carcere,** s. 616.

olduğunun farkında değildir. Lenin *öncülükten* (rukovodstvo) ve *öncüden* (rukovoditel) söz etmeyi yeğlemişti. *Hegemonyayı elde tutan* (gegemon) teriminin ortaya çıktığı ender pasajlarından birinde bu terim açıkça öncünün eşanlamlısı olarak kullanılır.[46] "Hegemonya" terimi ve bu terimden türeyen sözcükler, Gramsci'nin dilinde de 1926 tarihli iki çalışmasında ("Sovyet Komünist Partisi'nin Merkez Komitesine Mektup"ta ve "Alcuni temi della Questione Meridionale" başlıklı bitmemiş yazısında),[47] yani *Hapishane Defterleri*'nden önceki son çalışmalarında olmak üzere oldukça geç ortaya çıkmıştır. Oysa doğrudan doğruya Lenin'den esinlenen çalışmalarında, yani 1917 ve 1924 tarihleri arasındaki çalışmalarında hegemonya terimi oldukça ender kullanılır.[48]

Gelgelelim, bizi en çok ilgilendiren terminolojik değil, kavramsal sorundur. Kavramsal bir bakış açısından, aynı hegemonya teriminin *Hapishane Defterleri*'nde (ve *Mektuplar*'da) taşıdığı anlam, 1926 tarihli iki çalışmadaki anlamın aynısı değildir. 1926 tarihli iki çalışmasında hegemonya terimi, işçiler ve köylüler arasındaki ittifakı göstermek için, yani *siyasal öncülük*[49] anlamında kullanılırken -ve bu kullanım Sovyet metinlerindeki resmi anlama uymaktadır- *Hapishane Defterleri* ve *Mektuplar*'da hegemonya terimi, "kültürel öncülük" an-

46. "Çağdaş toplumun tam anlamıyla tek devrimci sınıfı olarak proletaryanın, tüm işçilerin ve sömürülenlerin ezenlere ve sömürenlere karşı giriştikleri mücadelenin öncüsü (*rukovoditolem*) olması, hegemonyayı elde tutması (*gegemonon*) gerekir. Proletarya bu hegemonya düşüncesinin (etu ideu gegemonii) bilincinde olduğu ve bunu pratiğe geçirebildiği ölçüde devrimcidir" (11, s. 349). Buna dikkatimi çektiği için Vittoria Strada'ya müteşekkirim. Gramsci incelemecileri tarafından Lenin'den alıntılanan tek parça ve "hegemonyayı elde tutan" teriminin göründüğü metin, bildiğim kadarıyla budur: **Due tattiche della social-democrazia nella rivoluzione democratica, Opere Scelte,** Roma 1965 içinde s. 319; bkz. **Duemila pagine di Gramsci**'ye önsöz, der. G. Perrata ve N. Gallo, Milan, 1964, c. 1, s. 96; Lenin'in gerçekte kullandığı terim "hegemonyayı elde tutan" değil, "öncü"dür (rukovoditel). Stalin'in terminolojisi için, Lenin'in Marx'ın öğretisini geliştirdiği temalar üzerine "Dördüncü olarak, devrimde proletaryanın hegemonyası vb." dediği (J. U. Stalin, **Opere Scelte,** Moskova 1947, c. 1, s. 35) metin olan **Dal colloquio con la prima delegazione operaia americana**'ya bakınız.

47. **Duemila pagine di Gramsci,** c. 1, s. 799 ve 824-5.

48. Ferrata, "hegemonik kapitalizm" ifadesini bulabileceğimiz "La Russia Potenza Mondiale", 14 Ağustos 1920, başlıklı makaleyi anımsatmaktadır (**L'Ordine Nuovo** 1919-20, Torino 1954, s. 145-6). Ragionieri, Gramsci'nin 1924'te yazılmış metinlerinden birinde "hegemonya" teriminin kullanıldığına işaret ediliyor.

49. "Burada tartışma konusu edilen proletaryanın hegemonya pratiği ve ilkesidir; işçiler ve köylüler arasında bozulan ve tehlikeye atılan temel ittifak iliş-

lamına gelir genellikle.[50] Gramsci'nin düşüncesinin orijinalitesi, terimin anlamındaki bu değişmeden kaynaklanır. Bu değişim genellikle ve hatalı bir şekilde ihmal edilir. Gramsci'nin Lenin'i hegemonya teorisyeni olarak saygıyla zikretmesine rağmen, Marksizm üzerine günümüzde yapılan tartışmalarda önde gelen hegemonya teorisyeni Lenin değil, bizzat Gramsci'dir. Şematik bir şekilde söylendikte, anlam değişikliği, hegemonyanın *siyasal öncülük* demek olduğu (Gramsci'nin 1926 tarihli çalışmalarında bulunabilen ve ayrıca Sovyet Marksizmi geleneğinde de yürürlükte olan bu anlamdır) dar bir anlam ve *kültürel öncülük* anlamına gelen daha geniş bir anlam arasındaki, muhtemelen önceden hesaplanmamış ama önemli ayrımla gerçekleşti. "Ayrıca" dedim çünkü *Hapishane Defterleri*'nde ikinci anlamın birincisini dışlaması söz konusu olmadığı gibi, tersine onu kapsamakta ve bütünleştirmektedir.

Modern Prens'e hasredilmiş başlangıç sayfalarında (*Machiavelli Üzerine Notlar* başlıklı yazı) Gramsci modern partinin incelenmesi konusunda iki temel tema önerir: Bu temalardan biri "kolektif irade"nin oluşumu üzerine (bu, siyasal öncülük temasıdır), öbürü ise "ahlaki ve düşünsel reform" üzerinedir (bu da kültürel öncülük temasıdır).[51] Hegemonyanın bu iki farklı anlamında ısrar etmekteyim, çünkü bana kalırsa, bir yandan Lenin ve resmi Leninizm ve öte yandan Gramsci arasında yapılacak bir kıyaslama, ancak bir yazardan öbürüne geçişte hegemonya kavramının kültürel öncülük uğrağını içerecek şekilde genişlemiş olduğunu anlamamız kaydıyla yararlı bir sonuca varabilir. Ayrıca, "kültürel öncülük" terimiyle Gramsci'nin kastettiğinin, terimin siyasal kullanımındaki *zayıf* anlamının karşıtı olarak, geleneklerin ve kültürün dönüştürülmesine işaret ettiği zaman içerdiği *güçlü* anlamda (tıpkı "reform yapan" ve "reformist" arasındaki farklılık gibi) bir "reform"un gerçekleştirilmesi olduğunu da görmek gerekiyor.

Hegemonya konusunda Lenin'de siyasal öncülük, Gramsci'de ise

---

kileridir" (**Duemila pagine di Gramsci,** c. 1, s. 824); "Proletarya, bir sınıf ittifakları sistemi yaratmada başarılı olduğu ölçüde öncü ve egemen sınıf haline gelebilir." (**Duemila pagine di Gramsci,** c. 1, s. 799). İngilizce çevirisi, Antonio Gramsci, **Selections from Political Writings 1921-26,** çev. ve der. Q. Hoare, Londra 1978, s. 431, 443.

50. **Lettere dal Carcere,** s. 616: "Hegemonya ya da kültürel öncülük uğrağı". Ayrıca "düşünsel ve ahlâki öncülük" (**Il. Risorgimento**, Torino 1949, s. 70; **Prison Notebooks**, s. 59).

51. **Machiavelli**, s. 6-8.

kültürel öncülük anlamının egemen olduğunu söyleyebiliriz; ama bu egemenliğin iki farklı görünüme sahip olduğunu da eklemeliyiz:

1.Devrim süresince kaleme aldığı çalışmalarda Lenin'e göre diktatörlük ve hegemonya birlikte yol alır ve zor faktörü her durumda birincil ve tayin edicidir; oysa Gramsci'ye göre zor faktörü araçsaldır ve bundan dolayı hegemonya uğrağına bağımlıdır.
2. Gramsci'ye göre hegemonyanın ele geçirilmesi iktidarın ele geçirilmesini öncelerken, Lenin'e göre hegemonyanın ele geçirilmesi iktidarın ele geçirilmesine eşlik eder ya da hiç değilse iktidarın ele geçirilmesini izler.[52]

Ne var ki bu farklılıklar önemli ve kendi metinlerine dayanıyor olsa da öze ilişkin değildirler. Her iki farklılık da söz konusu iki teorinin geliştirildikleri tarihsel durumların büyük çeşitliliğiyle açıklanabilir: Lenin'in teorisi mücadele sürecinde, Gramsci'nin teorisi büyük yenilgiden sonraki geri çekilme sürecinde geliştirilmiştir. Kanımca, özsel farklılık başka bir noktada yatmakta: Söz konusu farklılık nicel terimlerle ifade edilebilecek ya da önce ve sonra gibi kronolojik bir farklılık değil, nitel bir farklılıktır. Farklılığın hegemonya ve diktatörlük uğrakları arasındaki ilişkiden kaynaklanmadığını, ama bu ilişkiyi kavrama tarzındaki -tarihsel olarak açıklanabilecek farklılıktan bağımsız olarak- hegemonya kavramının bu iki sistemdeki *kapsamından* (extension) ve bundan ötürü de *işlevinden* kaynaklandığını kastetmekteyim.

Daha önce gördüğümüz gibi, Gramsci'nin hegemonyası, kapsamı bakımından hem siyasal öncülük faktörünü hem de kültürel öncülük faktörünü içerir. Bundan ötürü hegemonya, yalnızca partiyi değil, kültürün geliştirilmesi ve yayılmasıyla bir şekilde ilintisi olan sivil toplumun (terimin Gramsci'deki anlamında) diğer tüm kurumlarını da kapsar.[53] İşlevi bakımından ise hegemonya yalnızca yeni bir devlet

52. Gramsci'nin Risorgimento süresince ılımlıların izledikleri siyasetin başarısını açıkladığı şu iyi bilinen parçalara gönderme yapmaktayım (**Il Risorgimento,** s. 70-2). Lenin, karşıtlarınınkiyle kıyaslandığında komünist kültürün düşük düzeyde olmasından yakındığı On Birinci Parti Kongresi'nde verilen **Siyasal Rapor**'u önemsemektedir: "Eğer fatihlerin yenilgiye uğrattıklarınınkinden daha yüksek bir kültürü varsa kendi kültürlerini dayatırlar; eğer tersi geçerliyse bu dayatma işlemini yenilgiye uğrayanlar fatihler üzerinde uygularlar" (Lenin, **Collected Works,** c. 33, Londra, 1966, s. 262).

aygıtı yaratmaya ve toplumu dönüştürmeye muktedir bir kolektif iradenin biçimlenmesini değil, aynı zamanda yeni bir dünya anlayışını yaymayı da amaçlar. Kısacası, Gramsci'nin hegemonya teorisi yalnızca bir parti ve devlet teorisiyle ya da yeni bir parti ve devlet anlayışıyla bağlantılı değildir ve yalnızca siyasal eğitimi amaçlamaz, aynı zamanda tüm biçimleriyle birlikte bir üstyapısal birincil bir tarihsel güç olarak kavranan yeni ve daha geniş sivil toplum anlayışını içerir.

Bu durum, sivil toplumun Gramsci'nin sistemindeki önemini bir kez daha vurgular. Gramsci'nin saf tahakkümün aşılması konusunda hegemonyada bulduğu işlev, altyapı ile ikincil üstyapısal fenomenler arasındaki aracı faktör olan sivil toplumun seçkin konumunu açığa vurur. Hegemonya, belirli nesnel koşullar ile egemen grubun fiili tahakkümü arasındaki bitişme uğrağıdır: Bu bitişme, sivil toplum *içinde* gerçekleşir. Görmüş olduğumuz gibi, bu bitişme uğrağı, Marx'ta değil, yalnızca Gramsci'de sistem, yani sivil toplum içinde özerk bir yere sahiptir. Böylece, yine aynı şekilde, özerk sivil toplum uzamını işgal edecek şekilde genişletilmiş hegemonya faktörü Lenin'de değil, yalnızca Gramsci'de yeni bir boyut ve daha geniş bir mahiyet kazanır.[54]

---

53. **Lettere dal Carcere,** s. 481'de "bir toplumsal grubun bütün ulusal toplum üzerindeki, kilise, sendikalar, okullar gibi özel denen organizmalar aracılığıyla uygulanan hegemonyası"ndan söz eder.

54. Gramsci'nin hegemonyanın aktif özneleri (aydınlar) sorunuyla uğraşma tarzında ve yeni hegemonyanın mahiyetini kavrama tarzında ("ulusal-popüler" teması), bu yeni boyut ve daha geniş konunun iki tayin edici kanıtını bulabiliriz. Ama, bunların oldukça geniş konular olmalarından ötürü şu iki gözlemle yetineceğim:

1) Gramsci, partinin öncüsü olarak tanımlanması gereken yeni aydın üzerine düşüncelerinde kesinlikle Lenin'den etkilenmiştir. Ancak, Gramsci'nin daimi muhatabı yalnızca Benedetto Croce olsa bile, aydınlar sorunu açısından, 1930'lar civarında, büyük siyasal ve ekonomik kriz sürecince oldukça dramatik bir şekilde başlayan aydınların işlevi tartışmasıyla (Benda, 1927; Mahnheim, 1929; Ortega, 1930) olan bağlantısını gözden kaçıracak olursak Gramsci'nin düşüncesini anlayamayız.

2) İtalya'nın antitarihini yazan muhalif tarihyazımının karakteristik bir konusu olan *"ulusal-popüler"* üzerine düşünürken Gramsci toplumsal devrim sorununu İtalyan devrimi sorunuyla bağlantılandırır. Düşünsel ve ahlaki reform sorunu, Rönesans'tan Risorgimento'ya İtalyan tarihi üzerine düşüncelere eşlik eder ve Gramsci'nin düşünsel ve ahlaki reformlar açısından önde gelen muhatabı Mac-

G. SİVİL TOPLUM VE DEVLETİN SONU

Gramsci'nin sivil toplum kavramının öncelikli bir role sahip olduğu temalarının sonuncusu, devletin sonu temasıdır. Sınıfsal bölünmelerin olmadığı bir toplumda devletin sönerek yok olması (withering away) Lenin'in devrim süresince kaleme aldığı çalışmaların daimi bir temasıdır ve aynı zamanda bu tema ortodoks Marksizm'in ideal sınır çizgisini oluşturur. Yeni devletin katı bir şekilde çoktan kurulmuş olduğu esnada yazılan *Hapishane Defterleri*'nde bu tema yalnızca marjinal olarak ortaya çıkar. Devletin sonundan söz eden ender pasajların çoğunda devletin sonu "siyasal toplumun sivil toplum içerisinde erimesi (reabsorption)" olarak kavranır.[55] Gramsci'nin "düzenlenmiş toplum" dediği devletsiz bir toplum, siyasal toplumun işgal ettiği tüm uzamı bertaraf edinceye kadar sivil toplumun ve bundan dolayı hegemonik güçlerin genişlemesinin sonucu olarak gündeme gelir. Şimdiye kadar var olan devletler sivil toplum ve siyasal toplumun, hegemonya ve hâkimiyetin diyalektik birliğidir. Kendi hegemonyasını, baskı faktörünü gereksiz hale getirecek ölçüde evrensel kılmayı başaracak toplumsal sınıf, düzenlenen bir topluma geçişin koşullarını da yaratmış olacaktır. Hatta, zikredilmiş pasajlardan birinde "düzenlenmiş toplum" sivil toplumun (ve aynı zamanda etik devletin)[56] eşanlamlısı olarak, yani siyasal toplumdan kurtulmuş sivil toplum olarak kullanılır.

Bunu bir *tezat* değil de yalnızca bir *vurgu* farkı olarak düşünsek bile, Lenin'in devraldığı ve yaydığı Marx ve Engels'in teorisinde devletin sönerek yok olmasına yol açan hareket, özünde altyapıya ilişkin (sınıfların kendileri sindirilinceye kadar sınıflar arasındaki antagonizmaların aşılması) bir hareketken, Gramsci'de söz konusu olan,

---

hiavelli'yken, İtalyan tarihi açısından Gioberti'dir (Gramsci'nin kaynakları üzerine araştırmalarda, Gioberti'nin etkisi yalnızca Asor Rosa tarafından vurgulanmıştır.)

55. **Machiavelli,** s, 94, 130; **Prison Notebooks,** s. 253, 261. **Il Materialismo Storico,** s. 75'te yalnızca "siyasal toplumun yok olması" ve "düzenlenmiş bir toplumun doğuşu"ndan söz etmektedir. Farklı bir şekilde **Lettere dal Carcere,** s. 160'ta parti, "sivil-siyasal toplumdan, 'düzenlenen toplum'a geçişin aracı" olarak betimlenmekte, çünkü parti her ikisini de daha sonra alt etmek için zaptetmektedir.

56. **Machiavelli,** s. 132; **Prison Notebooks,** s. 263. (55 ve 56 numaralı notlar, Keane derlemesindeki İngilizce metinde yazılmamıştır. Bu notlar, N. Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", İng. Çev. Carroll Mortera, Chantal Mouffe, der., **Gramsci and Marxist Theory,** Londra; RKP, 1979, 21-47'deki metinden alınarak eklenmiştir.-ç.n.)

ilke olarak üstyapısal bir süreçtir (sivil toplumun evrenselleşinceye kadar genişlemesi). Antitezin iki terimi Marx ve Engels'te *sınıflı* toplum/*sınıfsız* toplumdur; Gramsci'de ise *siyasal toplumun olduğu* sivil toplum/*siyasal toplumun olmadığı* sivil toplum şeklindedir. Sıkça yinelediğim gibi, sivil toplumun altyapı ve üstyapının olumsuz uğrağı arasındaki aracı bir öğe olması gerçeği, devletin sönerek yok olmasına yol açan diyalektik süreç bakımından önemli bir sonuç doğurur: Terimlerin yalnızca iki tane, yani sivil toplum-devlet olduğu durumda, nihai uğrak (yani sınıfsız toplum) diyalektik sürecin üçüncü terimi, yani olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır; terimlerin zaten üç tane olduğu durumda ise, nihai uğrağa, aracı terimin güçlendirilmesiyle varılır. Gramsci'nin *aşma*'dan (ya da sindirme) söz etmeyip *erime*'den söz etmesi anlamlıdır.

Daha önce belirtmiş olduğum gibi, on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında, Sanayi Devrimi hakkındaki ilk düşünceler, tersine çevrilmiş bir toplum ve devlet anlayışına yol açtı. Doğal hukuk felsefecilerinin çalışmalarında devlet teorisinin doğrudan doğruya kötümser ya da iyimser bir doğa durumu anlayışından etkilenmiş olduğu yollu klişeyi hepimiz biliyoruz. Doğa durumunun kötü olduğunu düşünen kimse devleti bir yenilik olarak görür, doğa durumunun temelde iyi olduğunu düşünen kimse ise devleti daha ziyade bir restorasyon olarak görür. Bu yorumsal şema, devlet öncesi toplumu sanayi (burjuva) toplumunda görerek toplum-devlet ilişkisini tersine çeviren on dokuzuncu yüzyıl siyaset yazarlarına da uygulanabilir. Saint-Simon gibi iyimser bir sanayi (burjuva) toplumu anlayışından hareket edenlerin olmasının yanı sıra, Marx gibi kötümser bir anlayıştan hareket edenler de vardır. İyimserler açısından devletin sönerek yok olması, üreticilerden oluşan toplumun gelişmesinin doğal ve barışçıl sonucu olarak gündeme gelecektir; kötümserler açısından ise bunun için mutlak bir tersine çevirme gerekecek ve devletsiz toplum, hakiki ve gerçek bir nitel değişmenin sonucu olacaktır. Saint-Simon'ın evrim şeması askeri bir toplumdan sanayi toplumuna geçişi öngörürken, beri yandan Marx'ın şeması kapitalist (sanayi) toplumdan sosyalist (sanayi) topluma geçişi öngörür.

Gramsci'nin şeması yukarıdakilerin ikincisine dahildir, kuşkusuz. Ama Gramsci'nin şemasında sivil toplum, artık ne doğa durumuyla, ne sanayi toplumuyla ve ne de genel olarak devlet-öncesi toplumla özdeşleştirildiği için, üçüncü bir terim olarak ortaya çıkar; aksine sivil toplum hegemonya uğrağıyla, yani üstyapının iki uğrağından biriyle (zor uğrağının karşıtı olarak rıza uğrağı) özdeşleştirilir. Sivil

toplumun böyle sunulması Gramsci'nin şemasını yukarıda zikredilenlerin birincisine yaklaştırır gibi görünüyor, çünkü birinci şemada devlet, sivil toplumun sönmesinin ardından yok olur, yani aşma sürecinden daha ziyade bir erime sürecinden geçerek yok olur. Gelgelelim, Gramsci'nin sivil topluma atfettiği yeni ve farklı anlam, çok basit yorumlara girişmemizi önlemektedir. Eski doğa durumu-medeni devlet antitezini sivil toplum-devlet antitezine dönüştüren gelenekten kopan Gramsci başka bir büyük tarihsel antitezi, yani kilise (geniş anlamıyla ifade edilecek olursa, modern kilise partidir) ve devlet arasındaki antitezi, sivil toplum-siyasal toplum antitezine dönüştürür. Böylece, Gramsci siyasal toplumun, sivil toplum içinde erimesinden söz ederken, tarihsel sürecin bütününe değil, sonuçta ve son kertede altyapıdaki değişmeler tarafından koşullandırılan üstyapı içinde cereyan eden sürece gönderme yapmayı tasarlamaktadır. Yani siyasal toplumun sivil toplumun içinde erimesinin yanı sıra, aynı zamanda ekonomik yapının dönüştürülmesi de sivil toplumun dönüştürülmesiyle diyalektik olarak bağlantılıdır.

Bu durumda da Gramsci'nin kavramsal sistemini doğru yorumlamak için "sivil toplum"un yalnızca bir antitezin değil, iç içe girmiş ve sadece kısmi olarak örtüşen iki farklı antitezin iki teriminden biri olduğunu anlamak gerekmektedir. Eğer sivil toplumu altyapı-üstyapı antitezine ait bir terim olarak görürsek, devletin sonu, sivil toplum ve siyasal toplumun karşılıklı denge durumunda oldukları üstyapısal uğrağın alt edilmesidir; eğer sivil toplumu üstyapının bir uğrağı olarak görürsek, devletin sonu, siyasal toplumun sivil toplum içinde erimesidir. Burada görünüşteki muğlaklık, Gramsci'nin anladığı anlamda tarihsel blokun gerçek karmaşıklığından ötürüdür. Yani bu muğlaklık, sivil toplumun, karşılıklı bağımlı olarak, ama örtüşmeksizin gerçekleşen iki farklı sürecin kurucu bir uğrağı olması yüzündendir: Altyapıdan üstyapıyı doğru işleyen bir süreç ve üstyapının kendi içinde cereyan eden başka bir süreç. Yani tarihsel blok, üstyapısal alandaki ikiciliğin bertaraf edilmesiyle bu muğlaklığın da çözüme kavuşturulacağı bir blok olacaktır. Gramsci'nin düşüncesinde devletin sonu tam da bu bertaraf etmeden ibarettir.

Çeviren: Mehmet Küçük

III. KARDEŞLERARASI TOPLUMSAL SÖZLEŞME[1]

Carole Pateman

> Oğullar, despotu devirmek için bir komplo kurarlar ve sonunda onun yerine herkes için eşit haklar içeren bir toplumsal sözleşmeyi getirirler... Özgürlük, erkek kardeşler (oğullar) arasındaki eşitlik demektir... Locke, kardeşliğin doğumla değil, seçimle, sözleşmeyle tesis edildiğini ileri sürer... Rousseau, bunun isteğe bağlı olduğun söyleyecektir.
>
> Norman O. Brown, *Love's Body*

On yedinci ve on sekizinci yüzyılların klasik toplumsal sözleşme teorilerinde bulunan sivil toplumun kökenleri hakkındaki hikâyeler defalarca tekrarlanmıştır. Daha yenilerde John Rawls ve izleyicileri,

1. Bu yazının önceki versiyonları 1983'te Adeliade'da yapılan Avustralyalı Kadınlar Felsefe Konferansı'nda ve 1984'te Washington'da Amerikan Siyaset Bilimi Derneği'nin yıllık toplantısında sunulmuştu. Bu tartışmalara katılanlara ve Ross Poole ile Peter Breiner'e önceki taslak üzerine yaptıkları yorumlardan dolayı müteşekkirim. Judith Allen, Moria Gatens ve Elizabeth Gross'la yaptığım feminist sohbetler, düşüncemi bu ve benzeri konularda yoğunlaştırmama yardımcı oldu.

siyasal hakları doğuran sözleşme hikâyesinin yeniden canlanmasını sağladılar. Fakat tüm bu masallar, tartışma ve iddialar bize hikâyenin ancak yarısını anlatıyor. Siyaset teorisyenleri, (en azından potansiyel olarak) herkesi içine alan evrensel bir sivil toplum alanının yaratılması ve liberal devlette veya Rousseau'nun katılımcı siyasal topluluğunda yönetimin sahip olduğu otorite anlamında siyasal hakların kökeni konusunda bize benzer bir tanımlama sunuyor. Fakat bu "köken"e ait bir siyasal hak değil. Masalın, toplumsal sözleşmenin sivil toplumu ataerkil ya da erkek egemen bir düzen olarak kuran bir kardeşlik anlaşması olduğunu açıklayan bölümüne ilişkin bir sessizlik hüküm sürüyor. Bunu açığa çıkarmak için, erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladıkları ataerkil siyasal hakkın doğuşuna dair gizlenmiş hikâyeyi anlatarak başlamak gerekli.

Çoğu toplumsal sözleşme teorisi tartışması, bu masalların devlet otoritesinin neden meşru olduğunu başarılı bir şekilde gösterdiği iddiasını eleştirmeden kabul eder. Fakat toplumsal sözleşmeyi kardeşler arası bir anlaşma olarak kabul etme konusundaki ihmal, başka bir şeydir. Klasik metinlerin açıklamaları arasında ya da güncel Rawlscu tartışmalarda masalın yalnızca yarısı görünür, çünkü modern siyaset teorisi, o kadar ataerkildir ki birçok teorisyen, bu teorinin kökenlerinden biri olan bu boyutu analiz etmeyi aklına bile getirmez. Siyaset teorisyenleri birey hakkında tartışırlar ve uğraştıkları konunun kamusal dünya ile ilişkili olduğunu düşünürler. "Birey", "sivil toplum" ve "kamusal"ın nasıl kadın doğası ve "özel" alana zıt ataerkil kategoriler olarak kurulduğunu araştırmazlar. Kardeşler arası toplumsal sözleşme aracılığıyla yaratılan sivil siyasi gövde, iki çeşit insan gövdesinden ancak biri örnek alınarak oluşturulur.

'Sivil toplumun ataerkil karakteri klasik metinlerde oldukça aşikârdır- eğer feminist bir perspektiften okunurlarsa. Bu makalede bu tarz okumanın sonuçlarından ancak birkaçına ve sözleşme teorilerine ilişkin standart tartışmalardaki en göze batan ihmallere dikkat çekebileceğim.[2] Örneğin, sivil toplum, kamusal toplumdur denir denmesine de genellikle feminist argümanların, "kamusal" ve "özel" ayrımını, sivil toplum tartışmalarında tipik olarak bulunanlardan farklı bir anlamda kullandıklarına dikkat edilmez.

"Sivil toplum"un anlamı, sözleşme hikâyelerine göre ve benim

2. Sözleşme hikâyeleri ve bunların evlilik ve fahişe ile müşterisi arasındaki gibi diğer sözleşmeler için taşıdıkları önem hakkında daha geniş ve ayrıntılı bir feminist okuma için, **The Sexual Contract** kitabıma başvurulabilir. (Cambridge, 1988).

burada kullandığım biçimiyle, modern kamusal -sivil- dünya ile modern, özel veya evlilikle ve aileyle ilgili alan arasındaki, "köken"de yer alan ayrılma ve karşıtlık aracılığıyla kurulur: Bu demektir ki, sözleşme yoluyla yaratılmış olan yeni toplumsal dünyada, eve ilişkin (özel) alanın dışında yer alan her şey kamusaldır ya da "sivil" toplumdur. Feministler, *bu* ayrımla ilgienirler. Oysa, çoğu sivil toplum tartışmalarında, ve "kamusal" düzenlemeleri "özel" girişimin karşısına koyan formülasyonlarda tersine kamusal ile özel arasındaki politik ayrım çizgisinin, toplumsal sözleşme hikâyelerinde kurulduğu biçimiyle, "sivil toplum"un içinde çizildiği varsayılır. Yani, "sivil toplum" Hegel'inkine yakın bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Oysa Hegel, toplumsal sözleşme teorilerinin en büyük eleştiricisidir ve evrensel, kamusal bir devletle piyasa, sınıflar ve özel girişimleri, yani sivil toplumu karşı karşıya koyar.

Tabii Hegel, aile, sivil toplum ve devlet arasında üçlü bir ayrım sunar, fakat aile ile toplumsal hayatın kalan kısmı arasındaki ayrım, sivil toplum tartışmalarında değişmez olarak "unutulur". "Sivil", "kamusal" ve "özel"in anlamlarındaki kayma dikkate alınmaz, zira sivil toplumun "daha en baştan" toplumsal sözleşme aracılığıyla yaratılması, aynı zamanda cinsiyetlerin ayrılması da demek olan ataerkil bir inşa çabasıdır. Siyaset teorisyenleri, masalın bu kısmını teorik bilinçlerinden atarlar -gerçi bu, sivil hayatın ulusal bir temele ihtiyaç duyduğu yolundaki varsayımda örtük olarak vardır- ve böylece liberaller ve feminist olmayan radikaller, benzer bir şekilde sivil toplumun yalnızca liberal algılanışıyla ilgilenirler, bu algılayışta "sivil" hayat, kamusal devlete karşı olarak, "özel" haline gelir.

Sözleşme hikâyesine ilişkin açıklamalarda belki de en göze çarpan yan, özgürlük ve eşitlik o kadar tartışılırken kardeşliğe sarf edilen dikkatin azlığıdır. Bu ihmalin nedenlerinden biri de, çoğu tartışmada sözleşme hikâyesinin Freud'daki versiyonlarında bulunan kardeşlikle ilgili gözlemlerin es geçilmesidir. Kardeşlik sosyalizm için merkezi önem taşır; yakın dönemlerde yapılan bir çalışmanın gösterdiği gibi, 19. ve 20. yy. liberalizmi de büyük ölçüde bireyle topluluğu birbirine bağlayan can alıcı bir bağ olarak kardeşliğe dayanır. Bununla beraber, kardeşlik tartışmaları, "bireyin" kamusal ile özel olan arasındaki ataerkil ayrım yoluyla inşa edilmesine dokunmadıkları gibi, (erkek) "birey" içinde yapılan ayrımın kardeşlik ile akıl arasında bir karşıtlık içermesine de değinmezler. Kardeşlik, klasik liberal sözleşme teorisinin soyut kavramlarından çok li-

berallerin daha sosyolojik bir birey tanımlama çabalarında öne çıkar. Fakat feministler için liberal ya da sosyalist kardeşlik bağlarına bu şekilde alenen başvurulması sadece, görünüşte evrensel olan kategorilerin ataerkil karakterini ortaya koyar ve kadınların ataerkil sivil dünyaya tamamen dahil olup olamayacakları ve bunun nasıl gerçekleşeceği biçimindeki soruna dikkatimizi çeker.

Sözleşme hikâyelerinin feminist bir okuması, bir başka nedenden ötürü de önemlidir. Çağdaş feminist hareket popüler ve akademik dolaşıma, ataerki fikrini, fakat aynı zamanda bunun anlamı ve sonuçlarıyla ilgili bir yığın karışıklığı soktu ve bugünlerde bazı feministler bu kavramdan uzak durmak gerektiğini iddia ediyorlar. Bildiğim kadarıyla, "ataerki"; *kadınların* ezilmelerinin ve egemenlik altına alınmalarının kendine has niteliklerini yakalayabilmek ve ezilmenin diğer biçimlerinden ayırt edebilmek için kullanılan tek terim. Eğer ataerki kavramını tamamen bırakırsak, kadınların ezilmesi ve cinsiyetçi tahakküm sorunu, bireyci teorilerle sınıf teorileri arasında gözden kaybolur. Bu yüzden, temel sorun, toplumumuzun hangi anlamda ataerkil olduğunun söylenebileceğidir.

Ataerki hakkındaki iki popüler feminist iddia, karışıklığı daha da artırıyor. İlki, ataerkinin sözcük anlamı olan babanın egemenliğinin hâlâ geçerli olduğu. Ataerkinin babanın egemenliğinden başka bir anlamı olmadığında ısrar etmek, klasik metinlerin incelenmesinin örneklediği gibi, bizatihi ataerkil bir yorumdur. İkinci iddia, kadınlar üzerinde erkek egemenliğinin değişik tarihi dönemlerde ve değişik kültürlerde farklı biçimler aldığını yadsıyan, ataerkinin tarihdışı ve evrensel olduğu iddiasıdır. Daha kesin olarak, ataerkiyle ilgili her iki iddia da geleneksel bir dünyadan modern bir dünyaya geçişimizin - sözleşme teorilerinin teorik olarak özetledikleri geçiş- ataerkinin geleneksel (babalık merkezli) bir biçimden yeni, *modern* (kardeşlik merkezli) bir biçime dönüşmesini içerdiğini kabul etmez.

Yeni feminist tartışmalara katılanların pek azı klasik anlamda ataerkil politik teorilerin öneminin farkında görünüyorlar: Bu, Sir Robert Filmer ve daha az bilinen yazarların üç yüzyıl önceki ataerkilciliğidir (patriarchalism). Ataerkilciler ile toplumsal sözleşme teorisyenleri arasında sürüp giden savaşı da hesaba katmıyorlar. Zillah Eisentein bunu yapıyor, fakat Jean Elshtain'in ataerkil teoriye ilişkin atıfları sadece, siyasal teorinin ataerkilciliğin yedinci yüzyılın sonunda ölümcül bir yenilgi aldığına dair standart bakış açısını aynen tekrarlıyor.[3] Oysa gerçek hiç de böyle değil; sözleşme teorisyenlerinin

3. Z. Eisenstein, **The Radical Future of Liberal Feminism,** New York 1981, 3. bölüm, fakat Eisenstein savlarını benimkilerden farklı yönlerde geliştiriyor; J.

ataerkilciler üzerinde kazandıkları zaferin anlamı ve sınırlarının anlaşılması, özellikle modern olan bir ataerki tarzının nasıl doğduğunun değerlendirilmesi açısından merkezi öneme sahiptir.

Ataerkil siyasal teorinin, aileyi toplumsal düzenin genel modeli olarak alan ve siyasal toplumun aileden ya da ailelerin bir araya gelmesinden oluştuğunu iddia eden eski, ataerkilciler geleneğiyle pek az ortaklığı vardır. *Siyasal Düşüncede Ataerkilcilik* Schochet, ataerkil teorinin siyasal otorite ve itaatin meşrulaştırılması için formüle edildiğini açıkça vurgular ve yine işaret ettiği gibi, bu teori, aynı zamanda geliştirilen ve ataerkilcilerin en temel varsayımlarına (yarısına) meydan okuyan toplumsal sözleşme teorilerine karşı düzenlenmiştir.[4] Ataerkilcilik özgül bir tarihi ve teorik bağlamda geliştirilmiş ve "yenilgi"ye uğratılmıştır.

Ataerkilcilerle sözleşme teorisyenleri arasındaki çatışmaya ilişkin standart yorum, bu çatışmayı ataerkil kurallara karşı bir savaş olarak değerlendirir ve babaların siyasal hakları ile oğulların doğal özgürlükleri konusunda iki doktrin arasındaki uzlaşmaz çelişkide yoğunlaşır. Ataerkilciler, kralların ve babaların tamamen aynı biçimde yönettiklerini iddia ettiler (kral babaydı ve baba da kral); aile ile politika birbirlerinin benzeriydiler; oğullar, doğal olarak babaların tasarrufundaydı ve siyasal otorite, itaat ve eşitsizlik hiyerarşisi doğaldı. Sözleşme teorisyenleri tüm bu iddiaları reddettiler: Baba egemenliği ve siyasal egemenliğin ayrı olduğunu söylediler; aile ve politika iki değişik ve ayrı ilişki biçimiydi, oğullar eşit ve özgür doğuyorlardı ve kendilerinden önceki yetişkinler ve babaları kadar özgürdüler, siyasal otorite ve yükümlülükler uzlaşmanın ürünüydü, politik özneler, eşit yurttaşlardı.[5] Bu tartışmada ataerkilcilerin yenildiği doğru. Sözleşme teorisyenlerinin teorik varsayımları, geleneksel düzenin ve baba-

---

Elshtain, **Public Man, Private Woman: Woman in Social and Politlcal Thought,** Princeton 1981, 3. bölüm. Daha yeni olarak, L. Nicholson'ın **Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of Family,** New York 1986 kitabına bakılabilir.

4. G. Schochet, **Patriarchalism in Polltical Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth Century England,** Oxford 1975.

5. Bu kısa özet, öncüler arasındaki çelişkinin temel noktalarına ışık tutuyor ve böylece iki tarafın teorisyenlerinin farklılıklarını açıklıyor. Örneğin Hobbes, babanın kurallarıyla siyasal kuralları benzer görür, fakat babalık hakkındaki ataerkil iddiaları reddeder.

kralların dünyasının kapitalist topluma, liberal, temsili yönetime ve modern aileye dönüşümünün asli parçalarıydı.

Bununla beraber, oğulların doğal özgürlüklerini kazandıkları, bir sözleşme yaptıkları ve liberal sivil toplumu ya da Rousseau'nun katılımcı sivil düzenini yarattıkları bu tanıdık versiyon, hikâyenin yalnızca yarısıdır. Bu, metinlerin ataerkini babanın yönetimiyle özdeşleştiren, ataerkil bir biçimde okunmasıdır ve bu nedenle politik hakların gerçek kökenlerinin hikâyesini ihmal eder. Ataerkilciliğin iki boyutu vardır: Babaya dair (baba/oğul) ve erkeğe dair (koca/kadın). Siyasal teorisyenler, teorik tartışmanın sonucunu sözleşme teorisyenleri açısından bir zafer olarak nitelendirebilirler, çünkü ataerkinin politika dışı ya da doğal ve bu nedenle teorik bakımdan önemsiz gibi görünen cinsiyet ve evliliğe ilişkin yönü konusunda sessiz kalırlar. Fakat metinlerin feminist bir okuması, ataerkinin yenilgiden çok uzak olduğunu gösterir. Sözleşme teorisyenleri baba haklarını reddettiler, fakat evliliğe ilişkin ataerkil erkek haklarını tuttular ve aynı zamanda dönüştürdüler.

Bunun nasıl olduğunu görmek için -ve böylece modern ataerkinin bazı özelliklerini açıklamaya doğru zorunlu ilk basamağı çıkmak için- Sir Robert Filmer'ın yazdıklarında örneklenen monarşik babalığın ataerkil hikâyesiyle başlamak gereklidir. Her ne kadar Robert Filmer'ın babası toplumsal sözleşme teorileri tarafından devrilmişse de oğulları paradoksal olarak, baba hakları doktrini tarafından gözlerden saklanan hayati bir miras devralmışlardır.

Filmer'ın amacı, insanların doğal olarak özgür ve eşit olduğunu iddia eden sözleşme teorisyenlerinin korkunç yanlışını göstermekti. Bu iddianın "genel kargaşanın temel dayanağı" olduğunu düşünüyordu.[6] Filmer, tüm yasaların zorunlu olarak bir adamın isteğinin ürünü olduğunu iddia ediyordu. Tüm yönetme hakları, ilk babaya, Âdem'e, bahşedilen kutsal krallık haklarından geliyordu. Bir kere "Âdem'in doğal ve özel hâkimiyetinin tüm iktidar ve mülkiyetin kaynağı [olduğu]" kabul edilince, doğal özgürlük doktrini taraftarlarının bastıkları zemin kaymış oluyordu.[7] Filmer, "Tasarruf hakkı, babalıktan gelir" diye yazar;[8] Âdem'in oğulları Âdem'in "babalık

6. Sir R. Filmer, **Patriarchia and Other Political Works, der.** P. Laslett, Oxford 1949, s. 54.
7. a.g.y., s. 71.
8. a.g.y., s. 188.

hakkı" "baba iktidarı" ya da "babalığın gücü" temelinde politik tabiyet içinde doğdular.[9]

İlk oğlunun doğumunda Âdem ilk monark oldu ve onun politik hakkı, sonra gelen tüm krallara ve babalara geçti. Filmer'a göre babalar ve krallar, babalıktan gelen yetki ile yönetirler ve tüm babalar, ailelerinin monarklarıdır: "Ailenin Babası, yalnızca kendi isteği ile yönetir, başka kural gerekmez."[10] Filmer, hiçbir devletin tiranlık olamayacağını, çünkü kralın arzusunun yasa olduğunu iddia etti. Benzer şekilde, babanın arzusu mutlaktı, Roma hukukuna göre, çocuğunun hayatı ve ölümü üzerinde karar verme gücü bulunan *patria potestas*'ın iradesi keyfiydi. Laslett'e göre Filmer "çocukların bu şekilde cezalandırılmalarını benimsemez", ama bu konuyla ilgili olarak Bodin'in örneklerinden beğeniyle söz eder.[11]

O halde, Filmer'ın siyasal hakların kökenine bakışı çok açık gibi görünüyor: Siyasal hak, babalıktan doğar. Fakat ataerki, klasik formülasyonunda bile sözlük anlamındakinden daha karmaşıktır. Filmer'ın kendisinin de ima ettiği gibi, babalıktan gelen kuvvet ataerkinin yalnızca bir yönüdür. Filmer'ın görünüşte kolay anlaşılan düz cümleleri, ataerkil hakkın dayanaklarını gözlerden saklar. Babalık gücü siyasal hakkın kökeni değildir. Siyasal gücün ortaya çıkışı Âdem'in kocalık ya da cinsiyet hakkına uzanır, babalığına değil. Siyasal tasarruf hakkı Âdem'e baba olmadan *önce* bahşedilmişti. Oğullar, Filmer'ın Hobbes'a iğneli bir dille hatırlattığı gibi, mantar gibi yerden fışkırmazlar. Eğer Âdem baba olacaksa, Havva da anne olmalıdır; o zaman da, Âdem'in Havva'nın bedenine cinsel olarak erişebiliyor olması zorunludur. Diğer bir deyişle, cinsel ya da evlilikten doğan haklar, babalık hakkından *önce gelmek zorundadır*.

Filmer bunu Âdem'in siyasal hakkının ilkin Havva üstünde bir koca olarak kurulduğunu söyleyerek açıklığa kavuşturur. "Tanrı Âdem'e kadın üzerinde hâkimiyet verdi" ve "Tanrı, Âdem'in karısını yönetmesini buyurdu ve Havva'nın arzuları da Âdem'e tabi olacaktı."[12] Ne var ki, cinsel ya da evlilikten doğan haklar Filmer'ın yazdıklarında giderek gözden kaybolur. Filmer, Âdem'in ilk hükmetme ya da siyasal hakkının diğer bir erkek (oğul) üzerinde değil bir kadın

9. a.g.y., s. 71; 57; 194.
10. a.g.y., s. 96.
11. Laslett'in **Patriarchia**'ya yazdığı giriş, s. 28. Filmer "Yalnızca babalarla oğulların olduğu bir yerde hiçbir oğul, babaya kardeşlerinin ölümü hakkında soru soramaz" diye yazar. s. 259.
12. Filmer, s. 241, 283.

üzerinde kurulduğunu açıkladıktan sonra, evlilikten doğan hakkı, babalık iktidarının içine alır. Havva ve istekleri Âdem'e tabidir fakat Filmer "Tüm insan (erkek) türü için hükmetmenin ve tüm iktidarın kaynağı babalıktadır" diye devam eder. Kutsal kitabı anımsayın, Havva, ancak Âdem ve tüm hayvanlar dünyada yerlerini aldıktan sonra yaratılmıştır. Daha da ötesi, yoktan değil, bir anlamda ebeveyni sayılacak Âdem'den yaratılmıştır. Filmer, tüm siyasal hakların kaynağı olarak babalık hakkını kabul edebilir, çünkü ataerkil baba hem anneyi hem babayı yaratma kudretine sahiptir. Ebeveynden biri değildir; ebeveyndir.

Politik babaların ataerkil imgesi, (Locke'un sözleriyle) "kamu yararı için şefkat ve ilgiyle çalışan özenli babalar"dır.[13] Ataerkil hikâye kendi içinde tamamlanmış olan babanın dölleme gücüyle ilgilidir. Onun dölleyici gücü, fiziki hayatı yaratır ve besler; hem de politik hakların yaratıcısı ve sürdürücüsüdür. Filmer, Âdem'in Havva üzerindeki iktidarını kolayca görmezden gelebilmektedir, çünkü bu hikâyede kadınların dölleme ve politika bakımından esamesi okunmaz. Âdem'in "kadın" üzerindeki hâkimiyetinin nedeni Filmer'a göre (bu çok eski bir fikirdir) "erkeğin soyun kurucusu ve devam ettiricisi olması"dır.[14] Kadınlar babanın cinsel ve dölleyici gücünü gösterebilmesine yarayan boş kaplardır yalnızca. Tanrı'nın Âdem'e verdiği ilk politik hak, deyim yerindeyse boş kabı doldurma hakkıdır.

Böylece, kadınların doğal özgürlüklerine ilişkin sorulacak hiçbir soru, düzeltilecek hiçbir yanlış kalmamaktadır. Filmer kadınlara yalnızca oğulların doğal özgürlükleri doktrininin saçmalığını göstermek için başvuruyor. Sözleşme teorisyenlerinin doğal özgürlükle ilgili iddiaları üstün bir gücün olmamasını gerektiriyor. Bunun saçmalığı Filmer'a göre şu tabii sonucundan bellidir zaten. "[O zaman] kadınlar, özellikle bakireler, doğuşlarından itibaren diğerleri kadar doğal özgürlüğe sahip olurlar ve bu nedenle özgürlüklerini kendi rızaları dışında kaybetmemelidirler."[15]

Filmer, kadınların doğal özgürlüğünü sözleşme teorilerinin *reductio ad absurdum*'u olarak sunabilmekteydi, çünkü ataerkilcilerle sözleşme teorisyenleri arasında kadınların itaati konusunda hiçbir fark yoktu. Sözleşme teorisyenlerinin amacı teorik babalarını öl-

13. John Locke, **Two Treatises, of Government, der**. P. Laslett, ikinci basım, Cambridge 1967, c. 2, s. 110.
14. Filmer, s. 245.
15. a.g.y., s. 287.

dürmekti, erkeklerin ve kocaların cinsel haklarını ortadan kaldırmak değil. İki taraf da ilk olarak kadınların (karıların) oğulların tersine erkeklere (kocalara) itaat etmek üzere doğduklarında ve öyle kaldıklarında ve ikinci olarak da erkeklerin kadınlar üzerindeki haklarının politik olmadığında mutabıktılar. Örneğin Locke, Filmer'ın kadın eşin itaatinin "doğal temelleri olduğu" görüşüne katılıyordu. Koca doğal olarak "muktedir ve güçlü olan"dı, bu nedenle karısını yönetmeliydi.[16] Eşitsizlik ve tahakküm içeren yozlaşmış bir sivil toplum yaratan sahte liberal toplumsal sözleşmeyi hiddetle eleştiren Rousseau şunları da söyleyebiliyordu: "Kadınlar ya bir erkeğe ya da erkeklerin yargılarına itaat etmek zorundadır ve kendilerini bu yargıların üzerine çıkarmalarına asla izin verilmez. Bir kadın eş olduğunda, kocasını tüm hayatın efendisi olarak kabul eder."[17]

Sözleşme teorisyenlerinin "zaferi", baba iktidarının siyasal iktidardan ayrılmasına bağlıydı, böylece, Filmer gibi onlar da cinsel olanı babanın yönetimine -yani siyasal yönetime- dahil etmiyorlardı. Bunun yerine toplumsal sözleşme hikâyesi cinsel ya da evlilikten doğan hakkın *doğal* olduğunu söyleyerek, esas politik hakkı saklı tutuyordu. Erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetinin cinslerin doğaları gereği olduğuna inanıldı; Rousseau, *Emile*'in V. kitabında bu iddiayı ayrıntılı bir biçimde dile getirir. Locke'un, Filmer'la cinsel ataerkil hakkın *meşruiyetine* ilişkin bir tartışması yoktur; daha çok, bu hakkın politik olmadığında ısrar eder. Havva'nın bağımlılığı,

> "Her eşin kocasına borçlu olduğu boyun eğmeden başka bir şey olamaz... Âdem(inki) yalnızca evlilikten gelen bir güç olabilir, politik değil; her kocanın ailesinin işlerini düzenlemek, oradaki malların ve toprağın maliki olarak, tüm ortak işlerinde kendi iradesini karısınınkinden öne geçirmek konusunda sahip olduğu güç."[18]

On yedinci yüzyıldaki bu tartışmanın her iki tarafı da çağdaş siyaset teorisyenlerinin tersine, doğal özgürlük ve eşitlik düşüncesinin *tüm* güç ve bağımlılık ilişkileri için yıkıcı içerimleri olduğunun farkındaydılar. Ataerkilciler bu doktrinin, kocanın karısı üzerindeki gücünü haklı çıkarırken yarattığı problemlerin, sözleşme teorisyenlerinin dağınık kafalarının icatları olarak görülecek kadar

16. Locke, I. Kitap, s. 47; c. 2, 82.
17. Jean Jacques Rousseau, **Emile, or On Education,** Çev. A. Bloom, New York 1979, s. 370-404.
18. Locke, I. Kitap, s. 48.

saçma olduğunu iddia ediyorlardı. Fakat sözleşme teorisyenleri evlilikten doğan ataerkiyle yetindiyseler de baba haklarına saldırırken kullandıkları bireyci dil, onların (Sir Robert Filmer'ın iddia ettiği gibi) sonuçta pek çok devrimci harekete, bu arada feminist harekete de açık kapı bıraktıkları anlamına geliyordu. Kadınlar, neredeyse hemen "bireycilik" ile kadınların boyun eğmek için doğduğunda ve bu boğun eğişin doğal ve politikayla ilgisi olmayan bir şey olduğunda ısrar eden "evrenselcilik" arasındaki çelişkiyi fark edeceklerdi. Örneğin on yedinci yüzyılın sonunda Mary Astell, "Bütün erkekler özgür doğuyorlarsa nasıl olur da bütün kadınlar köle doğarlar?" diye soruyordu.[19]

Sözleşme teorisyenlerinin zorluğu, öncüllerinin veri alınması halinde bu soruya cevap vermelerinin imkânsız olmasıydı. Mantıken özgür ve eşit kadın bireyin evlilikte kendini diğer bir özgür ve eşit (erkek) bireye tabi kılmasının hiçbir nedeni yoktu. Bununla beraber, bu güçlüğün üstesinden kolayca gelindi. Siyaset teorisyenleri ister liberal ister sosyalist olsunlar, erkek haklarını teorilerine içselleştirdiler ve ataerkil iktidarın kökenleri hikâyesini "unuttular". Doğal boyun eğmeye baba iktidarı açısından bakılıyordu ve üç yüzyıllık feminist eleştiri -gerek siyaset teorisi kitaplarında asla ismi görünmeyen kadınlar tarafından, gerek ortaklaşmacı ya da ütopik sosyalistler ya da John Stuart Mill gibi aslında gayet sağduyulu olan bir filozof tarafından yazılmış olsun- bastırıldı ve görmezden gelindi.

Toplumsal sözleşme teorisinin itibar kazanması ve sivil toplumun gelişmesinin aynı zamanda ataerkilcilik için de bir yenilgi demek olduğu yolundaki standart görüş, sivil siyasal topluluğun kuruluşuyla ilgili bazı hayati soruların hiçbir zaman sorulmamış olduğu anlamına geliyordu. Toplumsal sözleşmeyle ilgili olarak belli oranda ilgi çeken bir sorun, anlaşmayı kimin yaptığına dair soruydu. Pek çok yorumcu, hiç sorgulamadan mukaveleyi "bireylerin" mühürlediğini söylemektedir, fakat örneğin Schochet, on yedinci yüzyılda toplumsal sözleşme yapanların ailelerin babaları olarak kabul edilebildiğini belirtir.

Bu konuları feminist bir açıdan düşünmeye ilk başladığımda toplumsal sözleşmenin ataerkil bir sözleşme olduğunu düşünmüştüm

19. Mary Astell, **Some Reflections Upon Marriage,** New York 1970, s. 107 (1730 baskısından; ilk baskı 1700). Evlilik sözleşmesi ile toplumsal sözleşme ve kocaların iktidarı ile kralların iktidarı arasında kurulan benzeşimler hakkında bkz. M. Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought", **Western Political Quarterly,** c. 32, No. 1 1979, s. 79-91.

çünkü bu anlaşmayı ailelerini de bağlayacak şekilde babalar yapıyordu. Genellikle herhangi biri ya da herkes anlamında kullanılan evrensel bir kategori olarak "bireyler" toplumsal sözleşme yapmaz. Kadınlar bunun bir parçası değildir: Doğal özneler olarak, gereken kapasite ve yeteneklerden yoksundurlar. Masalların "bireyler"i erkeklerdir, fakat onlar baba olarak davranmazlar. Ne de olsa bu masallar babanın politik iktidarının yenilgisini anlatırlar. Erkeklerin baba olarak siyasal bir yeri yoktur artık. Fakat babalar, aynı zamanda kocalardır -Locke'un arkadaşı Tyrrell, karıların "kocaları tarafından sınırlandırıldığını" yazmıştı-[20] ve bir diğer bakış açısından, toplumsal sözleşmeye katılanlar oğullar ya da erkek kardeşlerdir. Sözleşme, erkek kardeşler ya da bir *kardeşlik* tarafından yapılır. Kardeşliğin tarihsel olarak ortaya eşitlik ve özgürlükle aynı zamanda çıkması tesadüf değildir; tam da kastettiği şey, yani erkekler arasındaki kardeşlik (brotherhood) olması da.

"Ataerki"nin bu kadar sık sözlük anlamıyla yorumlanması gibi "kardeşlik" de, sözlük anlamının bugünle hiç ilgisi yokmuş ve devrimci slogan "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" tartışılmaz biçimde yalnızca kardeşlik bağlarıyla bağlı erkeklere değil, hepimize uygulanıyormuş gibi değerlendirilir. Bernard Crick, "Kardeşlik ve özgürlük insanlığın en büyük düşüdür" demesine rağmen, kardeşliğin göreli olarak az analiz edildiğini belirtir.[21] Kardeşlikten söz edilirken, genellikle cemaatin bir ifadesi olarak sunulur, "kökeninde, toplumsal işbirliğinin belli bir çeşidi... bir çeşitler topluluğu arasındaki karşılıklı yardım ve dayanışmayı en üst düzeye çıkaracak bir ilişki"[22] gibi görülür. Ya da Crick'in sosyalist dostlarına seslenirken iddia ettiği gibi,

> sadelikle, gösterişten uzak olmakla, dostluk, yardımseverlik, nezaket ve açıklıkla, bireyler arasında gündelik hayatın yasaklardan uzak ol-

20. Aktaran Schochet, **Patriarchalism in Political Thought,** s. 202; özgürlük, eşitlik ve toplumsal sözleşme hakkında bir tartışma da benim **The Problem of Political Obligation** kitabımda bulunabilir. 2. basım, Oxford ve Berkeley 1985.
21. B. Crick, **In Defence of Politics,** ikinci basım, Harmondsworth 1982, s. 228.
22. E. Hobsbawm, "The Idea of Fraternity", **New Society,** Kasım 1975, aktaran M. Taylor, **Community, Anarchy and Liberty,** Cambridge 1982 s. 31.
23. Crick, **In Defence of Politics,** s. 233. Crick sayfa 230'da "kardeşlik"le ifade

masıyla ve kamu yararı için hep birlikte çalışma istekliliği ile birlikte giden bir ahlak ve toplumsal pratiktir.[23]

"Kardeşlik"in toplumsal bağlar üzerine konuşmanın bir yolundan fazla bir şey olmadığı biçimindeki genel kabul, ataerkil anlayışların politik teori ve pratiğimizi nasıl derinden etkilediğini gösterir. Feministler, sosyalist dayanışma ve cemaatin, kadınların yoldaşların yardımcılarından biraz daha fazla anlam taşıdıkları ve kadınların siyasi taleplerinin devrim sonrasını beklemesi gerektiği anlamına geldiği değerlendirmesini uzun zamandır yapıyorlar, fakat kadınların taleplerini ifade edecekleri dili bulmakta karşılaştıkları problemler Simon de Beauvoir'ın *The Second Sex*'inin son sözlerinde gösteriliyor: "Erkekler ve kadınlar, kardeşliklerini (brotherhood) su götürmez bir şekilde ispatlamalıdırlar."[24]

Toplumsal sözleşmenin bireyler, babalar ya da kocalar arasında yapılan bir anlaşma değil fakat erkek kardeşler arasında bir anlaşma olduğu toplumsal sözleşme masalının Freud versiyonunda daha net gözükmektedir. Freud'un asli babanın oğulları tarafından öldürülmesi hakkında söyledikleri genellikle toplumsal sözleşme tartışmalarında dikkate alınmaz. Yine de Brown, "Kitapların savaşı, Freud'un asli suçunu yeniden canlandırır" der.[25] Ve Rieff, Freud'un baba katli mitine,

---

etmeye çalıştığım şey yerine "kızkardeşlik"i daha belirgin bir kavram olarak öneriyor. Kardeşlik ile "saldırgan erkek kardeşler" ve erkek adam "klişeleri" arasındaki ilişkiye dikkat çekmesine rağmen, eski "kardeşlik" sözünü cinsiyetinden arındırmak, hatta feminize etmenin, çoğu dili yeniden yazmaktan daha iyi olduğunu iddia ediyor. Fakat gözden kaçırdığı bir nokta var, dil, toplumumuzun ataerkil yapısını ifade eden ve bu yapının bir parçası olan bir şeydir. ("Dil bir hayat biçimidir").

24. Simone de Beauvoir, **The Second Sex,** çev. H. M. Parshely, New York 1953, s. 732. (**Kadın I-II-III,** çev. B. Onaran, Payel Y., 1986) Fakat tabii ki Beauvoir'ın örgütlü bir feminist hareketin desteği olmadan yazdığını unutmamalıyız. Bugün feministler dile büyük bir dikkat harcıyorlar ve pratikte kardeşliğin çalışan sınıfı ve işçi hareketini nasıl biçimlendirdiğine ve böylece işçinin bir erkek ve "erkek hareketi"nin üyesi olarak tanımlanmadığına ilişkin ilginç açıklamalar yapıyorlar; bu konuda özellikle C. Cockburn, **Brothers: Male Dominance and Technological Change,** Londra 1983 ve B. Campbell, **The Road to Wigan Pier Revisited: Poverty and Politics in the 80's**, Londra 1984'e bakılabilir. (Erkek hareketi terimi, Beatrix Campbell'in).

25. N. O. Brown, **Love's Body,** New York 1966, s. 4. Peter Breiner'e, dikkatimi Brown'ın **Love's Body**'deki yorumlarına çektiği için müteşekkirim. Ataerki konusundaki içerimleri tam olarak belirlenmemekle birlikte, benzer bir yaklaşım M. Hulliung, "Patriarchalism and Its Early Enemies", **Political Theory,** no. 2, 1974, s. 410-19'da bulunabilir. Hulliung (s. 416) baba katlinin "aynı şekilde demokratik

toplumsal sözleşmenin bir versiyonu olarak bakar; Hobbes, Locke ya da Rousseau'nun teorileriyle aynı gelenekten geldiğini düşünür.[26] Bir yorumun çok da iyi bir gerekçesi vardır: *Musa ve Tektanrıcılık*'ta Freud, korkunç eylemlerinden sonra biraderlerin yaptığı anlaşmadan "bir çeşit toplumsal sözleşme" olarak bahseder.[27]

Fakat buna Freud'un mitinin toplumun kökenleriyle ilgili olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Freud baba katlinin insan toplumu anlamındaki "medeniyet"in öncüsü olduğunu iddia eder -ve bu feministler arasında çok etkili olmuş olan Juliet Mitchell'ın *Psychoanalysis and Feminism*'inde itibari değeriyle alınır. Bununla beraber, bazen klasik toplumsal sözleşme teorisyenleri de aynı biçimde okunurlar; "doğal durum"dan çıkış, doğadan ya da yabanıllıktan ilk insan toplumu düzenine geçiş gibi görülebilir. İki durumda da medenileşme ya da sivil toplumu, toplumun kendisiyle özdeşleştirmek için bir neden yoktur. Erkek kardeşler tarafından oluşturulan yasa biçimleri irdelendiğinde köken hakkındaki hikâyelerin kültürel ve tarihsel bakımdan özgül bir toplumsal hayat biçiminin kökenine dair olduğu açıkça görülür. "Sivil toplum" ile "medeniyet" arasındaki yakın bağlantı, medeniyet teriminin ancak on sekizinci yüzyılın sonuna doğru "Avrupa tarihinin belli bir basamağını, kimi durumlarda da son ya da nihai basamağını anlatmak üzere" genel kullanıma girmiş olmasında da görülür.[28] "Medeniyet", "modernlik duygusunu, ulaşılmış bir incelik ve düzen durumunu" ifade ediyordu.[29]

Freud yorumunda Mitchell, "babanın yasası"nın babanın katlinden sonra kurulduğunu iddia eder. Tersine: Babanın yasası, tek baba-kralın mutlak yönetimi, onun öldürülmesinden önce hâkimiyet kurar. Sözleşmeyle ilgili temel nokta, babanın ölümünden sonra cereyan etmesi ve onun keyfi hakkını yürürlükten kaldırmasıdır. Bunun yerine kardeşler (oğullar) korkunç eylemlerinden duydukları pişmanlık, sevgi ve nefret ve ileride aynı eylemin tekrarlanmasından ka-

---

ideallerden yana bir ahlaki dram haline dönüştürülmesi" için hiçbir neden olmadığını ve "katillerin birbirlerinin kardeşi", kardeşlerin de eşit olduklarını belirtiyor.

26. P. Rieff, **Freud: The Mind of the Moralist**, Londra, bölüm 7.

27. Sigmund Freud, **Moses and Monotheism**, çev. K. Jones, New York 1939, s.104 (**Hz. Musa ve Tektanrıcılık**, çev. K. Şipal, Bağlam Y., 1987).

28. S. Rothblatt, **Tradition and Change in English Liberal Education,** Londra 1976, s. 18.

29. R. Williams, **Keywords: A Vocabulary of Culture and Society,** gözden geç. basım, New York 1985, s. 58. Ross Poole'a dikkatimi "medeniyet"in ortaya çıkışına çektiği için müteşekkirim.

çınma arzusu gibi duygularla bir an önce kendi yasalarını yaparlar. Adaleti, "ilk hakkı" ya da "yasa"yı,[30] sivil toplumu kurarlar. Babanın keyfi iradesi ya da yasası, kardeşlerin ortak eylemiyle ortadan kaldırılır, yerine karşılıklı sınırlamalar getirilir. Freud'un "onları daha güçlü yapacak örgütlenmeyi kurtardığından" söz ettiği eşitlik kurulur.[31] Özgür ve eşit erkek kardeşler arasındaki bir sözleşme "babanın yasası"nın yerine herkesi eşit biçimde bağlayan kamusal kuralları geçirir. Locke'un açıkladığı gibi tek adamın (babanın) yönetimi, tarafsız, kişisel olmayan ve birbirleri ve yasa karşısında özgür eşitler olarak, kardeş olarak duran bir erkekler topluluğu tarafından yürürlüğe konan bir kurallar bütünü sunan sivil toplumla uyuşamaz.

Bu noktada sözleşme yapanların kardeş olsalar bile, sözleşme yapıldıktan sonra kardeşliklerinin sona ereceği itirazı yapılabilir. Sözleşme yaparken kendilerini eşit, sivil "bireyler" olarak kurarlar ve aile ve kardeşlik bağlarını keserler. Babanın geleneksel ataerki ile modern ataerki arasındaki temel ayrım, tam da modern versiyonun ailevi alandan ayrı ve ona karşıt biçimde yaratılmasındadır.

Bununla birlikte, bu demek değildir ki, anlam yüklenen tüm bağlar böylece terk edildi ve "kardeşlik" terimi fırlatılıp atıldı. Brown, özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlüsü arasında "içsel bir çelişki" olduğunu iddia eder: "Baba olmadan oğullar ve kardeşler olamaz."[32] Yine de kardeşliğin bugünkü tarifleri, kavramın kan bağlarından daha fazlasını içerdiğini açıklamaktadır. "Bireyler", kardeş olmasalar bile (bir babanın ya da soyun evlatları olmasalar bile), kardeşliğin -"cemaat"in- bir parçası olabilirler. Baba ölmüştür ve sivil topluma katılanlar kan bağlarını arkalarında bırakırlar, fakat sivil bireyler olarak onlar hâlâ bir bağı paylaşmaktadırlar: *Erkeklik* bağları.

Freud'un babanın öldürülmesi hikâyesi önemlidir, çünkü klasik teorik cinayet öykülerinin gizlediği bir şeyi açığa çıkarır: Kardeşleri ortak eyleme iten şey, onların doğal özgürlük iddiaları ya da kendilerini yönetme hakları değildir; *kadınlara sahip olmak için bir yol bulmaktır.* Klasik teorisyenlerin "doğal durum"unda aile zaten vardır ve erkeğin evlilikten doğan hakkı doğal bir hak sayılır.[33] Freud'un asli babası, *patria potestas,* tüm kadınları kendi tebaası olarak tutar.

30. Freud, **Civilization and its Discontents,** New York, s. 53.
31. Freud, **Totem and Taboo,** çev. A. Brill, New York, s. 186. (*Totem ve Tabu*, çev. N. Berkes, Remzi K., 1971).
32. Brown, **Love's Body** s. 5.
33. Hobbes yine istisnadır. Onun radikal bireyci doğal devletinde aileler yok; kadınlar da erkekler kadar güçlü. Yine de sivil toplumda kadınların her zaman ko-

Babanın öldürülmesi onun siyasi hakkını ortadan kaldırdığı gibi, onun *münhasır* cinsel hakkını da bertaraf eder. Biraderler, babanın ataerkil erkek hakkını devralırlar ve kadınları kendi aralarında paylaşırlar. Hiçbir erkek bir daha asli baba olamaz, fakat tüm erkeklere, kadınlara (devletin yasaları önündeki eşitliklerini karşılaştırın) eşit ölçüde hâkim olma imkânını veren kurallar koymakla bir zamanlar babanın ayrıcalığı olan kadınlara hükmetmeye yönelik "kökendeki" siyasi hakkı kullanırlar.

Freud, biraderlerin "tutkuyla arzulanan anneler ve kız kardeşlerden feragat ettiklerini" yazar.[34] Bu yanıltıcıdır. Kardeşlik kadınlardan vazgeçmez, fakat her biri kendini babanın yerine koyma arzusunu bırakır. Kardeşler arası toplumsal sözleşmenin bir parçası olarak erkek kardeşler, Freud'un dışarıdan evlenme ya da kan bağı dediği yasayı oluşturdular. Tarihsel olarak özgül terimlerle, erkek kardeşler evlilik yasasında ve ailede modern bir sistem yarattılar ve evlilikten doğan haklara ve cinsel haklara ilişkin olarak modern bir düzen kurdular. Sivil toplumun "doğal temeli" kardeşler arası toplumsal sözleşmeyle var edildi.

"Babaya ait olan"ın siyasi yönetimden, ailenin kamusal alandan ayrılması, kadının erkeğe boyun eğmesini sağlayarak ondan ayrılması da demektir. Erkek kardeşler kendi yasalarını ve cinsel ve evlilikteki hâkimiyetlerinin kendi biçimlerini oluşturur. Kardeşler arası toplumsal sözleşme, yeni, modern bir ataerkil düzen yaratır. Bu düzen, ikiye ayrılmış olarak sunulur: Sivil toplum ya da özgürlük, eşitlik, bireycilik, akıl, sözleşme ve tarafsız yasaların evrensel alanı -erkeğin ya da "bireylerin" alanı ile kısmiliğin, doğal itaatin, kan bağlarının, duygu, aşk ve cinsel tutkunun özel dünyası- tabii ki yine erkeklerin yönettiği kadınların dünyası.

Kısaca, sözleşme, ataerkil sivil toplumu ve erkeklerin kadınlar üzerindeki modern tayin edici yönetimini kurar. Tayin etmek ve sözleşme genellikle karşı kutuplar gibi görülür fakat toplumsal sözleşme cinsel bakımdan hem biçim olarak (erkek kardeşler tarafından yapılır) hem de içerik olarak (ataerkil bir kardeşlik hakkı tesis edilir) tayin edicidir. Sivil bireyler kardeşlik bağlarıyla bağlıdırlar, çünkü *erkekler* olarak, sözleşmeyi onaylamakla ortak bir çıkarı paylaşırlar: Bu sözleşme onların ataerkil erkeklik haklarını meşrulaştırır ve ka-

calarına boyun eğmelerine yol açacak evlilik sözleşmesine gireceklerini varsayar.

34. Freud, **Moses and Monotheism,** s. 153.

dınların itaatinden maddi ve psikolojik fayda sağlamalarına izin verir.

Sözleşme masallarının yarattığı önemli bir soru, kadınların boyun eğmesini sağlayan "doğadaki temel"in ne olduğunun tanımlanmasıdır. Locke bize erkeğin (kocanın) kuvvetinin ve yeteneklerinin, karısının boyun eğmesinin doğal temeli olduğunu anlatır: Bu ataerkil liberalizm tarafından özümsenmesine rağmen, aynı zamanda liberal feminizmin yolunu da açan bir görüştür. Feministler kuvvet savını uzun zaman önce eleştirmeye başladılar[35] ve bu iddianın bugün de duyulmasına rağmen, erkeklerin siyasal haklarının ölçütü olarak kuvvet üzerinde giderek daha az duruluyor. Çağdaş liberal feministler, Mary Astell ve Mary Wollstonecraft gibi daha önceki yazarları izliyorlar ve doğal bir olgu olarak değil, yetersiz eğitimin, bilinçli bir toplumsal tertibin ürünü olarak kadının kapasitesi ve yeteneklerinin daha az olduğunu ileri sürüyorlar.

Liberal feministlerin savlarındaki güçlük, kadınlarla erkeklerin "ayrı dünyalarda" bulunmaya devam ederken eğitimin eşit olmasının mümkün olmamasıdır, üstelik özel aile ile kamusal sivil toplum arasındaki ataerkil ayrım liberalizmin merkezi yapısal bir ilkesidir. Bunun da ötesinde, problem liberal perspektifin ortaya koyduğundan çok daha derinlere gidiyor. Liberal feminizm, esas politik sorunun kadınların erkeklerin kapasitesine sahip olduğunun ve erkeklerin yaptıklarını yapabileceklerinin gösterilmesi olduğunu zannediyor. Buna rağmen, kadınların erkeklerde olmayan doğal bir yeteneğe, doğurma gücüne sahip olmalarının hiçbir politik anlamı olmadığı da kabul ediliyor.

Şimdi, bunun kadınların boyun eğişinin hiçbir "doğal temeli"ni sunmadığı, çünkü doğumun (çocuk yetiştirmeden farklı olarak) sivil varlıkların kapasitesini geliştirmekle ilgisiz olduğu iddia edilebilir. Bu savdaki güçlük de yine, ataerkil siyasi hakkın "kökeni" masalının

35. Örneğin Mary Astell, müstehzi bir şekilde (**Reflections Upon Marriage**, s. 86) "Sağlam kafa sağlam vücutta bulunuyorsa, o zaman filozofların hâlâ danışılacak kimseler olarak düşünülmesi ve en dayanıklı hamalın en bilge adam olmaması acayip yanlışlıklardır" der. **Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery** New York 1970, ilk basım 1825, s. 120'de William Thompson, "Eğer güç mutluluğun önemli nedeni ise, erkeğin bilgisi ve yetenekleri, atların, fillerin ve diğer güçlü hayvanların zevk veren duygularına eklensin. Eğer güç mutluluğun adı ise, seçmen olmak için gereken okuma-yazma bilmek gibi nitelikler kaldırılsın, politik haklar için daha basit bir ölçüt koyalım: Hem erkekler hem de kadınlar için 300 kilo ağırlığı kaldırabilmek" diye yazar.

ve böylece ataerkil sivil toplum için doğumun taşıdığı önemin ihmal edilmesidir. Doğurma yeteneği, hem fiili hem de mecazi olarak ataerkil teoride merkezi önem taşır.

Filmer'ın savı, Âdem'in Havva'ya egemen olma hakkının, baba olma hakkı olduğunu gösterir: Havva'nın bedeni üzerinde cinsel hâkimiyet kurma ve onu çocuk doğurmaya zorlama hakkı. Havva'nın doğurucu, yaratıcı gücü böylece *erkeklerce* reddedilir ve *siyasi doğum* bahsetme, yeni siyasi düzenin "yaratıcıları" olma yeteneği sahiplenilir. Âdem ve kardeşler arası toplumsal sözleşmeye katılanlar, şaşırtıcı bir ataerkil yetenek kazanırlar ve siyasi neslin "esas taşıyıcıları" haline gelirler. Bunun da ötesinde, ataerkil savda doğum, kadının sivil toplumdan dışlanması zorunluluğunun nedeni olarak simgeleştirilir ve özetlenir.[36]

Rousseau ve Freud'un anlattığı hikâyelerde bazı bulanık derinlikler açıklığa kavuşur. Kadınlar, bedensel doğalarını aşıp sivil toplumun parçası olan "birey"ler haline gelmeyi ve sivil toplumun evrensel yasalarının destekçisi olmayı başaramazlar, derler. Kadın bedeni, denetlenemez doğal süreçlere ve tutkulara boyun eğer; kadını, sivil topluma uygun şekilde eğitilebilir olmak için gereken akıldan ve ahlaki karakterden yoksun bırakır. (Bir başka makalede, kadınların bu şekilde algılanmasının ve bunun sonucu olarak sivil hayata sürekli bir tehdit yönelttiğimiz şeklindeki görüşü irdelemeye başlamıştım.)[37]

Rousseau'nun çözümü, cinslerin birbirinden, ev içi hayatta bile mümkün olduğu kadar ayrılmasıdır. *Emile*'de Rousseau, eğiticinin tek bir doğrudan emir vermesine izin verir: Emile'in Sophie'den uzunca bir süre uzak kalması ve onun bedenine kocası olarak sahip olmadan önce siyaset ve vatandaşlık hakkında bir şeyler öğrenmesi için. Freud hiçbir çözüm önermez fakat açıkça "başlangıç"tan itibaren, -kadınların sözkonusu olduğu ve Oedipus kompleksini tekrar tekrar üreten ilk baba katlinden beri- kadınların sivil topluma karşı "düşmanlık güttüklerini" ifade eder.[38] Ya da Mitchell'ın Freud yorumundaki gibi kadın, "yasanın 'dokunuşuna' mazhar olamaz, ona boyun eğmek zorunda oluşu, kadını yasaya karşıt hale getirmiş olmalıdır."[39]

36. Bu, niçin bir "doğum felsefesine" sahip olmadığımızı açıklamaya yardım eder; M. O'Brien, **The Politics of Reproduction,** Londra 1981, özellikle 1. bölüm.
37. C. Pateman, "'The Disorder of Women': Women, Love and the Sense of Justice", **Ethics,** No. 91. 1980 s. 20-34.
38. Freud, **Civilization and its Discontents,** s. 56.
39. J. Mitchell, **Psychoanalysis and Feminism,** Harmondsworth 1975, s. 405.

Kadınlar iki anlamda kardeşler arası toplumsal sözleşmenin ve onun sivil yasalarının dışında ve ona "karşıdırlar". İlkin, "başlangıçtan itibaren" ve zorunlu olarak, erkek kardeşlerin ataerkil cinsel hakların mirasçısı olmalarını ve kadınların bedenleri ve doğurma yetenekleri üzerinde hak iddia etmelerini meşrulaştıran anlaşmanın dışında bırakılmışlardır. İkincisi, medeni hukuk, kadınlarda noksan olan her şeyi içine alır. Medeni hukuk, sözleşmeye katılanların etkileşimlerini ve arzularını hepsine eşitçe uygulanabilen bir yasa aracılığıyla kısıtlamalarının, hepsinin lehine ve rasyonel olduğu konusundaki, üzerinde birleşilmiş bir anlaşmadan doğar. Kadınların tutkuları, onları bu tür üzerinde birleşilmiş anlaşmalar yapma ya da yapılmışsa gereğini yerine getirme yeteneğinden yoksun bırakır. Diğer bir deyişle, kadınların erkeklerin hâkimiyeti altında olmasının "doğal bir temeli" olduğu yolundaki ataerkil iddia, kadınların bedenlerinin erkeklerin akılları tarafından yönetilmeleri gerektiği iddiasıdır. Sivil toplumun aile alanından ayrılması, aynı zamanda erkek aklının kadın bedeninden ayrılmasıdır da.

Feminist araştırmacılar, bugün siyasi hayatın, eski zamanlardan beri nasıl gündelik zorunluluklar dünyasıyla, beden, cinsel tutkular ve doğumla karşıtlık içinde kavramsallaştırıldığını gösteriyorlar: Kısacası, kadınlarla ve kadınların simgeledikleri düzensizlikler ve yaratıcılıkla karşıtlık içinde.[40] Filmer'ın klasik ataerkilciliğinde baba, hem anne hem babadır ve politik hakları babalığı yoluyla yaratır, fakat Filmer'ın yorumu, siyasi hayatın yaratılmasının erkeksi bir doğurma eylemi, yalnızca kadınların sahip olduğu doğurma yeteneğine erkeklerin verdiği cevap olarak görüldüğü uzun Batı geleneğinin yalnızca bir versiyonudur.

Kardeşler arası toplumsal sözleşme, bu ataerkil geleneğin özellikle modern olan bir yerden formülasyonudur. Baba ölmüştür, fakat biraderler kadınlara mahsus bir yeteneği, yeni bir siyasi hayat ve siyasi hak yaratma yeteneğini sahiplenirler. Toplumsal sözleşme, sivil toplumun ve aynı zamanda gerçek doğumun ve kadınların düzensizliğinin (özel) alanından kopmasının başlangıç ya da doğum noktasıdır. Erkek kardeşler, suni bir gövdeye, sivil toplumun siyasi

40. Örneğin N. Hartsock, **Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism,** Boston, MA 1983, 8. bölüm; O'Brien, **The Politics of Reproduction,** 3. ve 4. bölümler; Elshtain, **Public Man, Private Woman,** 1. bölüm; H. Pitkin, **Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli,** Berkeley, CA 1984'e bırakılabilir.

gövdesine (siyasi topluluğa)* hayat verirler; Hobbes'un "ulus dediğimiz yapay insan"ını ya da Roussea'nun "yapay ve ortak kişi"sini ya da Locke'un "siyasi topluluğu"nu yaratırlar.

Bununla beraber, sivil siyasi topluluğun "doğumu" bir akıl edimidir, bedensel döllenme edimiyle arasında bir benzerlik yoktur. Toplumsal sözleşme hepimize öğretildiği gibi fiili bir olay değildir. Filmer'ın ataerkinin doğal paternal yapısı sözleşme teorisyenlerince metaforik olarak ortadan kaldırılır, fakat bunun yerine konan "yapay" yapı, zihinsel bir yapıdır, gerçek insanların bir siyasi toplum yaratması değil. Bir insan yavrusunun doğumu yeni bir erkek ya da kadın yaratabilirken, sivil toplumun yaratılması bir toplumsal bedene insan türünün iki bedeninden ancak birinin görünümünden çıkarak şekil verebilir. Ya da daha doğrusu sivil siyasi beden, sivil toplumun kadından ayrılmasıyla meydana gelen erkek "birey"in imgesinde şekillendirilir. Bu bireyin, bazı tekil -ve genellikle dikkat edilmeyen- yönleri vardır. Çünkü özellikleri yalnızca sivil toplumdan dışlanan kadın doğasına karşıt bir biçimde tanımlanmıştır.

Liberal sözleşmedeki bireyin soyut karakteri Rousseu'nun ilk saldırısından beri, soldan eleştirilmiştir. Fakat eleştiriler sivil bireyin ilk yaratımında erkek aklın, kadın bedenden ayrımını hep sessizce geçiştirdiği için, en dikkate değer özelliklerinden biri de bu arada eleştiriciler tarafından sessizce kabullenilmiştir. "Birey", cisimleşmemiştir. Üç yüzyıl boyunca birey figürü evrensel, tüm insanların cisimleşmesi olarak sunulmuştur, fakat onun evrensel gibi görünebilmesinin tek nedeni, cisimsiz olmasıdır. Yeni siyasal topluluk gibi o da yapaydır: "Akıl adamı"ndan başka hiçbir şey değildir.[41]

Liberal sözleşme masalının en güncel yeniden yazımı olan *A Theory of Justice* (Bir Adalet Kuramı)'nda Rawls sözleşmeye taraf olanların başlangıçta kendileri hakkında, temel gerçeklerden hiçbirini bilmediklerini iddia eder. Bu durumda Rawls'un tarafları gerçekten evrenselmiş ve iki insan cinsi arasındaki tercih de başlangıçtaki seçime dahilmiş gibi görünebilir. Gerçekte Rawls'un bu ihtimali görmezden gel-

* "Body politic" teriminin asıl karşılığı siyasi topluluk olmasına karşın, içerdiği "body" (gövde/beden) terimi burada özel olarak vurgulandığı için bazen bu anlamı öne çıkarttık. (y.h.n.)

41. Bu tarih için bkz. G. Lloyd, **The Man of Reason; "Male" and "Female"in Western Philosophy,** Londra 1984. Kartezyen "doğum oyunu" için bkz. S. Bordo, "The Cartesian Masculinization of Thought", **Signs,** c. 11, no. 3, 1986, s. 439-56.

mesi ve tarafların aile reisleri olarak görülebileceklerini söylemesi,[42] "birey"in tamamlanmış özellikleri hakkındaki kabullerin ne kadar değişmez olduğunu gösteriyor. Daha da ötesinde, sözleşme taraflarının nitelikleri ve durumları, Rawls'un, kardeşler arasında sözleşme geleneğinin mantıksal sonucuna ulaştığını gösteriyor. Başlangıçtaki durumları ve tercihleri tamamen hipotetiktir (mantıki) ve taraflar cisimsiz akıl mahluklarından başka bir şey değiller; başka türlü kendileri hakkındaki cinsiyet, yaş ve ırk gibi bedenlerinin ayrılmaz parçası olan doğal gerçekleri bilmemeleri mümkün olmazdı.[43]

Evrensel sivil bireye ilişkin siyasal kurmacayı sürdürmek için zorunlu olan bedensizleştirmenin, kardeşlikle ilgili derin problemler ortaya çıkarması ironik bir durumdur. Bireyci liberallerin sorunları, benlik üzerindeki daha geniş güçlüklerinin bir parçasıdır ve bireyin içinde kardeşlik ile akıl arasında bir karşıtlığı içerirler. Akıl ve kardeşlik arasındaki karşıtlık, kamusal ve özel olan arasındaki karşıtlıktır. Fakat bu, "özel" ve "kamusal" ya da aile (kadın) ile sivil toplum (erkek) arasındaki ataerkil ayrım değildir; kamu ile özel arasındaki ayrım, daha önce söz ettiğim diğer bir çelişki ile ilgilidir: Benim kullandığım şekliyle "sivil toplum" içine yerleştirilmesi gereken bir çelişki.[44] Benlik hakkında toplumsal bir görüşe yaslanan liberaller veya liberalizmin sosyalist eleştirmenleri için sorunlar ortaya çıkmaktadır, çünkü 1980'lerde, kardeşlik üzerindeki vurgu, teorilerinin ataerkil niteliğini açığa çıkarmaktadır. Evrenselliği korumak uğruna "birey" erkekliğinden ve kardeşliğinden bile soyutlanmalıdır, böylece birey bedensiz ve dolayısıyla cinsiyetsiz kalır.

---

42. J. Rawls, **A Theory of Justice,** Cambridge, MA 1971, s. 128.

43. Buna muhtemelen insanın gerçek yaşından büyük veya küçük görünebileceği ya da "yanlış" bedende yaşadığını düşünebileceği gibi "görülebileceği" gerekçesiyle karşı çıkılacaktır. Halbuki bu örnekler yaş, cinsiyet ve renk farklılıklarına ve değişik kültürlerde bu farklılıklara verilen anlama ilişkin bilgiye dayalıdır. Biri "erkek" ve "kadın"ın ne demek olduğunu ve bunların bedenle nasıl tam olarak eklemlendiğini bilmeden transseksüel olamaz. Rawls'un iddiasının, görünüşte cinsel olarak farklılaşmamış "taraflar"dan söz etmesine rağmen, cinsel olarak farklılaşmış bir ahlakı öngerektirdiği D. Kearns'ın *"A Theory of Justice* and Love: Rawls on the Family", **Politics** c. 18, No. 2, 1983. s. 36-42'de gösteriliyor.

44. Özel olanla kamusal olan arasındaki bu ayrım toplumsal sözleşme hikâyelerinin ikinci basamağında kurulmuştur (Locke'un teorisi bunu açıkça gösterir); bu konuda benim iki yazıma bakılabilir: **The Problem of Political Obligation,** bölüm 4'e ve "Feminist Critiques of Private / Public Dichotomy", S. Benn ve G. Gaus, **Private and Public in Soclal Life,** Londra ve New York 1983 içinde.

"Birey"in yaratılması, rasyonel sivil düzenin kadın doğasının düzensizliğinden ayrışmasını gerektirir. Böylece sivil birey ve onun görüntüsünde yaratılan siyasal topluluk, birleşmiş gibi görünebilir. Gerçekten de liberal teoride böyle sunulmuşlardır ama, Rousseau'dan bu yana liberal teoriyi eleştirenler, birey ve sivil toplumun, hem birbirlerinden ayrı ve hem de kendi içlerinde, içsel olarak bölünmüş olduklarını ileri sürmektedirler. Birey, *burjuva* ve *vatandaş* ya da *ekonomik insan*la *yurttaş insan* arasında ikiye ayrılmıştır ve sivil toplum da bireysel çıkarlar ile toplumun evrensel çıkarı ya da "sivil" toplum ile devlet arasında bölünmüştür. Bununla beraber, bu eleştirilerin çıkış noktası, bunların ailedışı toplumsal hayatla ve kamusal dünyanın sakinleri olarak bireylerle ilgilenmeleridir.

Özel ve kamusal arasındaki liberal karşıtlık (cinsiyetler arasındaki ataerkil karşıtlık gibi) çeşitli kılıklarda ortaya çıkar. Örneğin toplum, ekonomi ve özgürlük, devlete, kamuya ve baskıya karşı durur. Liberaller, bu ikilikleri, özgürlüğün önemli sorunlarının ortaya konması olarak görürler, çünkü sivil toplumun özel alanı, devletin baskıcı müdahalelerinden korunmalıdır ve şimdi onlar, bu çeşitten bir korunmanın sağlanabilmesi için özel alanın sınırlarını çizmekle meşguller. Öte yandan liberalleri eleştirenler de kamusal ile özel arasındaki karşıtlığın çözümsüz bir sorun yarattığını; bunun liberalizmin göbeğinde, aşılmaz bir yapısal uçurum olduğunu söylüyorlar. Bu eleştiriye katılıyorum, fakat yeterince ileriye gitmiyor, çünkü "başlangıçtaki" ataerkil ayrım hakkında bir şey söylemiyor ve böylelikle bu eleştirinin "birey" ve "sivil toplum" kavramlaştırması dokunulmadan kalmış oluyor.

Knowledge and Politics'te Robert Unger, liberal ikiliklere karşı daha gelişkin bir tartışma ve eleştiri sunuyor, ancak onun gerçekler ve teori, değerler ve kurallar, arzu ve akıl arasındaki ayrımlara ilişkin analizinde bile, bunların aynı zamanda cinsiyetler arası ayrımı da temsil ettiği görmezden geliniyor. "Benlik" örtük bir biçimde erkek olarak alınıyor. Şu sözlerinde, "erkek" göndermesi, sözlük anlamıyla alınmalı:

> Kamusal ve özel hayat arasındaki ikilik, kavrayış ile arzu arasındaki ayrışmanın bir diğer sonucudur... Düşünürken (erkek) kamusal dünyaya aittir. Arzularken ise erkek, özel bir varlıktır.[45]

45. R. M. Unger, **Knowledge and Politics,** New York 1976, s. 45. Unger aile ve kadın hakkında çok az şey söylüyor, fakat yorumları, (işgücü bölünmesi hakkındaki gibi) eleştirisinin amaçladığı "total eleştiri" olmadığını gösteriyor. Ör-

Unger'ın tanımlamasında, "arzu" ve buna eşlik eden, kadınlar ve onların unutulmuş özel dünyaları tarafından temsil edilen karmaşa "unutulmuştur." "Benlik", sivil toplumda böylece erkek bireyin benliği haline gelir ve birey kamu çıkarının gerekleri ("akıl") ve özel ya da öznel çıkarlar ("arzular") arasında bölünür. Kadınlar, bedenler, tutkular ile erkekler, akıl, rasyonel fayda arasındaki karşıtlık, bireyin özel çıkarı ve kamu çıkarının ya da evrensel yasanın gerekleri arasındaki ikilik tarafından bastırılarak ikame edilir.

Bu biçimde, sözü edilen ikilik aynı zamanda kardeşlik ve sivil bireyin aklı arasındaki karşıtlık olarak da ifade edilir. Liberal sözleşme teorisinin bireyleri arasındaki tek bağ, onların çıkarlarıdır. Birey, deyim yerindeyse, zihnin rasyonel hesabına göre sözleşmeye konu olabilecek mülklerin toplamıdır. Böylece birey, yalnızca belirli tür ilişkilere girer ve bu sınırlar, liberal teorideki diğer bir bildik güçlüğü doğurur: Tutarlı bir siyaset ya da vatandaşlık kavramlaştırması ortaya koyma güçlüğünü. Liberal bireyin öteki yurttaşlarla olan bağları, yalnızca kişisel çıkarın diğer bir ifadesidir; *Homo civicus,* "özel" *Homo economicus* tarafından yutulmuştur ya da onun bir yüzünden daha fazla bir şey değildir. Bununla beraber bireyin yurttaş olarak - kamusal ya da sivil birey olarak- bu görünümü, kardeşliğin en önemli ifadelerinden birini sistematik olarak zayıflatmaktadır.

Liberal bireyler, müşfik bir kamusal dünyada etkileşim içindedirler. Birbirlerine rakiptirler fakat rekabet düzenlenmiştir ve kurallar adildir; tek baskı, kurallara uyma konusundadır. Bu sebepten, özel ve kamusal arasındaki toplum ile devlet karşıtlığı şeklindeki ayrım, aynı zamanda genellikle özgürlük ile baskı arasındaki ayrım olarak sunulur. Bu konum halen Yeni Sağ'la birlikte anılıyor, fakat geçmişte *le doux commerce** şiddetin antitezi olarak önerilebiliyordu ve karşıtlıkları uzlaştırdıklarını ileri süren idealist liberaller, devletin temelinin zor değil, istem olduğunu iddia ediyorlardı.

Öte yandan, bireyden korunma durumunu korumak için (Hobbes'un söylediği gibi) yasaya itaatten daha fazla bir şey talep edilebileceği de açıktır. Vücudunu devletin savunması uğruna feda etmesi gerekebilir. Aslında, bu her zaman nihai sadakat ve bağlılık eylemi, gerçek bir örnek yurttaş davranışı olarak görülegelmiştir.

---

neğin, ailenin, erkekleri tüm diğer gruplara duydukları bağlılıklar ile rekabet içinde olan bir birliğe "geri çektiğini" söyler (s. 264) fakat aile yalnızca sivil topluma girenleri "geri çeker."

* (Fr.) le doux commerce: gürültüsüz patırtısız, efendice ticaret yapmak. (y.h.n.)

Yine de bu, Hobbes'un radikal bireycilik hakkındaki mantıksal çalışmasının açığa vurduğu üzere, liberal bireyin rasyonel menfaatine hiçbir biçimde uymayacak bir eylemdir. Özel ve kamusal çıkarlar arasındaki çarpışmada özel olan hep rasyonel avantaja sahiptir. Asker olmak bireyin kişisel çıkarına uygun değildir; böylece akıl, son çözümlemede yurttaşlığın temeli olan kardeşlikten ayrılır. Tüm erkek kulüplerinde ve birliklerinde bulunan kardeşlik, en tamamlanmış ifadesini orduda ve savaş alanlarında bulur.

Asker figürü ile birey figürü veya kardeşlik ile akıl arasındaki karşıtlık liberal sivil topluma özgüdür. Kardeşler arası toplumsal sözleşme masalı pek çok yönden eski çağın ataerkil temalarını modern teoriye dönüştürür, fakat liberal birey kavrayışı, yurttaşlığın ayrı bir faaliyet biçimi içerdiği ve askerlik göreviyle yakından ilintili eski geleneklerden kopar. Feminist yazarlar, eski zamanlardan beri savaşçı ile hepsi de yurttaşlığa bağlı olan öz kimlik, cinsellik ve erkeklik kavramları arasında ayrılmaz bir bağlantı olduğunu gösteriyorlar. Liberal bireyin tuhaflığı, erkek olmasına rağmen -geleneksel dünyadaki seleflerinin ya da toplumsal liberal ve sosyalist teorilerde görünen "bireyler"in tersine- aynı zamanda devletin korunmasının altında yatan politik ve erkekçe tutkuların karşıtı olarak tanımlanmasındadır.

Bilinçlerimizin liberal birey imajı tarafından doldurulmuş olması ve pek çok toplumsal pratik ve kurumun bizim kişisel çıkarlarımız tarafından yönlendirildiğimizi varsaymasına (yakın zamanlarda hazıra konuculuk [freeriding] olgusuyla bu kadar çok ilgilenilmesi rastlantı değildir) rağmen, devlet, rasyonel kişisel çıkarlara sosyopolitik düzenin temeli olarak asla güvenmemiştir. Çoğu klasik teorisyen de -Hobbes dışında- teorik inançlarını bu noktaya kadar sürdürme cesaretine sahip değildir. Hobbes'un düzene ulaşmak için *Leviathan*'ın kılıcının içsel olarak güvensiz, "yapay" bir ortama karşı tek seçenek olduğu yolundaki vargısı, doğal yasa, sempati, iyiliksever lik ya da görünmez el yahut sosyalistlerin dayanışma, yoldaşlık ve cemaat ya da tek sözcükle *kardeşlik* gibi inanışları lehine reddedildi. Tarihsel olarak devlete itaat ve bağlılık, rasyonel birey çıkarları değil, psikolojik bağlar, özellikle de milliyetçilik, vatanperverlik ve kardeşlik tarafından beslenmiştir. Bunlar, örneğin Rawls'un adalet duygusundan çok daha diri bağlardır ve daha da önemlisi, doğrudan erkeğin kimlik duygusuna hitap ederler. Yine de bireysel çıkarın yönlendirici gücünün gerçek ve ideolojik temellerinin olduğunu söylemek, kardeşlik ile akıl arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmanın zor olduğu anlamına gelir.

Geçen yüzyıl içinde bazı liberaller, liberal sözleşme teorisince fırlatılıp atılan toplumsal bağları yeniden kurup yeterince toplumsal ve gelişmeci nitelikte bir bireysellik kavrayışı geliştirmeye kalkıştıklarında, aynı zamanda kardeşlik fikrine de dönmüşlerdi. Gaus, bu liberallerin gözünde kardeşlik "en güçlü toplumsal bağ"dır diyor.[46] Kardeşlik ideali, "modern liberal teoride seçkin bir toplumsal bağlar kavrayışı" sunuyor; böylece örneğin Dewey, "kardeşlik bağlarıyla birleşmiş halk" diye yazar ve Rawls kendisinin farklılık ilkesini "kardeşliğin doğal anlamı" olarak görür.[47]

Sivil bireyin ve cemaatin yeniden eklemlenmesi (ya da liberallerce ayrılan özel ile kamusal alanların yeniden eklemlenmesi) için çabalayan toplumsal-liberallerle sosyalistlerin açıkça "kardeşlik" sözünü kullanmaları, sivil toplumun ataerkil karakterinin yüzeye çıkmaya başlaması demektir. Bunun da ötesinde, bireyin erkeksi özellikleri açığa çıkmaya başlar. Birey kategorisinin evrenselliğinden ancak bedenden soyutlandığı sürece söz edilebilir. "Birey", bir kurmacadır. Bireyler, erkek ya da kadından birinin bedeninde var olabilirler. Fakat kadın bedeni, nasıl (liberal ya da sosyalist) kardeşliğe dayanan siyasi topluluğun bir parçası olabilecektir?

Yurttaşlık, artık resmi olarak kadınları da içine alacak ölçüde yaygınlaştırıldı ve bizim nasıl olup da erkek imgesine göre yaratılmış olan sivil "bireyler" haline geleceğimiz gibi önemli bir sorunu gündeme getirdi. Pratikte kadınlar sivil toplum ilkelerinin evrenselliğini kullandıkları ve oy hakkı istedikleri zaman, erkeklik, yurttaşlık ve askerlik yapmak arasındaki çok yakın bağlantı açığa çıkıyor. Kadınlara oy hakkı verilmesine karşı olanların cephanelerindeki "mücevher", fiziki güç tartışmasıydı.[48] Kadınların doğal olarak askerlik yapmayı ya da şiddet kullanmayı beceremeyecekleri, zaten bunu istemedikleri, bu yüzden de eğer yurttaşlar haline gelirlerse devletin kaçınılmaz olarak ölümcül şekilde zayıflayacağı iddia ediliyordu.

Bugün kadınlar seçilebiliyorlar (hatta başbakan bile olabiliyorlar) fakat aynı ataerkil yurtaşlık görüşü sürüyor. 1981'de İngiltere Avam

46. G. F. Gaus, **The Modern Liberal Theory of Man,** Londra 1983, s. 90.
47. Gaus, s. 94; s. 91 ve 94'te Dewey ve Rawls'tan alıntılar yapar.
48. Bu tarif B. Harrison, **Separate Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain,** New York 1978, bölüm 4. Kadınlar önceleri ordunun temel parçasıydılar, fakat Birinci Dünya Savaşı ile birlikte "Batı ordularında kadının yeri belleklerden silindi" (kadınlarla ilgili pek çok şey gibi); B. C. Hacker, "Women and Military Institutions in Early Modern Europer: A Reconnaissance", **Signs,** cilt 6, no. 4'ten alındı.

Kamarası'ndaki Yurttaşlık Anlaşması *(Nationality Bill)* tartışmasında, Enoch Powell, kadının tabiyetinin çocuğuna geçemeyeceğini, çünkü "milliyetin belirlendiği son merciin çarpışma" olduğunu söylüyordu. "Bir erkeğin milleti, onun uğruna savaştığı millettir." Kadınlarla erkekler arasında bulunan ve yurttaşlık mefhumuna da yansıması gereken fark, "biri savaşırken, ötekinin hayatı yaratıp koruması"dır.[49] Günümüzde kadınların orduya kabul edildikleri doğrudur, fakat hâlâ kardeşliklerin eylemde gösterildiği muharip birliklerden dışlanırlar.[50]

"İnsanlar özgür doğar": (Erkeğin) doğal hâkimiyetinin reddi, devletin temelinin zor değil, istem olduğu yolundaki devrimci iddiayı doğurmuştur. Kardeşler arası sözleşme hikâyesinin en esaslı başarılarından biri, sivil toplumdaki şiddet ve baskıyı ve söz konusu "istem"in tahakküm ve hâkimiyet ilişkileri içinde belirleniyor olmasını gizlemeye yardım etmesidir. Sözleşme teorisini eleştirenler, sözleşme taraflarının eşitsizliği ve istismar hakkında pek çok şey, fakat sözleşmenin sonuçları ve boyun eğme hakkında daha az şey söylediler. Yalnızca ender olarak sözleşmenin cinsel olarak yüklenilmiş boyun eğme ve itaat rollerine nasıl bir özgürlük görüntüsü verdiğini tartıştılar. Sözleşme aynı zamanda silahlanmış erkek figürünü de sivil bireyin arkasındaki gölgelere saklar. Foucault, başlangıçtaki sözleşmeye (ki bu bildik hikâyelerde başlangıçtaki anlaşma diye sunulan şeydir) karşı, toplumun "askeri düş"ünü koydu, fakat bu ikisi düşünüldüğü kadar birbirine uzak şeyler değildir.

Foucault, askeri düşün

> "doğal duruma değil, bir makine dişlisinin hassas itaatine; asli toplumsal sözleşmeye değil, sürekli baskılara; temel haklara değil, tedrici ıslah biçimlerine; genel isteme değil, otomatik uysallığa"[51]

benzediğini yazar. Foucault'nun betimlediği otomatik uysallık ve

49. **Rights,** c. 4, No. 5, 1981, s. 4'ten alındı.

50. Kadınlar, ordu ve savaş hakkında bkz. J. Stiehm, "The Projected, The Projector, The Defender", **Women's Studies International Forum,** No. 5, 1982, s. 367-76; ve "Reflections on Women and Combat", **Bring Me Men and Women: Mandated Change at the U. S. Air Force Academy,** Postscript, Berkeley, CA 1981.

51. M. Foucault, **Discipline and Punish: The Birth of the Prison,** çev. A. Sheridan, New York, s. 169. (**Hapishanenin Doğuşu**, çev. M. A. Kılıçbay, İmge K., 1992)

beden disiplinleri, kardeşler arası toplumsal sözleşmenin sonuçlarından bir tanesidir. Foucault, "Disiplin mekanizmasındaki gelişme ve genelleşme, 'resmi eşitlikçi ve adaletçi çatı'nın gelişmesinin öteki, karanlık yüzünü oluşturur" der. Yine "disiplinlerin sözleşme bağını sistematik olarak bozmalarından çok *aynı zamanda ataerkil disiplin de olan* sivil toplumdaki disiplinin tipik olarak sözleşme aracılığıyla kurulması söz konusudur."[52] Boyun eğmenin sivil topluma has biçimleri Foucault'nun vurguladığı gibi, zor kullanma tarafından olduğu gibi, boyun eğenlerin suç ortaklığının da ürünüdür. Örneğin, "bireyler" evlenecekleri kişiyi kamusal olarak tanınmış bir serbest sözleşmeyle özgürce seçebiliyorlarsa, bu 'evlilik sözleşmesinin' kadının ataerkil boyun eğişinin ve kocanın erkeklik ayrıcalıklarının kabul edildiği törensel bir politik kurgu oluşunu daha güçlü bir şekilde gösterir.[53]

Modern beden disiplini, bedeni akıldan ve erkek aklını kadın bedeninden ayırmış olan politik teori tarafından desteklenir. Foucault, açık bir gerçeği görmezden gelir; kardeşler arası toplumsal sözleşme kadınların da düşüyken, "askeri düş" erkeklerin düşüdür. Fakat sözleşmenin görünüşte evrensel olan kategorileri buna her zaman kışkırtıcı bir görünüm verse de, kadının düşü gerçekleşemez. Liberal feminizmin tarihi, liberal hak ve özgürlüklerin tüm yetişkin nüfusa genelleştirilmesi çabalarının tarihidir; fakat liberal feminizm daha derin bir sorunu, kadınların ataerkil toplum düzeninde nasıl eşit bir yer alacakları sorununu kavramaz ve kavrayamaz.

Bugün feminist mücadele, kadınların yasal olarak neredeyse eşit yurttaşlar haline geldiği noktaya geldiğine göre, esas karşıtlık, erkek imgesinde oluşturulan eşitlik anlayışı ile kadınların *kadın olarak* gerçek toplumsal konumları arasında yoğunlaşır. Kadınlar, elbette ki toplumsal hayattan hiçbir zaman tamamen dışlanmamışlardır - modern toplumsal düzenin iki ayrı yönü gerçeklikte ayrı değildirfakat dahil edildiğimiz noktalar pek azdır. Uzlaşımsal, sözleşmeden doğan ve evrensel diye sunulan bir dünyada, kadınların toplumsal konumları, kadın olmanın doğal kısmiliği tarafından tanımlanır; ataerkil boyun eğme, toplumsal ve yasal olarak sivil hayatta, üretimde ve yurttaşlıkta da ailede olduğu gibi kökleşmiştir. Bu nedenle, kadının boyun eğişinin araştırılması, aynı zamanda erkeğin kardeşliğinin de araştırılması demektir. Son feminist araştırmalar, -

52. Foucault, **Discipline and Punish,** s. 222-3.
53. C. Pateman, "The Shame of the Marriage Contract", J. Stiehm, der., **Women's View of the Political World of Men** New York, 1984 içinde.

erkekler arasındaki önemli sınıf ve ırk farklarına rağmen- erkeklerin *erkek olarak* iktidarı ve ataerkil haklarından gelen imtiyazlarını tüm bir sosyopolitik hayatta nasıl sürdürdüklerini açığa çıkarmaya başladılar.

Kardeşler arası toplumsal sözleşme masalı, sivil toplum kategorilerinin ve pratiğinin kadınları da içine alacak şekilde kolayca genelleştirilemeyeceğini gösteriyor. Toplumsal sözleşme, erkeklerin kadınlar üzerinde cins olarak haklarını kuran ve toplumsal bireyi kadınlara ve bedenlerimizin temsil ettiği her şeye karşı olarak inşa eden ataerkil bir anlaşmadır; bu durumda nasıl sivil toplumun gerçek üyeleri ve toplumsal sözleşmenin tarafı olabiliriz?

Çelişkili cevap, sivil toplumda kadınların bedenlerini reddetmesi ve erkek kardeşliğinin bir parçası gibi davranmalarıdır -ama kadından başka bir şey olarak sayılmadığımız için aynı zamanda ataerkil kadınlık kavramını ya da ataerkil itaati de kabul etmek zorunda kalırız.[54] Sivil toplumla kadınlar ve bedenleri arasındaki tuhaf ilişki, erkeklerin karılarının bedenlerini rızalarına aykırı olarak kullanma hakkını ilga eden birkaç mahkeme kararında, baskıcı cinsel ilişkilerin (cinsel zorbalık) her günkü çalışma hayatının bir parçası olmasında, kadınların bedenlerinin kapitalist pazarda satılmasında,[55] kadınların ABD'de 1934, İngiltere'de ise 1948 yılına dek bir yabancıyla evlenmeleri durumunda yurttaşlık haklarını yitirmelerinde, İngiltere'de ancak 1983'te tüm İngiliz kadınlarının yurttaşlık haklarını kocalarına da geçirme hakkını kazanarak İngiltere'de yaşamalarının mümkün olmasında[56] ve refah politikalarının hâlâ kadınların statülerini bireyler olarak kabul etmemesinde görülüyor.

---

54. Bayan Thatcher, ilginç bir örnek sunuyor. Kendisi bir yandan kabinedeki en müthiş "adam", Falkland savaşının galibi, Reagan'ın Libya'ya yönelik devlet terörünün suç ortağı ve silahlarla fotoğraf çektiriyor. Diğer yandan basınla "kadınsı" şeyler hakkında konuşuyor (saç rengini açmak gibi) "Dört Yıl Sonra, On Yaş Daha Genç" gibi başlıklara konu oluyor ve sosyal refah harcamalarının kesilmesinden söz ederken iyi bir ev kadını diliyle konuşuyor. (A. Carter, "Masochism for the Masses", **New Statesman,** 3 Haziran 1983, s. 8-10).

55. Fahişeliğin sözleşmeci savunusunun eleştirisi için bkz. benim "Defending Prostitution: Charges Against Ericson", **Ethics,** no. 93, s. 561-5.

56. Bu hak, hâlâ siyah İngiliz kadınlarının kullanmasını zorlaştıran göç kısıtlamalarıyla çevrilidir. İngiliz hukukunda cinsiyet ve ırk arasındaki etkileşimin tanımlaması için bkz. Women, Immigration and Nationality Group, **Worlds Apart: Women Under Immigration and Nationality Law,** Londra 1985. ABD için bkz. V. Sapiro, "Women, Citizenship and Nationality: Immigration and Naturaliziation Policies in the United States", **Politics and Society,** c. 13, No.

Kadınlar ve erkekler özgür ve tamamen demokratik (ya da "sivilleşmiş") bir toplumun üyeleri olacaklarsa son derece geniş çaplı bir teorik ve toplumsal bir dönüşüm gereklidir. Sivil toplumun anlamı (burada tartıştığımız her iki anlamda da) kadınların ve temsil ettiğimiz her şeyin dışlanmasıyla inşa edilmişti. Ataerkil sivil toplum kavramının yeniden keşfedilmesi, erkeklerin ataerkil haklarında çok az bir değişikliğe yol açacaktır. Kadınların eşit yurttaşlar olarak katıldıkları tamamen demokratik bir toplum yaratmak için siyasal topluluk anlayışımızın çözülmesi ve yeniden bir araya getirilmesi gereklidir. Bu iş, kişiliklerimizin ve kadın ve erkek olarak cinsel kimliklerimizin dönüşmesinden, özel ve kamusal arasındaki ataerkil ayrımın ortadan kaldırılmasına dek geniş bir çeşitlilik içerir. Bu kimlikler şimdi akıl ile arzu arasında ataerkil ikiliğin çok yönlü bir parçası olarak karşı karşıya duruyorlar. Politik teori ve pratiğin en karmaşık ve derin sorunu, insan türünün iki cinsinin, kadın ve erkek kişiliklerinin nasıl tamamen politik hayata sokulabileceğidir. Bugünkü ataerkil tahakküm, karşıtlık ve ikilik, nasıl gelecekteki özerk, demokratik farklılaşmaya dönüşebilecektir?

Babaların geleneksel ataerki uzun zaman önce sivil toplumun kardeşler arası, modern ataerkine dönüştü. Belki bu gözlemler yalnızca Minevra'nın kanatlarının gölgeleri altında yazılabildiği için bir umut vardır. Ya da, belki de iyimserlik zamanı geçmiştir; belki feminizm sivil bireyin silahlı erkek tarafından yok edildiği ataerkinin kriz noktasında yeniden canlanır -bugün silahlanma kılıçlarla değil, plastik mermiler, misket bombaları, kimyasal, biyolojik ve nükleer silahlarla oluyor-. Belki, Mary O'Brien'in dediği gibi "Erkek kardeşlik giderek çılgınlaşmış ve bazı kozmik cadıların çömezleri üzerindeki kontrolünü yitirmiştir."[57]

Çeviren: Aksu Bora

57. O'Brien, **The Politics of Reproduction,** s. 205.

IV. BİÇİMSEL DEMOKRASİ ÜZERİNE

Agnes Heller

Demokrasi, tanımı gereği halkın yönetimidir; yasaları yaratmanın, uygulamanın ve yargılamanın, yurttaşların hak ve görevi olduğu bir devlet türüdür. Bu tanımın ayrılmaz parçası ise yurttaşların kendi oluşturdukları yasalara itaat etme hak ve görevleridir.

Rousseau, demokrasilerin varlık nedenini işte bu temel üzerinde ve ortaya devasa devletler çıkmış olması olgusunu da hesaba katarak sorgulamıştır. Devasa ulus-devletlerde yurttaşların yasama faaliyetine, yasaların tatbikine ve yargılamaya katılmasının *ex principio* olanaksız olduğunu ileri sürmüştü. Onun tahminine göre gelecek, monarşilerindi. Bununla birlikte, daha bu yazının mürekkebi kurumadan tüm modern demokrasiler için bir örnek ve temel metin olan Bağımsızlık Bildirgesi formüle edilmişti; ki Üçüncü Dünya'nın en ünlü devrimcilerinden biri

olan Ho Chi Minh, sonraları bu bildirgede, sosyalizmin tüm gereklerinin ve temel ilkelerinin içerilmiş olduğunu belirtecekti.

A. BİÇİMSEL DEMOKRASİ

Modern demokrasinin "biçimsel" olduğu, herkesin malumudur. Ancak genellikle, "biçimsel" sözcüğünü değişik açılardan yorumlarız. Modern demokrasinin sağcı ve kısmen de solcu muhalifleri [demokrasinin] "biçimsel" karakterini "gerçekdışı", "yüzeysel", "sahte" olanla özdeşleştirirler. Genellikle romantik bir nostalji ile Eski Çağ demokrasisinin "gerçek", "tözsel" ve sonuçta "sahici" [*authentic*] olduğuna dikkat çekerler. Bu tür romantik nostalji, tarihsel olgulara, her şeyden önce de biçimsel olmayan demokrasilerin ömürlerinin çok kısa olduğu gerçeğine oldukça ters düşmektedir. Oldukça gerçekçi bir araştırmacı olan Aristoteles'in tüm demokrasilerin birdenbire anarşiye sonra da tiranlığa dönüştüğü savı, bir demokrasi aleyhtarının aristokratça karalaması değil, büyük ölçüde gerçekçi bir çözümleme, bir olgunun ifadesi idi. Roma Cumhuriyeti bir an için dahi olsun, demokratik değildi. Ama bütün bunlara şunu da eklemek isterim: Modern demokrasilerin de yozlaşıp tiranlıklara dönüşmesi olasılığı her zaman var olsa bile (Alman ve İtalyan faşizminde buna şahit olduk), modern demokrasilerin ayakta kalabilmesi tam da bu biçimsel karakterlerine bağlıdır. Dahası, modern demokrasinin solcu eleştirmenlerine "biçimsel"in "gerçek-olmayan"la özdeş olmadığını öğretmiş olan da muhtemelen bu tiranlaşma olmuştur. Onların sadece bir görüntü olarak düşündükleri şey, "sahici" bir şeydi.

O halde modern demokrasinin "biçimsel" karakteri neyi içermektedir? İlk önce, devletin toplumdan göreli (hiçbir zaman tam olmayan) ayrımını. Onun demokratik karakteri, demokratik yurttaş özgürlüklerini (ki insan hakları da denilmektedir), çoğulculuğu, sözleşme sistemini ve temsil ilkesini düzenleyen temel bir belge ile (genellikle anayasa şeklinde) ortaya konur. Çoğulculuk, çeşitli iktidar grupları arasında mücadele imkânını, denge ve uzlaşmayı da kapsamına alarak sağlama alır, ama iktidar gruplarının nasıl ve hangi unsurlar ile oluşturulduğu konusunda hiçbir şeyi açığa çıkarmaz. İnsan hakları, söz, dernek kurma, örgütlenme, inanç ve mülkiyet özgürlüğünü sağlar; ancak onların kullanım etkinliğini teminat altına almaz; çeşitli yurttaş özgürlüklerinin birbirleriyle çatışması karşısında herhangi bir karara vara-

maz. Sözleşme ilkesi, sözleşmeyi yapan tarafları sözleşmeyi değiştirmeye muktedir kılar ve kendi sözleşmesini imzalama (bildirgede ayaklanma hakkı bile zikredilmiştir) olanağı tanır, ama sözleşmeye taraf olan ortaklardan daha zayıf olanına destek olacağına ilişkin herhangi bir güvence vermez. Böylelikle de şiddet, yani taraflardan birinin diğerini yeni bir sözleşme yapmaya zorladığı süreç, demokratik devletin yapısal öğelerinden biri olur. Temsil ilkesi tüm yurttaşların katılımıyla hükümetlerin meşrulaştırılmalarını sağlar, -ayrıca da temsili organlara, seçilmemişleri [atanmışları] denetim altında tutma hakkını verir. Ne ki bu, temsil organlarının seçiminin öncesinde ve sonrasında neler olabileceği konusunda hiçbir bilgi vermez.

Tüm bunların sonucunda biçimsel demokrasi, toplumun somut yapısı sorununu açık bir kapı olarak bir yanda bırakır ve bu konuda kararsız kalır. Tam da bu sebepten ötürü biçimseldir. Ho Chi Minh, sosyalizmin bir bütün olarak Bağımsızlık Bildirgesi içinde yer aldığını söylediğinde, sosyalizmin demokratik-ideal tipi göz önüne alınacak olursa haklıdır. Bildirgede kapitalizmin de aynı şekilde ihtiva edildiğini söyleyenler de (kapitalizmin "ideal tipi" düşünüldüğünde) haklıdırlar; çünkü aynı demokratik ilkeler -biçimsel oldukları için- bir anayasa içine yedirilmiş oldukları sürece, hem kapitalist hem de sosyalist bir toplumun temel ilkeleri olabilirler. Ancak bu, biçimsel demokrasinin kendi içinde sadece bir "görüntü" olduğu, "sahici olmadığı" önermesi ile aynı şey değildir. Tam aksine: Biçimsel demokrasi devletin demokratik karakterini sürekli kılan en büyük icattır. Devletin demokratik karakterinin vazgeçilmez önkoşuludur. Biçimsel demokrasiyi, tözsel demokrasi denilen demokrasi ile değiştirmek ve böylece toplum ve devleti bütünselleştirici bir şekilde yeniden birleştirmek isteyenlerin tümü, aslında demokrasiden vazgeçmektedirler.

Bildiğimiz gibi, Eski Çağ'ın, küçük kent-devletlerinde bu tür (hiç kuşkusuz görkemli) girişimlerin ömürleri çok kısa olmuştu. Modern devlet bünyelerinde ise bu tür girişimler çok çok birkaç ay yaşayabilir, sonra da tiranlık haline dönüşürler. Zamanında Rosa Luxemburg biçimsel demokrasiyi reddedenlere şu cevabı vermişti: *Burjuva* yurttaş özgürlükleri yoktur, sadece yurttaş özgürlükleri vardır. Çünkü, biçimsel demokrasi, gerçekten de virgülüne bile dokunulmadan sosyalist bir demokrasiye dönüştürülebilir. Biçimsel demokrasinin ilkeleri, toplumsal ilişkilerimizin yürütülüşünde, çelişkilerimizin çözümünde düzenleyici rol oynarlar, ama toplumsal hedeflerimizin içeriğine herhangi bir kısıtlama getirmezler.

Bağımsızlık Bildirgesi biçimsel demokrasiye hayat verdi derken, biçimsel demokrasinin o günden beri var olmakta olduğunu ima etmek istemiyorum. Durum, daha çok ve daha doğru olarak, o zamandan beri gerçekleştirilmeyi bekleyen bir *anayasal fikir* olarak var olduğu şeklinde tanımlanabilir. Tüm temel ilkelerin gerçekleştirilmesi (özellikle Avrupa'da) işçi partileri ve sendikaların çaba ve gayretlerinin sayesinde mümkün oldu. Ancak feminist hareketlerin oynadığı rol de muazzamdı. On dokuzuncu yüzyılda "iktisadi" ve "siyasi" grevler arasındaki ayrım, tam da bu ikincisinin doğrudan biçimsel demokrasinin gerçekleştirilmesini hedef almasına dayanıyordu. Genel oy hakkı elde etmek için aralıksız olarak siyasi grevler yapılıyordu. Bu da işçilerle kadınların, devletin yasama organında temsil edilebilmelerini mümkün kılmak anlamına gelmektedir. Biçimsel demokrasiyi evrensel kılan, kapitalizm değil, kapitalizme karşı verilen mücadeledir. Aynı zamanda biçimsel demokrasi için verilen mücadele, bazı yurttaş özgürlüklerinin yeniden yorumlanması için verilen çabaları da içermektedir.

Daha önce de değinildiği gibi, biçimsel yurttaş özgürlükleri bu özgürlüklerin hiyerarşisi hakkında hiçbir şey ortaya koymaz. İşte bunun içindir ki, "mülkiyet özgürlüğü" ile "toplantı özgürlüğü" birbirleriyle çelişebilirler. Özgür sendikaların başarıları, çok uzun süren bir tarihsel süreç sonunda, mülkiyet özgürlüğünün bizatihi kendisine olmasa bile, "mülkiyet özgürlüğü"nün daha önceki yorumlarına sınırlandırmalar getirdi. Bu mücadelelerin büyük ölçüde kişisel fedakârlık ve moral güç gerektirdiği tarihsel bir gerçektir; hem Avrupa işçi sınıfının da kendisini sadece bir "görüntü"ye, "sahici olmayan" bir şeye adadığını düşünmek biraz tuhaf olurdu. İnsanların uğruna savaştıkları şey, onlar için değerlidir ve onlar, onun kendileri için neden değerli olduğunun da farkındadırlar. İnsanların, biçimsel demokrasi ile demokrasinin sınırlandırılması -veya, hatta böyle bir sınırlandırma ihtimali- arasında *seçim yapabildiklerinde*, sürekli olarak demokrasi lehinde oy kullandıklarını artık fark etmiş olmamız gerekmektedir. Dünya krizi ve kaybedilmiş bir savaş gibi desteklere sahip olmasına rağmen, Hitler bile oyların çoğunluğunu alarak iktidarı ele geçirememişti. Çünkü tüm tiranlıklar, iktidarı hükümet darbesi ile ele geçirmişlerdir. Hatta bir ülkenin işçi sınıfı kapitalizme karşı büyük bir iştiyakla savaşmış olsa bile, işçilerin büyük çoğunluğu kapitalizmi biçimsel demokrasi ile özdeşleştirmemişlerdir.

O halde kapitalizmi biçimsel demokrasi ile özdeşleştiren kimdir?

Kapitalizmden duyulan tatminsizlikle biçimsel demokrasinin hor görülmesinin aynı şey olduğunu kim savunuyor? György Konrad ve Ivan Szelényi, bu özdeşleştirmenin entelijansiyanın ideolojisi tarafından yapıldığını ve hatta şimdi de bu ideolojinin, bu özdeşleştirmenin taşıyıcısı olduğunu söylemekte haklıydılar*. Entelektüellerin en iyilerinden bazıları kapitalizm için besledikleri horgörüyü, ampirik olarak var olan işçi sınıfı için besledikleri üstü örtülü horgörüyle birleştirdiler. Onlar ampirik veri olarak işçi sınıfının kendi gerçek ihtiyaçlarının ve gerçek çıkarlarının farkında olmadığını, teorinin işçi sınıfına dışarıdan getirileceğini ileri sürdüler. İşçilerin ne düşünmesi, ne hissetmesi ve nasıl eylemde bulunması gerektiğini entelektüeller biliyordu, çünkü onlar, "bilime", toplumun işleyişi ile ilgili yegâne doğru bilime sahiptiler. Tüm kurumsal güvencelerin yerine bilim geçecek ve bu bilimin temeli üzerinde tasarımlanan toplum "sahici" demokrasi olacaktı.

Rosa Lüksemburg, bunun seçkinci ve tehlikeli bir düşünce olduğunu açıkça gördü. O, Lenin'in, uyguladığı siyasa ile Rus işçilerini bir avuç entelektüelin eline bıraktığını söylediğinde, temel ilkeler bakımından tamamıyla haklıydı. Pek tabiidir ki kurumsal güvencelerin yerini "bilimsel toplumsal planlamanın" almasının sonucunda entelijansiyanın iktidarının dahi garanti altına alınamayacağı kehanetinde bulunması olanaksızdı. Biricik meşruluk "sadece doğru biliminki" olunca, bir avuç entelektüelin yerini Cengiz Hanlar işgal edecektir. Bu trajik kaçınılmazlığı dikkate almasak bile kitlelerin hatalarının Merkez Komitesi'nin basiretinden daha değerli olduğu da hâlâ doğrudur. Biçimsel demokraside hata, bir öğrenme süreci içinde yer alır ve "tek doğru bilimin planlanması" düzeltilemezken (aksi takdirde tek doğru bilimin meşruluğunun ortadan kalkması gerekecektir), biçimsel demokraside yanlış bir adım, ilke olarak her zaman düzeltilebilir. "Tek doğru bilimin" savunucuları toplumsal deneylere girer ama mutlak iktidarın imtiyazını da kendilerinde saklı tutarlarsa, adlarına yönetimde bulundukları kitleler birer özne değil nesne, bu deneylerin insan tavşanları haline gelirler; deneyi onlar yapmazlar, onlarla deney yapılır.

Üzerinde tartışılmakta olan radikal entelijansiyanın bazı hedeflerinin bir örnek teşkil ettiğini ve bunlardan bazılarının ender rastlanan kişisel kahramanlıklar gösterdiklerini inkâr etmek istemiyorum. Ben sadece onların düşünce tarzlarının bin yıllık toplumsal kurtuluş inancını pozitivizm ile birleştiren tehlikeli bir kestirmecilik içerdiğini -hâlâ

* György Konrad ve Ivan Szelény, **The Intellectuals on the Road to Class Power**, New York, 1978.

da içermektedir- ifade etmek istiyorum. Bu tutum, insani sağduyu ve düşünce yerine, bilimsel planlama mantığını ikame etmektedir. Ancak toplumsal hedefler ve programlar üzerinde herkes istediği gibi düşünme ve tartışma yeteneğine sahiptir. Özel bilginin tek, ama büyük ölçüde önemli görevi, bu gereksinimler ile düşünceleri, nesnelleştirmek, tutarlı olarak, şu veya bu kuram içinde ifade etmektir. Bununla beraber, "biricik bilimsel hakikat", tartışıp yorumlanacak nesnellikler ve alternatifler sunmaz; herkesin onun "bilimsel hakikatini" onaylamasını bekler; dahası, bu hakikati kabullenmenin tüm sorunları anında çözen, her derde deva bir ilaç olacağını iddia eder. Sonuçta, sağduyuyu bastırır ve amaçlar ile araçlara ilişkin genel tartışma sürecini devre dışı bırakır.

İşte bunun içindir ki şimdi sol radikalizm kavramı yeniden yorumlanmalıdır. Eğer bir kimse kapitalizmi tüm içerimleriyle birlikte aşmak istiyorsa ona radikal denebilir, ama bir kimseye, ancak bu görevi biçimsel demokrasinin çerçevesi içinde kavradığı takdirde bir sol radikal adı verilebilir. Bir sol radikal, sadece aydınlatıcı rolünü yerine getirmekle kalmayıp (ki, bu görevi de yerine getirir), ayrıca bütün insan gereksinmelerinin (başka bir insanın "salt araç" olarak kullanılmasına karşı çıkan Kantçı sınırlama formülünün içerdiği anlamda, başkalarının baskı altında tutulması ve sömürülmesini içeren gereksinmeler hariç) gerçekliğini kabul eden, aydının bilgisinin uzmanlık olduğunu ve değerlerin seçiminde bütün insanların eşit ölçüde yeterli olduklarını bilen ve "ne yapmalı" sorunu hakkında karar verirken hiçbir seçkinin belirleyici bir rol oynamayacağını benimseyen kimsedir. Sol radikal, biricik doğru toplumsal hedefin, insanların çoğunluğunun böyle gördüğü ve hem kendi ihtiyaçlarının karşılanması hem de onun adına kendilerini adamaya hazır oldukları hedef olduğunu bilir. Bunların tümü, basit bir sebep yüzünden, demokrasinin tanım gereği halkın iktidarı ve halkın iktidarının tanım gereği demokrasi olmasından ötürü doğrudur.

B. KUŞATILMIŞ DEMOKRASİ

Gunnar Myrdal zekice "Demokrasi paradoksal bir yönetim biçimidir" diye yazmakta ve eklemektedir: Demokrasi "gelişebileceğine, hayatta kalabileceğine ilişkin bir kesinliğe sahip değildir".

Önce, "hayatta kalabilmek" sorusunu çözümlemeye çalışalım.

Biçimsel demokrasinin (en azından anayasal bir fikir biçiminde) halen iki yüz yaşında olduğunu yazmıştım. Böyle demekle onun *kırılganlığını* yadsıyor değilim. Demokrasinin kırılganlığı, ona gücünü, kalıcılığını ve elastikliğini de kazandıran koşuldan, yani biçimsel niteliğinden kaynaklanır. Kısacası sorun, biçimsel demokrasinin kurumsal sisteminin -tam da bir demokrasi olduğu için- aynı demokratik sistem içerisinde antidemokratik kurumların ortaya çıkmasına ve büyümesine imkân vermesindedir. Antidemokratik partileri kastetmiyorum, çünkü onlar *kendiliklerinden* demokrasiyi tehlikeye düşüremezler; dahası, demokrasiyi asıl tehlikeye sokan şey, tam da onların ortadan kaldırılmasıdır, yani, demokratik kurumlar sistemi ile *ex principio* uyuşmayan türden bir eylemdir. Ben, seçimle işbaşına gelmiş organların denetimlerinden kaçabilen kurumları kastediyorum. Bütün gizli örgütler ve *bir* devletin sınırlarını aşan her türlü örgütlenmeler ve teşebbüsler bu tip kurumlara girmektedir, çünkü bunlardan her ikisi de ilke olarak bir devletin seçimle işbaşına gelmiş organlarınca denetlenemezler.

Bu yukarıda değinilen olgu yirminci yüzyılın ikinci yarısında ciddi bir sorun oluşturmuştur. Biçimsel demokrasi için verilen mücadelenin henüz tamamlanmadığı gerçeğini göğüslemek zorundayız.

Demokrasinin hayatını sürdürmesini tehlikeye düşüren veya kuşkulu hale getiren, "iç" veya "dış" amaçlara hizmet eden, böyle üç kurum vardır: Çokuluslu şirketler, askeri kuruluşlar ve gizli polis örgütleri.

Teşebbüs ulusal sınırları aştığı için, bir devletin hükümeti çokuluslu şirketlerle ilgili olarak denetim yapamaz. İşte bunun içindir ki, tamamıyla etkin olmasa bile onlar üzerinde sınırlamalar yapmak niyetiyle konan hükümler sadece kısmi olabilmektedirler. Örgütlenme özgürlüğü, teşebbüs özgürlüğüne bu anlamda bir karşı denge unsuru olamaz. Sendikalar aracılığıyla ifade edilse bile, örgütlenme özgürlüğü böyle bir unsur olamaz, çünkü bu, çokuluslu şirketlerin sadece biçimsel demokrasinin bulunduğu ülkelerde faaliyet göstermesini öngerektirir, oysa durum böyle olmaktan çok uzaktır. Bu sorunlarla ilgili olarak, özyönetim programının daha da az şansı vardır, çünkü bu program, görece eşit demokratik geleneklere ve görece eşit mesleki eğitime sahip bir işçi sınıfının bulunduğu yolunda, kolayca kabul edilemeyecek bir varsayıma dayanmaktadır. Sonuç olarak, iktisadi gücün bir kısmı (bazılarının ileri sürdüğü gibi çok büyük kısmı olmasa bile) biçimsel demokrasinin anayasal çerçevesi içinde düzenlenmiştir, ancak bu çerçevenin dışında faaliyet gösterir. Bunların tümü, sadece

bir çatışmanın doğması ihtimalinin yanı sıra, bir çatışma halinde, ekonomik gücü elinde bulunduranların, bizzat biçimsel demokrasinin kurumsal sistemini kısıtlayacakları yolunda örtük bir tehlike de içerirler.

Askeri tekniklerin ve uluslararası durumun gelişmesinin bir sonucu olarak, ulusal ordu hemen hemen tüm demokratik ülkelerde bağımsız bir güç haline gelir -veya en azından gelebilir-. Ordu, bir kurum olarak pek tabii hiçbir uzun dönem içinde asla demokratik olmamıştır. Ancak ağırlığı ve nüfuzu çoğunlukla sınırlandırılmış ve biçimsel demokrasinin temel kurumlarına bir rakip olmaktan hep uzak olmuştur. Sadece strateji ve taktiklerle ilgili "sırlara" sahiptir ve sadece bu konuda onun uzmanlığına ihtiyaç baş gösterir. Bununla birlikte, modern ordunun bizatihi kendisi özünde bir "sırdır" ve tüm hayati sorunlarda uzmanlık gerektirir. Zorunlu askerliğin kaldırıldığı ülkelerde ordu, devletin içinde "ayrı bir devlete" dönüştürülmüştür. Bu ayrı devlet kendi hedeflerine, değerlerine ve adeta kendine özgü bir "mantığa" sahiptir. Bunların tümü özellikle de demokrasi geleneğinin yeter derecede köklü bir şekilde yerleşmediği veya yeni toplumsal hedeflerin biçimsel demokrasinin çerçevesi içinde belirlendiği ve/veya demokratik hükümetlerin geçici olarak iş yapma imkânlarını kaybettikleri ülkelerde, bir çatışma halinde ordunun biçimsel demokrasinin kurumsal sistemini ortadan kaldırabilmesi tehlikesini olduğu kadar bir çatışma çıkma ihtimali olduğunu da ima etmektedir.

Biçimsel demokrasi için bu kadar çok tehdit unsuru içermelerine rağmen, hem çokuluslu şirketlerin hem de güçlü orduların varlığı kendi içinde biçimsel demokrasinin kurumlarıyla çelişmez. Ancak değindiğimiz üçüncü tip örgütlenme, "gizli" polis, *ilkesel nedenler yüzünden* biçimsel demokrasi ile çelişki halindedir. Onun bizatihi varlığı antidemokratiktir. Sonuç olarak, sadece bir tür "olağanüstü hal" gerekçesiyle kabul edilebilir ancak, biçimsel demokrasinin temel ilkeleri ile meşrulaştırılamaz. Hiç kuşkusuz olağanüstü hallerin var olduğu bir gerçektir ve böyle hallerde biçimsel demokrasiye geçici kısıtlamalar koymak meşru olabilir. Biçimsel demokrasi geleneklerini nazarı dikkate alacak olursak, rasyonel olarak bu tür bir "olağanüstü hal" ancak savaş olabilir. "Olağanüstü hali" savaş koşullarının ötesine taşımak demokrasilerde hep bir skandal olarak görülmüştür. Fakat bu, şu anda bile hemen tüm demokrasileri belli bir ölçüye kadar niteleyen bir skandaldır.

Devletin bünyesi içinde, sadece demokrasiyi kısıtlama tehdidi altında tutmakla kalmayıp, varlığı ile devleti de kısıtlayan antidemokratik

bir kurum meydana gelmiştir. Resmi olarak düşünme, konuşma ve örgütlenme özgürlüğümüz olduğu halde, bu kurum, ne düşündüğümüz, neye inandığımız ve niçin örgütlendiğimiz konusunda bir fişleme sistemi uygulamaktadır. Anayasada özel haberleşmenin mahremiyetinin ihlal edilmemesi hükmü yer almasına rağmen, bu kurum, mektuplarımızı okumakta ve telefonlarımızı dinlemektedir. Bu örgüt seçimle işbaşına gelmemesine ve seçmenlerin isteklerini yerine getirebilecek bir konumda olmamasına rağmen, hükümetler kurmakta ve düşürmekte veya en azından hükümetler üzerinde baskı uygulamaktadır. Hiç kuşkusuz, bu gizli örgütleri, hatta bazen kamuoyuna başvurarak denetleme ve sınırlandırma yönünde (hükümetlerden de gelen) girişimler vardır. Ancak bu sınırlandırma sadece sınırlı bir zaman dilimi için ve de koşullu olarak yapılabiliyor. Çünkü bu gizli örgütleri ellerindeki kartları masaya açmaya zorlayacak ne seçimle işbaşına geçmiş bir organ ne de kamusal bir protesto vardır. Biçimsel demokrasiyi ciddiye alan her kişi *tüm* gizli örgütlerin ilgasını programına almalıdır. Çünkü her şey daima "olağanüstü hal" veya "ulusal çıkar" sloganıyla meşrulaştırılabilir. Casuslar veya yıkıcı unsurlar demokrasinin varlığını hiçbir zaman tehdit edememişlerdir. Bununla beraber eğer casuslara ve yıkıcı unsurlara karşı korunma görünümü altında antidemokratik örgütlerin doğmasına izin verilirse o zaman, savunmalarını umduğumuz demokrasiyi yok edeceğiz demektir.

Tüm biçimsel demokrasilerde zor kullanan organların var olduğu gerekçesiyle itirazda bulunulabilir: Hem polis hem de ordu toplumsal statükonun savunmasını üstlenmişlerdir (hâlâ da öyledir). Bununla beraber, polis ile gizli (siyasal) istihbarat organları arasında bir ilke farkı vardır. En azından teorik olarak gizli (siyasal) istihbarat organları sadece pratikte değil, ilke olarak da sadece önleyici bir işleve sahip iken polis ancak bir saldırı vuku bulmuşsa harekete geçebilir. Polis yasa ile düzenlenmiş bir çerçeve içinde ve hükümetin denetleyebileceği bir şekilde iş görmek zorundadır; ve bundan ötürüdür ki polisin yapabileceği ve yapamayacağı şeyler, yasalar ve hükümetler tarafından belirlenir. Ayrıca polis ilke olarak demokratikleştirilebilir. Yönetim istemediği halde bile yasaların gerçekte nasıl ve ne ölçüde uygulandığını tartışabilecek polis sendikaları kurulabilir. Bununla beraber gizli polis ve gizli istihbarat organları, ilke olarak demokratikleştirilemezler. Sendikalaşamazlar, çünkü onların amaçları ve *modi operandi*leri [çalışma tarzları] yalnızca iktidar gücünün basamaklarının en tepesinde tartışılabilir (gizli karakterlerinin bir sonucu olarak). Bu örgütlerin demokra-

tikleştirilememelerinin bir nedeni de demokrasinin ilke olarak onları toplumun işleyişine ait örgütler olarak tanımamasıdır; olsa olsa sadece "olağanüstü hal" sloganı ile meşrulaştırılabilirler.

Çeşitli gizli ajansların ve ordunun antidemokratik karakterinin gitgide bağımsız bir güç haline gelmesinin bir göstergesi de kurumsal teminatlar karşısında "sahici uzmanlık" efsanesini temsil etmeleridir. Bu durum tiranlık benzeri toplumsal sistemleri kurmayı ve meşrulaştırmayı -bir kez iktidarı ele geçirince- savunan ideolojilerle aynı paraleldedir. Ordu komutanları ve kıdemli istihbarat subayları da "uzmandırlar"; şu ya da bu tip bir bilgiye sahip oldukları için bir devlet için neyin "faydalı" olacağını hem vatandaşlardan hem de hükümet örgütlerinden daha iyi bildikleri farz edilmektedir. Entelektüel "uzmanlar"ı andıran bir kibir duygusuyla, etki altında tuttukları devletin seçimle işbaşına gelmiş liderlerini hor görürler. Esasen bu "uzmanlaşmış entelijansiyanın" kendi devletinin vatandaşlarından çok, hasım devletin "*entelijansiya*"sına daha derin bir anlayış gösterdiğini anlamak için, casusluk literatürünü taramaya hiç gerek yok, aynı mantıkla işlediklerini kavramamız yeter. Gizli istihbarat örgütleri kendi varlıklarını, gerilim ilişkisi içinde oldukları bir devletin mütekabil gizli örgütlerinin varlığı ile meşrulaştırmalarına rağmen gizli polis örgütlerinin birbirleriyle iletişimlerinde göz ardı edilmemesi gereken "mesleki dayanışma benzeri" bir tutum gözlenir.

Bu "uzmanlar" ülkelerinin demokratik çerçevesini gitgide bir külfet olarak görmekte ve hasımlarının -göreceli olarak bile- böylesi bir külfeti çekmek zorunda olmamalarına gıpta etmektedirler. İşte bunun için, gizli polis örgütlerinin kendi içlerinde sadece demokrasi ile çeliştiklerini değil, ama sürekli ve bilinçli olarak biçimsel demokrasiyi yok etmek, ortadan kaldırmak için çaba harcayacaklarını da açıkça görmemiz gerekir. Trajik olmakla beraber, biçimsel demokrasinin şimdi her yerde geri çekildiği bir dünya olabileceğini düşünmek artık o kadar da zor değildir. Aslında biçimsel demokrasiler şimdi dünyada azınlıktadırlar. Adeta kuşatılmışlardır. Dışarıdan kuşatılmışlık, içeriden de antidemokratik güçlerin hızla artması: Biçimsel demokrasinin durumunu karşı karşıya olduğu bu iki tehditle betimleyebiliriz. Devlet büyüdükçe, içerideki antidemokratik güçlerin (ABD'nin durumunda olduğu gibi) iktidarı ve baskısı ağırlaşacaktır; devlet küçüldükçe, dışarıdaki antidemokratik güçlerin iktidar ve baskısı ağırlaşacaktır. Biçimsel demokrasi hemen her yerde, dünyanın her yerinde savunma halindedir.

Sonuç olarak, biçimsel demokrasinin *hayatını idame ettirmesi* artık

sadece *büyüme* şeklinde anlaşılabilir. Büyümeye iki tür süreç olarak bakılabilir: Bir yandan biçimsel demokrasinin gitgide sosyalist bir demokrasiye dönüşmesi, diğer yandan da dış kuşatılmışlığını adım adım ortadan kaldırması. Ben bu iki unsuru da aynı sürecin iki cephesi olarak görüyorum.

C. ÖZEL MÜLKİYETİN POZİTİF OLARAK ORTADAN KALDIRILMASI

Biçimsel demokrasinin paradoksu, toplumun ekonomik yapısı, sözleşme ilişkileri ve dolayısıyla da iktidar ilişkileri hakkında hiçbir sav ortaya koymamasıdır. İşte bunun içindir ki biçimsel demokrasi kapitalist toplumla bir arada var olabilmektedir.

Biçimsel demokrasiyi oluşturan öğeleri bir kez daha tekrarlayalım: Yurttaş özgürlüklerinin (insan haklarının) teminat altına alınması, çoğulculuk, sözleşme sistemi ve temsil ilkesi.

İnsan hakları arasından toplumun iktisadi yapısıyla ilgili olan bir tanesine dikkatleri çekelim: Mülkiyet hakkı. *Herkesin* mülkiyet edinme hakkı vardır.

Kapitalist bir toplumda bu, kapitalist özel mülkiyet hakkı anlamına geldi -hâlâ da aynı anlama gelmektedir. Kapitalist özel mülkiyet herkesin mülkiyet *hakkını* ortadan kaldırmaz (aksi takdirde demokrasinin paradoksu diye bir şey söz konusu olmazdı) ama bu hakkın kullanımının bir sonucu olarak halkın büyük çoğunluğu *de facto* mülk edinmekten mahrum kalır (emek-gücüne sahip olunması dışında). Bu da hak olarak tanınmış bir hakkın kullanımının fiilen olanaksız olması anlamına gelmektedir.

Mülkiyetin iki veçhesi vardır: Kullanmak ve tasarruf etmek. Çoğunluğu mülk edinmekten mahrum bırakmak, aynı zamanda onları kullanmaktan ve iktisadi hayatın koşulları ve ürünleri üstünde tasarrufta bulunmaktan alıkoymak ("kullanma oranını" azaltmak) anlamına gelir. Ayrıca iktisadi güç daima siyasal gücü denetleme ve nüfuz altında tutma eğiliminde olduğu için (doğrudan ya da yozlaşmanın veya kitle iletişim araçlarını egemenlik altına almanın bir sonucu olarak) iktisadi güçten yoksun bırakılanlar siyaset sahnesinde de karşımıza imtiyazsız kimseler olarak çıkarlar. Tüm bunların sonucunda, eşitlik eşitsizliğe, özgürlük sadece bir potansiyele, yani bir şey *için* özgürlük yerine bir şeye *rağmen* özgürlüğe dönüşür. Sözleşme ilişkisi mülk sahipleri ile mülkiyetten yoksun bırakılanların sözleşmesi olacaktır- so-

nuçta biçimsel olarak eşit, pratik olarak eşitsiz olacaktır.

Tüm bu çok iyi bilinen olguları laf olsun diye tekrarlamadım. Amacım, niçin biçimsel demokrasinin paradoksunun *devletleştirme* yoluyla -yani mülkiyet hakkını ortadan kaldırarak- çözülmesinin akla yatkın görünmüş olduğudur; niçin devlet ve toplumu birleştirmek ve aynı zamanda devlet gücünü ele geçirmek suretiyle iktisadi gücü bir elde (devletin elinde) merkezileştirmek temayülünün çok güçlü olduğunu açıkça ortaya koyabilmektir.

Yukarıdaki kavrayış Marx'ın kendisi tarafından özel mülkiyetin *negatif* ortadan kaldırılması olarak karakterize edilmiştir ve gerçekten de biçimsel demokrasinin paradoksuna (yani mülkiyet hakkının çoğunluğun mülkiyetten yoksun kalmasına yol açmasına), çoğunluğun gerçekten de mülk sahipliğine kavuşturulması suretiyle değil, ama mülk edinme hakkının feshedilmesiyle yanıt vermesi anlamında negatiftir: Bu bir yadsıma anlamına gelmektedir. Kuşkusuz, biçimsel demokrasi tarafından, devlete değil topluma atfedilen sivil özgürlüklerden birisi olarak ortaya konan mülkiyet hakkının ortadan kaldırılması, hiç de mülkiyetin ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Üretim güçleri ve toplumun üretilmiş malları üzerindeki tasarruf daha sonra uygulanacaktır. Bununla beraber, bu tür bir tasarruf artık yalnızca *siyasal* iktidara atfedilmektedir.

Bundan, tasarrufta bulunabilecek biricik organın siyasal iktidar olacağı sonucu çıkar; bunun sonucunda da, mülkiyetin kullanımına kimin, ne ölçüde katılacağına yine siyasal iktidar karar verir. Bizatihi bu eylemiyle devlet sadece daha önceki özel mülk sahiplerini mülklerinden yoksun bırakmakla kalmaz bütün toplumu mülkiyet edinme imkânından da mahrum eder. Toplum bir bütün olarak ücretli emekçilerin bir toplamından ibaret olur. Sonuç olarak sözleşme sadece devletle birey arasında bir sözleşme olabilir. Ancak devlet, tüm iktidarı kendisinde topladığı ve sözleşmenin koşullarını dikte ettirebildiği için sözleşmenin eşitliği *biçimsel olarak* ortadan kalkmıştır. Sosyalizmi, kapitalizmin olumsuzlanması şeklinde anladığımız sürece, kavramın sosyalist bir karakter taşıdığı yadsınamaz. Ne var ki, sosyalizmin bu tür bir yorumu, ne daha çok özgürlük ne de daha çok eşitlik bahşeder; üstelik insanları biçimsel özgürlük ve eşitlikten daha da yoksun bırakır; bu anlamda ona artık *sosyalist değerler* (gerçekleştirilmiş özgürlük ve eşitlik) kıstaslarıyla ölçüldüğünde sosyalist bir alternatif diye bakılamaz.

Sorun, biçimsel demokrasi paradoksunu, mülkiyet hakkını ortadan kaldırmayan, devlet ve toplumu birleştirmeyen bir tarzda çözmenin

mümkün olup olmadığıdır. Bunun mümkün olduğuna inanıyorum. Bu, Marx'ın özel mülkiyetin *pozitif* olarak ortadan kaldırılması dediği süreçtir. Bu feshetme, mülkiyet hakkını ortadan kaldırmadan *mülk sahipliğinin genelleştirildiği* hallerde pozitiftir: Bu da toplumun tüm üyelerinin mülk sahibi olmalarının temin edilmesi, *herkesin* toplumun üretim güçleri üzerinde tasarrufta bulunabilmesi ve üretim faaliyetinin meyvelerini kullanabilmesi demektir. Bu da modern biçimli bir özyönetim kavrayışıdır. Kurumların tüm üyeleri her toplumsal kurumun (üretken, iktisadi, bilimsel, toplumsal olsun) hedeflerinin, araçlarının, ve işleyiş tarzının belirlenmesine eşit derecede katıldığı ölçüde herkes tasarrufta bulunur ve aynı zamanda neyin (hangi miktarda) doğrudan kullanıma döneceğinin ve bunun ne tür bir kullanım olacağının belirlenmesinde rol alır.

Kolektif mülk sahipliğinin söz konusu olduğu durumlarda, sözleşme, eşitlerin bir mücadelesidir. Bu tür bir sözleşme her zaman değiştirilebilir (hatta feshedilebilir), ama bununla toplumun sözleşmeye dayalı karakteri ortadan kalkmaz. Biçimsel özgürlük paradoksu, merkezileşmiş iktisadi gücün ve kitle iletişim ve eğitim sistemleri üzerindeki imtiyazlı durumunun ortadan yavaş yavaş kaldırılmasıyla çözümlenebilir. Eğer, imtiyazlı iktisadi güç ortadan kalkarsa, çoğulcu temsili sistem ve onun seçimle işbaşına gelmiş hükümeti, yurttaşların gerçek iradesini dile getirir. Bu iradenin tecellisi olarak devlet üretilmiş malları yeniden dağıtır ve böylece kolektif mülkiyetin *de* içerdiği eşitsizliği ortadan kaldırır ya da en azından azaltır. Hiç söylemeye gerek yoktur ki özyönetim altındaki bir toplum sadece ilke olarak değil ama *olgusal olarak* da tüm gizli örgütleri dışlayacaktır.

Değinildiği gibi biçimsel demokrasi şiddeti dıştalamadığı gibi varlığını önceden kabul dahi eder. Marx'ın da dediği gibi: Hakkın karşısına hakkın çıkarıldığı yerde kararı şiddet verecektir. İktidar kimin elindeyse zorlama gücüne de o sahip olacaktır. Biçimsel demokrasinin sosyalist bir demokrasi halinde "olgunlaşması" sırf bu nedenden ötürü baştan, karşı-şiddeti varsayacaktır; iktidarın fiili bölünmesinin nihai bir sonucudur bu. Ancak biçimsel demokrasi içinde karşı-şiddet (tıpkı şiddet gibi) sözleşme ve hakların yorumuna, yeniden yorumuna yöneltilmelidir. Ancak bu mücadeleler içinde sözleşme sisteminin kendisi sorgulanabilir hale getirilemez. Eğer o da sorgulanırsa, eğer şiddet yeni bir sözleşme ile sonuçlanmaya değil de sözleşmeye dayalı sistemin feshine yönelirse işte o zaman çanlar demokrasi için çalıyor demektir.

Hem biçimsel demokrasinin temel ilkelerinin, özgürlüğün ve eşitli-

ğin gerçekleştirilmesi süreci olan (ki bu süreç kapitalizmi aşıp ortadan kaldırırken aynı zamanda da sosyalizmin değerleriyle kurulur) sosyalist bir toplum kurma imkânını dışlamadıklarını, hem de bu türden bir toplumun sadece, biçimsel demokrasi ilkelerinin tutarlı bir biçimde hayata geçirilmesi olarak, bu ilkelerin içerdiği paradoksun pratik bir çözümü olarak kavranabileceğini göstermek için toplumsal bir model çizmek istemedim.

Benim Marx'ın toplumun "*devletleştirilmesi*" aracılığıyla özel mülkiyetin sadece negatif olarak feshedilmesine karşı özel mülkiyetin pozitif olarak ortadan kaldırılmasını öngören tanımına yaptığım atıf, Marksizm ile demokrasi arasındaki sorunu çözmeye yetmez. Biçimsel demokrasi çerçevesi içinde sivil toplumun sosyalist dönüştürümü yolu ile kendini yöneten bir toplum haline gelmesi, Marx'ın kendi *eserinde* özel mülkiyetin pozitif feshedilmesi olarak ortaya konan modelle özdeş olmaktan çok uzaktır. İşte bunun içindir ki aynı anda aşağıdaki soruları ortaya atmak gerekmektedir: Teorik önerimizi ortaya koyarken Marx'ın eserine başvurmaya herhangi bir hakkımız var mı ve ne çeşit tarihsel mülahazalar şu anda hakikaten Marx'ın düşüncesinin müphem görünen bazı özelliklerinin terk edilmesine izin vermektedir?

Marx devletsiz bir komünist toplum varsaydı. İşte bunun içindir ki gelecekte devlet ile sivil toplum arasındaki ilişki onun için hiçbir anlam ifade etmiyordu. Devletin olmadığı yerde yasal ilişkiler de kurumlar da yoktur; ve bunun sonucu olarak haklar da yoktur. *Özgürlük* âlemi içinde kimse kalkıp *özgürlükler* hakkında soru soramaz. Üretim alanında Marx, insanlığın *zorunluluğun* üstesinden gelemeyeceğini varsaymasına rağmen şeylerin yönetimi ile insanların yönetimi arasında tam bir ayrım yapmanın mümkün olduğunu farz etti. Zorunluluk sadece şeylere atfedilmişti. Sözleşme sistemi meta üretimine ve muhtemelen çatışan veya en azından farklılaşan çıkarlara ilişkindir. Meta üretiminin olmadığı yerde çatışan veya farklılaşan çıkarlar yoktur -bu da hiçbir şekilde çıkarlar yoktur anlamına gelmektedir: Bu yüzden hiçbir sözleşmeye de gerek yoktur. Üstelik Marx, sadece tahakkümün olmadığı bir toplum tahayyül etmekle kalmadı, iktidarın da olmadığı bir toplumu tasarımladı. İktidarın olmadığı yerde hiç kimse yönetmek zorunda değildir ve "halkın yönetimi" -demokrasi- anlamsızlaşır.

Devletin bütünüyle ortadan kaldırılması ütopyası, 19. yüzyıl liberalizm kavrayışının sosyalist bir bakış açısından kabulünden başka bir şey değildir. Karl Polanyi'nin çözümlemesinin liberal *laissez-faire*'in bile ütopyadan başka bir şey olmadığını ve devlet müdahaleciliğinin belli bir biçimde kapitalist toplum kadar eski olduğunu göstermesine

rağmen yine de devletin 19. yüzyıldaki işlevi 20. yüzyılda kazandığı önemden çok daha azdır. Bugünlerde, hiç kimse, devletin tamamen ortadan kaldırılması düşüncesi üzerinde temellendirilmiş bir toplumsal program veya bakış açısını ciddi olarak kavrayamayacaktır.

İşte bunun içindir ki gelecek tasarımını yeniden formüle etmeye mecburuz: Eğer devlet idame edecekse ne türden bir devlet olmalıdır ve bu devletle hangi tür bir toplum ilişkilendirilebilecektir? Devletin olduğu yerde iktidar vardır. Sosyalist isek, şu soruyu dikkate almalıyız: Tahakküm nasıl ortadan kaldırılabilir? Devletin olduğu yerde tam bir özgürlük yoktur. Sosyalistler olarak soruyu yeniden gözden geçirmemiz gerekir: İnsan özgürlükleri nasıl genişletilebilir? Devletin olduğu yerde, kamusal ve özel alanlar sadece tiranlık pahasına birleştirilebilirler. Tiranlıktan kaçınmak isteyen herkes, devlet ile toplum, kamusal ile özel alanlar arasında ne tür ilişkilerin var olması gerektiği konusunda yeniden düşünmek zorundadır. Eğer şeylerin yönetimi ile insanların yönetimi birbirlerinden ayrılmıyorlarsa doğrudan veya dolaylı herkesin yönetim sürecine katılımını güvence altına alan kurumlar gerekir. Tek bir homojen iradeyi ifade eden bir toplum tahayyül edemiyorsak herkesin iradesinin dikkate alınmasını güvence altında tutan sözleşmeler sistemi gerekir. Sonuç olarak demokrasi gerekir.

Bundan ötürü demokratik sosyalizm, demokrasinin bazı özellikleriyle bezenmiş veya takviye olunmuş, rasgele bir sosyalizm modeli değil, aksine sosyalizmin tam bir modelidir. Sivil toplumun daha da geliştirilip dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Yasal bir kategori olarak hak, meşru özneler ve özerklikleri devlet tarafından teminat altına alınmış özel ve kamusal alanlar olmasını gerektirir. Eğer devlet toplumu yutarsa, geriye bu hakların herhangi bir şekilde uygulanabileceği ve gerçekleştirilebileceği bir alan kalmaz. Gerçekle hiçbir ilişkileri olmayan, sadece kâğıt üzerinde formüle edilmiş şeyler olarak kalırlar.

Marx, sürekli olarak özel mülkiyetin pozitif olarak ortadan kaldırılmasını özgürlük değerine bağladı. Eğer devletin ortadan kaldırılması -ki bu bölünmez bir bütünsel *özgürlüğün* gerçekleştirilmesi demektir- artık akılcı bir ütopya olarak görülemiyorsa, Marx'ın ruhuna sadık kalmak, *azami ölçüde olanaklı* insan özgürlüğü ile birlikte özel mülkiyetin pozitif olarak ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmayacağının formüle edilmesi demektir. Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilkelerinin gerçekleştirilmesi tamamıyla bu anlama gelmektedir.

D. BÜYÜME VE VARLIĞINI KORUMA

Biçimsel demokrasinin hem içten hem de dıştan tehdit edildiğine değinmiştim. Salt yaşamını sürdürebilmesi bile büyümesine bağlıdır. Biçimsel demokrasi bu kuşatılmasını ancak ve ancak paradoksunu çözmek suretiyle sosyalist olursa kırabilir. Eğer biçimsel demokrasiyi yaşatmak, egemen siyasal güçler için, kendi içinde biricik amaç haline gelirse, özellikle de biçimsel demokrasi geleneğinin uzun bir geçmişi olmayan ülkelerde yaşama şansı çok az olacaktır. Ve biçimsel demokrasi bu tür ülkelerde bir tür despotik devlet haline gelecek olursa, daha geleneksel demokrasilerin kuşatılmışlığı artacak ve muhtemelen iç antidemokratik güçlerin baskısı, sonuçta biçimsel demokrasilerin ortadan kaldırılmasına yol açacak boyutta artacaktır.

Burjuva toplumu, üretim güçlerinin sürekli gelişmesi ve toplumsal ilişkilerdeki hızlı değişim tarafından karakterize edilen dinamik bir toplumdur. Bu, aynı zamanda ihtiyaçların hem nicel hem de nitel olarak büyümesi anlamına gelmektedir. Bu ihtiyaçların içinde ortaya biçimsel demokrasinin paradoksunu çözmeye yönelen -ki bu da kapitalizmi aşmakla mümkündür-, dolayısıyla kapitalist toplum içinde giderilmesi mümkün olmayan radikal ihtiyaçlar da çıkar. Pek tabiidir ki yukarıda değinilen bu gerilim, kapitalist toplumun genişlemesine bir engel teşkil etmekten çok, onun bir koşulu olan ihtiyaçların büyümesini belli bir yöne sevk etmekle de azaltılabilir. Ancak bu tatminsizliğin gerçekten yönlendirilebilmesi için üretimin büyümesi çok hızlı olmalıdır.

Ama "üretim için üretim" gitgide artan boyutlarda sınırları zorlamaktadır: Üretim, dolaylı ve dolaysız olarak doğanın engelleri tarafından sınırlandırılmıştır. Bir yandan dünyanın kirlenmesi, diğer yandan gezegenimizdeki doğal kaynakların sınırları, bu çözümün de sınırlarını oluşturmaktadır. Bu çözümün iç ve dış politika ile ilgili olarak taşıdığı güçlükler kolaylıkla önceden bilinebileceği için, üzerinde uzun boylu durmak gerekmez. Buna, toplumun değil ama devletin gücünü artıran refah toplumlarının kendilerini bu engellerle karşı karşıya bulacaklarını eklemek gerekir. Ancak tatmin edilmemiş ihtiyaçlar kaçınılmaz olarak doyumsuzluğu artırırlar ve biçimsel demokrasiyi kısıtlamak için içteki antidemokratik güçlere şans tanırlar, özellikle de ihtiyaçların yalnızca tüketime yönlendirilmesinin yurttaşları siyasal olarak edilgin varlıklara dönüştürmesi yüzünden. Ve siyasal edilginliğe alışmış bir yurttaşın, kendi demokratik sivil özgürlüklerini korumak için kolaylıkla seferber edilebileceğine inanmak da hayli güçleşir.

Bununla beraber, hareketlilik, her bir yurttaşın mülk sahibi olması yönünde -yani, biçimsel demokrasinin paradoksunu çözme yönündebaşlatılırsa, bu iki anlama gelir. İlk etapta radikal ihtiyaçların dinamik bir tatmini, (bütün bunlar üretimle değil mülkiyetle ilgili sorunlar olduğu için) kendi kaderimizi belirleyen kararların alınmasında özyönetim için gerekli ihtiyaçların tahmini anlamına gelir. Bu ihtiyaçlar da (zira onlar da hiçbir zaman diğer ihtiyaçlardan ayrılamazlar) üretimin büyümesini gerektirirler; ama bu büyümenin, insanlığın doğal önkoşullarını tehlikeye atan bir hızla gerçekleşmemesine özen gösterirler. İkinci olarak da, üretici, tüketici ve yurttaş olarak herkesin sorumluluğunun ve demokrasinin daha da geliştirilmesi ve korunması konusundaki etkinliklerin artması anlamına gelir. Bütün bunların tümü, demokrasilerin kuşatılmışlığını ortadan kadırmayı mümkün kılacaklardır.

Kapitalist biçimsel demokrasi henüz değinmediğimiz diğer bir paradoksa sahip olduğu için bu imkân daha da geçerlilik kazanır: Bir ülke *içinde* demokratik birlikteliğin teminat altına alınması, diğer ülkelerle ilişkili olarak ortaya çıkan despotik baskı ve eşitsizlikleri dışlamaz. Ekonomi ile devlet gücünün birleşmesi -ki bu tek bir ülkenin sınırları içinde bile demokratik birlikteliği teminat altına almaz- sadece baskı yapan ve baskı yapılan ülkelerde tam bir bağımsızlık yokluğu biçimini alarak, eşitsizliğe dayanan baskıyı artırır: Bu da paradoksun yine negatif bir biçimde çözülmesi demektir. Bu paradoksun *pozitif* olarak çözümü de sadece kendi kendini yöneten bir toplum kurma perspektifiyle kavranabilir. İktisadi gücün ademi merkezileştirilmesi ve kendi içlerindeki gizli ve denetlenemeyen örgütlerin ortadan kaldırılması, demokratik bir dış politikanın şansını artıracaktır. Bunların bir teminat sağlayamayacağı doğrudur. Bu ikinci paradoksun başarılı bir çözümü, ilkinde olduğu gibi toplumsal güçlerin mücadelesine, ama dünya çapındaki mücadelesine bağlıdır.

Bu makalede biçimsel demokrasi tarafından sunulan imkânları değilse de seçenekleri incelemeye çalıştım. Hepimiz imkânların sınırlarının farkındayız. Süper güçlerin askeri egemenlikleri ve imtiyazlı konumları, bizi karşımıza çıkan güçlüklerin farkında olmak zorunda bırakan çetin bir olgudur. Kâhinvari tutumlara yer yoktur, çünkü her kehanet yanlış öndeyilere dönüşebilir. O halde sağduyularını kullanan insanlara bağlayalım umudumuzu. Gelecek onların eseri olacaktır.

Çeviren: Erkan Akın

II. Bölüm

BATI DEVLETLERİ ve SİVİL TOPLUMLAR

V. MEDENİLEŞME SÜRECİ*

Helmut Kuzmics

A. MEDENİYET, BURJUVAZİ ve SARAY TOPLUMU

"Medeniyet" kavramı akla genellikle dünya tarihinin "Büyük Medeniyetler"ini getirir. Aslında "Büyük Medeniyetler" fikri ile toplumlara ve toplumların maddi ve kültürel başarılarına üstü kapalı ya da açıkça uygulanan bir değerlendirme standardı olarak iş gören "gelişme" arasında ayrılmaz bir kavramsal bağıntı vardır. Parsons, Batı modernliği yönünde gelişmeden bu anlamda söz eder. Açıkça evrimci bir perspektif benimseyerek Batı'nın çeşitli büyük medeniyetlerden biri olarak görünmesini sağlar.[1] Parsons'a göre toplumsal

* Almancadan İngilizceye çeviren: Hans Georg Zilian.

1. Talcott Parsons, **Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives,** Englewood Cliff, NJ 1966, s. 3.

evrim sürecindeki merkezi değişken, makro düzeyde tanımlanan "intibak kapasitesi"dir.

Değişen çevreye alışma konusunda sözü edilen bu kapasite (yoksa *dünyanın geri kalanına hükmetme* kapasitesi mi demek gerekir?) bireylerin davranışlarından ya da bireysel yaşam tarzlarının tüketime yönelik boyutundan ziyade, çoğu kez toplumların ekonomik ya da siyasal bakımdan üretici boyutuna göndermede bulunur.[2] Ama, "intibak kapasitesi"ni tekil eyleyenlerin (agents) kendi yaşam dünyaları hakkındaki yorumlarının özbetimlemelerinde ve öznitelemelerinde kullanmaları pek olası değil. Benzer bir sorun ya bir açıklayıcı ya da açıklanan olarak ekonomik ilerleme üzerine odaklaşan "modernleşme" kavramında görülebilir. Modernleşmenin sürekli olarak kendi kendini takviye ettiği düşünülür ve kavram tanımlanırken genellikle intibak kapasiteleri açısından "gelişmiş" ve "geleneksel" toplumlarla (ya da uluslar) arasında bir karşıtlık çizilir.[3] Böyle bir intibaka ekonomik zenginliğin yaratılmasının yanı sıra siyasi istikrarın garantilenmesi yoluyla, belki de Amerikan tarzı "demokrasi" aracılığıyla erişileceği söylenir.

Bu uzlaşımsal medeniyet anlayışıyla karşılaştırıldığında, Norbert Elias'ın giderek artan bir dikkate mazhar olan çalışması, tamamen farklı öncüllere dayanan bir medeniyet kavramı geliştirir. Elias, insanların birtakım şeyleri nasıl medeni ya da gayrimedeni olarak yaşadıklarını sorar. Bu özalgılamayı Batı'nınkiyle ilişkilendirerek sorgular: Batı insanı, bir zaman makinesi kendisini oraya götürseydi, ortaçağı nasıl görürdü, diye sorar. Elias'a göre, yolcunun izlenimi kararsızlık içinde olacaktır: Kimi görünümler çekici, kimileri itici gelecek ve gözlemleyenin karakteri de kesinlikle bir fark yaratacaktır. Geçmiş yaşam, bir yandan özgür, dizginsiz ve macera dolu; öte yandan barbarca, kaba ve sefil görünecektir. Elias'a göre, "medeniyet" kavramı, Weber'in Batı rasyonalizminin karakteristiği olduğunu düşündükleri de dahil,[4] çeşitli fenomenleri içerebilir: Teknolojinin durumu, adap tipi, bilimsel gelişme aşaması, dinsellik, erkeklerle ka-

2. İbid s. 21. Parsons, Weber'in "Batı akılcılığı"nın gelişiminin evrensel-tarihsel yorumunu kendisinin tamamladığını düşünüyor.

3. Karş. Marion J. Levy, "Social Patterns (Structures) and Problems of Modernization", Wilbert E. Moore ve Robert M. Cook, der., **Readings on Social Change,** Englewood Cliffs, NJ 1967 içinde s. 190.

4. Max Weber, **Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologle,** Tübingen 1972, c. 1, s. 1-16.

dınlar arasındaki ilişkiler, yemek pişirme, barınma ve ceza biçimleri. Buradan hareketle Elias, "medenileşme" başarılarını bir medeniyetin başarıları olarak gören toplumsal algılara işaret eder: Medeni olmak, Batılı ve kendilerini "kaba" ya da "ilkel" insanlardan ayırma kaygısında olan medeni insanların bakış açısıyla uyumlu bir barınma standardına ya da bir teknolojik gelişme düzeyine sahip olmaktır.[5]

Elias'ın hareket noktası "medeniyet" ya da buna benzer fenomenler için kullanılan sözcüklerin anlamsal tarihinin yeniden inşasıdır. "Medeniyet"in ortaçağdaki habercileri *courtoisie* (çelebilik -ç.n.) ve *civilité*'dir (terbiye -ç.n.); bunların rakibi ise farklı toplumsal tabakalar ve hatta ulusal karakteristikler arasındaki ayrımlara işaret eden Almanca *Kultur* kavramıdır: Sonuçta Fransızca ve İngilizce "medeniyet" *(civilization)* kavramı Almanca *Kultur*'un karşıtıdır. Batılı modernleşme kuramcılarının, karşısında yenik düşmelerinden uzun zaman sonra sakınmaları gerektiğini anladıkları bir tehlikeden, etnosantrik genelleştirme tehlikesinden Elias daha en baştan kaçınır.[6]

Bilgi sosyolojisi çerçevesinde medeniyet kavramının genetik yeniden inşası, Elias'ın gündelik yaşamdaki duygulanımların toplumsal biçimlenişini (başlangıçta 9. ve 18. yüzyıllar arasındaki aristokratik üst sınıfla ilişkili olarak) medeniyet sürecindeki en önemli açıklayıcı konu olarak görmesine yol açar. Elias şunu sormaktadır: İnsanların gündelik yaşamda birbirleriyle girdikleri alışverişlerde başvurdukları toplumsal standartlar nasıl gelişti? Eyleyenlerin tavır ve deneyimleri tarihin gidişatı içerisinde nasıl değişti? Bugünün medeni yetişkini ortaçağın yetişkininden ne bakımdan farklıdır? Elias'a göre, "medeni" davranışın en önemli öğeleri -burada Elias'ın, hem Weber'in *yöntemli rasyonel davranış* kavramından ve hem de Adorno ile Horkheimer'ın araçsal akıl kavramından ayrıldığı açıktır- toplumsal etkileşimlerdeki ve bireylerin kendi kendileriyle olan düşünümsel *(reflexive)* ilişkilerindeki kısıtlanma derecesi, davranışların incelmişliği ve edilginleştirme derecesidir.

Öyleyse Elias, "kendi" medeniyet kavramına nasıl ulaşmaktadır? Elias'a göre, temeldeki yaşam biçimleri, dilsel kullanımın değişmesinin analizi yoluyla görülür hale gelir. Örneğin, 18. yüzyıl Almanyası'nda siyasi olarak güçsüz ve ekonomi bakımından pek kök sa-

5. Karş. N. Elias, **The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations. Vol. 1: The History of Manners,** Oxford 1978, s. 1.
6. Karş. Samuel N.Eisenstadt, **Tradition, Change and Modernity,** New York, Londra, Sidney ve Toronto 1973.

lamamış bir burjuvazi vardı; aynı dönemde Fransa'da nüfuzu sürekli büyüyen, toplumsal reform uğruna giderek artan derecede çaba gösteren bir burjuvazi vardı: Kimi zaman devrimcileşen, siyasi iktidar uğrundaki mücadelesine rağmen görünüşü ve yaşam tarzı bakımından aristokratik dünyayla harmanlanmaya zaman bulan bir burjuvazi. Süreç içinde aristokrasinin üyeleri (örneğin, Mirabeau) belli oranda şimdi "burjuvalaşma" denilen sürece maruz kaldı.

Fransız burjuvazisi kendi *"medeniyet"* kavramını saraylı öğelerle bütünleştirmeyi; kültürün karşısına medeniyeti koyarak biçimsel, yüzeysel saraylı davranışının "yanlışlığı"nı hakiki kültür ve meziyetle karşıtlık içinde kavrayan, bölgesel bölünmelere uğramış Almanlardan daha büyük ölçüde becerdi. Almanların yaptığı kültür ve medeniyet ayrımına göre kültür tinsel, sanatsal ve dinsel başarılar dünyasıdır ve siyaset, ekonomi ve toplumdan ayrı tutulur. Bunun tersine Fransız "medeniyet" nosyonu toplumsal niteliklere, giyim kuşam, döşeme üslubu, dil ve adaba gönderme yapar. Bunlara hiçbir damga iliştirilmez çünkü "içsel" değerlere karşıt bir şekilde tamamen "dışsal" olarak kavranırlar. (Bununla birlikte, Alman romantizminin muadili olan Rousseau'nun medeniyet eleştirisinin benzer bir karşıtlığa dayandığını anımsamakta fayda var.)[7] Öte yandan, Mirabeau'nun medeniyet kavramı doğru ve yanlış medeniyet arasında bir ayrım gözetir ve genellikle birbirleriyle bağdaşmayan kavramları Aydınlanmanın perspektifiyle bütünleştirir. Böylece Mirabeau'nun *Amy des Femmes ou Traité de la Civilisation'*unda (1766) "medeniyet" "davranışların inceltilmesi, dünyevi bilgelik ve nezaket, bilgi ve iyi davranışın yayılması"[8] anlamına gelir.

Elias'ın *"medenileştirici"* teriminin *"medeniyet"*e doğru gelişmesindeki ilk edebi kaynak olarak gösterdiği Mirabeau, *"medeniyet"*i sezgisel yoldan bütün bütüne saraylı kategoriler içinde nitelendirir: *"Adoucissement des moeurs"* (törelerin yumuşaması -ç.n.) ve *"politesse"* (nezaket -ç.n.) kilit roller oynarlar; medeniyet yalnızca Aydınlama'yla aynı soydan görünmekle kalmaz, ayrıca -bir burjuva fenomeni olarak- saraylı adabımuaşeret geleneğinde derin bir şekilde

7. Honneth ve Joas, Rousseau'yla ilgili bu noktayı Elias'ın analizinin bir kusuru olarak vurgularlar; bkz. Axel Honneth ve Hans Joas, **Soziales Handeln und menschliche Natur. Antropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften,** Frankfurt am Main ve New York 1980, s. 117. Bununla birlikte, Elias'ın Rousseau'ya yaptığı göndermelere bkz. **The Civilizing Process,** c. 1., s. 39.

8. Karş. Friedrich Jonas, **Geschichte der Soziologie,** 4 cilt, Reinbek b. Hamburg 1976, c. 1, s. 58.

kökleşmiş olarak ortaya çıkar. Ancak, daha sonraları bir toplumsal reform silahı olarak medeniyet kavramı giderek artan bir önem kazanır. Buna, fizyokratlar, doğa bilimi modeline göre tasarladıkları, ekonomi güçlerinin özgür etkileşimi fikrini eklediler. Toplumun doğal yasalarının düzenliliğine ilişkin bir görüş, yeni kavramın oluşturucusu haline gelir: "Doğru" medeniyet, çok fazla paradan ve dışarıdan gelen çok fazla müdahaleden kaynaklanan, barbarlık ile "yanlış" medeniyet arasında bir yer işgal eder.

Buradan itibaren Fransız medeniyet kavramı burjuva ilerleme nosyonuna bağlanır; bilgi, medeniyetin merkezi kategorilerinden birine dönüşür; "medeni olma" kavramı bireylerin davranışlarından devlete,[9] anayasaya, eğitim sistemine (ve bu sistemin halka açık olmasına) ve barbarca olduğu düşünülen cezaevi sistemine aktarılır. Feodal engellerden beslenen toplumsal eşitsizlik, barbarca ve akla aykırı görülür. Aynı perspektif, hükümetin ticaret üzerindeki kısıtlamalarının sonucu olan ekonomik özgürlük yokluğuyla ilişkilendirilir. Davranışların inceltilmesi ve sivil toplumun edilginleştirilmesi *(pacification)* bu daha geniş anlamdaki medeniyetin sonucu olarak görülür.[10] Saraylı aristokrasinin yüz yüze toplumu ile birbirleriyle daha soyut bir şekilde ilişki kuran, çalışan burjuvazinin dünyası arasındaki tüm farklılıklara rağmen, -öncelikle Fransa'da- medeniyet kavramında evrimsel bir süreklilik, burjuva devriminin giydirdiği siyasi ateşten gömleğe bile tahammül ederek varlığını sürdüren sabit bir gizli cereyan vardı.

Elias kendi "medeni olma" kavramının merkezi öğelerini işte bu öncüllere dayanarak geliştirir. Bireysel davranış ve bu davranışın duygulanımsal koşulları üzerinde odaklanırken (bunların makrofenomenler alanına aktarımının ikincil önemde olduğunu düşünür), üretimden ziyade tüketimi vurgular ve ekonomiden ziyade siyasetin altını çizer. Saraylı mirasın kabulünde davranışların inceltimi, edil-

9. Elias, **The Civilizing Process, Vol. 2: State Formation and Civilization** 1982, s. 47-8.

10. Bauman, doğanın (insan doğası dahil) yabanıllığını dönüştürdüğü varsayılan "bahçe"yi (örnek çerçeve: Versailles) medenileşme süreci tasvirindeki önemli bir öğe olarak zikreder. Bauman'a göre, bahçe sarayın, salon müdavimlerinin ve **Filozofların** yaşam-dünyalarının paylaştıkları bir deneyimdi. Bkz. Zygmunt Bauman, "On the Origins of Civilization: A Historical Note", **Theory, Culture and Society,** cilt 2, no. 3, 1985 içinde, s. 78. Ayrıca, saraylı iktidar yapısının bir sembolü olarak Versailles'ın bahçe mimarlarının sıkı bir tasnife tabi tutulmuş olmalarına Elias'ın yaptığı atıflara bakınız: N. Elias, **The Court Society,** Oxford 1983, s. 227-8.

ginleştirme[11] ve duyguların şiddetli bir biçimde kısıtlanımına merkezi bir yer verilir. Medeni olmak duyguların rasyonelleşmiş ve "psikolojikleşmiş" olması anlamına gelir. Başkalarına ilişkin ürettiğimiz imgeler, psikolojik terimlerle söylendikte, eylemlerin yoğun karşılıklı bağımlılığı, başkalarının yüz mimiklerinden stratejik çıkarları ve gayri iradi güdüleri hakkında çıkarsamalar yapma zorunluluğu nedeniyle daha da derinleşir. Bireyler arasındaki toplumsal mesafe tutkusuz bir boşluğa dönüştükçe duygular da giderek rasyonelleşir; bu bireylerin akılcı imgesine, bilanço hesabının mantığını aşan rasyonel bir eylemlilik tarzı tekabül eder, çünkü sarayda olduğu gibi, kendiliğinden oluşan duygular, uzun vadeli stratejik çıkarlara tabi kılınır.

B. ÖZKISITLAMA AYGITININ GELİŞİMİ

Elias'ın kuramsal başarısı, eyleyenlerin verili bir medeniyet düzeyindeki deneyimlerinde görülen değişmeleri hem psikolojik ve hem de makrososyolojik bir modelde, bunların ortak gelişimiyle bağlantılandırmış olmasındadır. Elias, durağan karşılaştırmalarla değil, aksine, tarihsel bir süreç olarak duygusal ve içgüdüsel yaşamın toplumsal belirlenimini izlemekle ilgilenmektedir.

Bu yaklaşıma "bedensel dışavurumun kendiliğindenliği"nin, "özdenetim"in (ya da "özkısıtlama"nın) ve genel olarak çevresiyle arasında sınırlar bulunan bir benlik ("bireyselleşme" denen bir süreç) fikrinin özgül tarihsel koşulların (ya da "şekillenimler"in-figurations-) ürünü oldukları yolundaki belirleyici temel kavrayış rehberlik eder. Benliğin doğası, içkin bir insan tininin gelişimi olarak düşünülmemesi gereken bir süreçte bu şekillenimlerle değişir. Toplumsal olarak belirlenmiş kişilik yapılarını kapsayan gelişimsel süreç, Haçlı Seferleri çağından önce en üst toplumsal tabakalar arasında kişinin kendi bedeniyle ve başkalarınınkiyle ilgilenmesinin nispi olarak üstünkörü düzenlenmiş tarzlarından, mutlakiyetçi devlet çağındaki davranış örüntüleri ve kurallarının oldukça karmaşık farklılaşımına kadar uzanır.

Elias "özkısıtlama aygıtı"nın kuşaklararası gelişimindeki hem yeni ve hem de sürekliliği olan öğeleri inceleyerek medeni karakter yapısının toplumsal kökenini (sociogenesis) betimlemeye girişir. Bu

11. Bu kavram diğer bir dizi ünlü evrimci kuramda öne çıkar: Örneğin, Spencer'ın askeri toplumdan sanayi toplumuna geçiş nosyonu ya da Buckle'ın medeniyet kuramı.

süreçte medeni kişi, keyif ve acı dürtülerini bastırabilme ve bunları dönüştürerek ertelenmiş eylem ardışıklıklarıyla birleştirebilme yetisi bakımından gayri medeni kişiden ayrılır. Bu "özkısıtlamalar"ın bundan böyle "başkaları tarafından kısıtlanma" olarak görülemeyeceği, (ki öyledir) her şeyden önce toplumsal kökenleri itibarıyla "özkısıtlamalar" olarak üretilmiş oldukları noktasına dikkat etmek gerekir. Bu fenomen genellikle "şeyleşme" olarak -en az kaprisli doğa ya da cansız nesneler kadar değiştirilemezmiş gibi görünen insan ürünü toplumsal kurallar olarak zikredilir. Böylece Elias'ın yaklaşımı "reçete-bilgi"yle *(recipe-knowledge)*, insanların yiyip içtikleri, dans ettikleri, oynadıkları, cinsel ilişkiye girdikleri ya da saldırgan davranışlarda bulundukları zamanlarda olduğu gibi gündelik tavırların mahremiyetindeki etkileşim kurallarının bilgisiyle ilgilenen tarihsel bir bilgi sosyolojisine varır.

Elias'ın kuramsal modeli, ben (ego) ve üstbenin (superego) gelişimlerinin makrotoplumsal gelişmenin ilgili parametreleriyle iç içe geçtiği varsayımına dayanır. "Başkaları tarafından kısıtlanmadan özkısıtlamaya" geçiş (ki daha yüksek bir mahcubiyet ve sıkılganlık eşiğiyle el ele yol alır), bireylere dayatılan dışsal kısıtların giderek daha az dolaysız bir hale geldiğini varsayar: Doğa üzerinde artan bir denetim kurulmasıyla birleşen bu dolaylı dışsal kısıtlanma, insanların psikolojik doğası hakkında daha farklılaşmış ve rasyonelleşmiş bir algılayışı teşvik eder. Elias'a göre, giderek karmaşıklaşan bir toplumsal ortamdan gelen taleplerin artması, davranışın daha incelikli olarak düzenlenmesini zorunlu kılar: Bireysel medeniyet böyle çevrelerde cereyan eder ve bu yaygınlaştıkça toplumsal medeniyet doğar.

Bu süreç, örneğin masa adabı konularında açıkça görülebilir (insanların nasıl yiyip içtikleri, hangi tabaklarla -süslemeli ya da sade- servis yapıldığı, dudak şapırdatmak ya da geğirmek gibi bedensel dışavurumların hoş görülüp görülmediği, çatal bıçak takımının değişen kullanımı, ayrı ya da bir tabaktan yenilip yenilmediği gibi). Bu süreci aynı zamanda kişisel etkileşim uzlaşımlarındaki değişmede de görebiliriz: Bedensel dışavurumlar bastırılarak denetlendi ve "münasip" davranış anlayışlarından, daha dar anlamdaki cinsel ve erotik ilişkilere kadar cinslerarası ilişkiler sistematik bir tasnife uğradı. Ama Elias yalnızca "mülayim" meşgaleler ve etkileşimlerle ilgili değildir. Aynı zamanda, örneğin Avrupa ortaçağlarının[12] feodal anarşisinin ka-

12. Elias bu nokta hakkında sık sık eleştirildi. Bu eleştirilerin gözden geçirildiği bir yazı için bkz. N. Wilterdink, "Die Zivilisationstheorie im Kreuzfeuer der Diskussion. Ein Bericht vom Kongress über Zivilisationprozesse in Amsterdam", P. Gleichmann, J. Goudsblom ve H. Korte, der., **Macht und Zivilisation. Ma-**

rakteristiği olan denetimsiz "öldürme keyfi"nden, Cenevre Anlaşması'na tabi "medeni" orduların düzenli askeri eylemlerine giden uzun bir yol olduğuna işaret ederek saldırganlığın uğradığı dönüşümle de uğraşır.

Elias bu değişme süreçlerini çeşitli dönemlere ait adabımuaşeret kitaplarını analiz ederek gösterir. Böylece duygulanımsal düzenlemenin aşamalarını görünür kılar. Elias aynı zamanda, ortaçağlardan saraylı mutlakiyetçi döneme kadar laik üst sınıfların içgüdüleri ve bedenleriyle ilgili olarak giderek sıkılaşan düzenlemeler ağının davranışsal düzeydeki tarihsel bir süreci sergilediğini varsaymaktadır. Giderek artan sayıda insanın eylemlerinin birbirine bağımlı hale gelmesinden ötürü, birçok kural açıkça başkaları tarafından kısıtlanma (büyüklerin önünde tükürük saçacak şekilde aksırmamak, masada mendil kullanmaksızın burnunu temizlememek, geğirmemek gibi emirler) olmaktan çıkarak özkısıtlamaya dönüşür. Sonuçta insanlar kendilerini yalnızca daha yüksek mertebedeki birilerinin ya da yabancıların yanında değil, (gündelik sağlık bilgisi örneğinin gösterdiği gibi) yalnız olduklarında da denetler. Adabımuaşeret kitaplarında bu türden normatif değişmeler tersyüz olmuş bir sıradanlaşma süreciyle ortaya çıkar: Mahcubiyet ve sıkılganlık eşiği düzenli olarak ilerledikçe, yalnızca beden sürekli genişleyen tabulara maruz olmakla kalmaz, "en doğal" ihtiyaçlara ilişkin kurallardan da gittikçe daha az bahsedilir olur.

---

terialien zu Norbert Elias Zivilisationstheorie 2, Frankfurt am Main 1984, s. 285. Temel suçlamaları, Elias'ın toplumsal gelişimin ilk aşamalarındaki saldırganlığın, akılcı denetime tabi olmama anlamında "kendiliğinden" olduğunu öne süren teziyle ilgilidir. Eleştiri yöneltenler o günlerde bile şiddetin hatırı sayılır bir bilişsel denetime tabi olduğunu ve (şövalyelerin at üstündeki mızrak dövüşlerinde ve bunun gerektirdiği egzersizlerde olduğu gibi) bir hayli ihtiyat ve özdenetimi **(self-monitoring)** gerektirdiğini öne sürüyorlar. Ancak, bu suçlama Elias'ın argümanının ana noktasına nüfuz edemiyor. Elias bir bütün olarak, gündelik yaşamdaki fiziksel şiddetin kadirimutlak tehdidinin damgasını vurduğu koşullar altında ve bir güç tekelinin mevcut olmadığı zamanlardaki duygulanımsal hane halkıyla ilgilenmektedir. Küçük feodal beyler ve hatta kentliler arasındaki çatışmalar zaman zaman aşırı fiziksel şiddete başvurularak çözümleniyordu. Üstelik, (feodal beylerin o zamanlar çağdaş devletler gibi egemen olduğu) daha geniş toplumsal dünya ile toplumsal "yaşam-dünyası" arasındaki etkileşim, bireyin psişesine yansıyan, yapısal olarak belirlenmiş yüksek bir çatışma yoğunluğu yaratıyordu. Hesaplı, zalimce işkencenin belirli bölgelerde daha da şiddetli olması, Elias'ın tezine bir karşı-argüman oluşturmaz. "Rasyonalite" konusuna gelince; medeniyetin gelişmesinin rasgele başlamadığı (aksine, rasyonalitenin bir rasyonelleşme süreci olduğu) konusunda tekrar tekrar ısrar eden kişi bizzat Elias'tır.

Medenileşme sürecinin makroyapısal koşulları, hepsi de Batı feodalizminin somut tarihsel bağlamlarında pekişen, iktidar kaynaklarının tekelleşmesi, merkezileşme ve bir "güç tekeli"nin ortaya çıkışı gibi olgulardan oluşur.[13] Dönemin insanları bu süreçleri yaşıyor ama kavramıyorlardı. Kilit önemdeki toplumsal dinamikler -12. ve 13. yüzyıl Batı feodalizminin aristokratik anarşisi içindeki toprak, iktidar ve nüfuz "rekabet"i- bu insanların bilişsel kavrayışlarının ve denetimlerinin ötesindedir. Yine de bir "rasyonelleşme" biçimi ortaya çıkar: Uzun vadeli perspektifler benimsenir ve en karanlık korkulardan en kendinden geçirici keyif duygulanımlarına kadar her türden ruh hali değişiklikleri karşısında mesafeli bir tutum takınılır. Bu "rasyonelleşme", kör güçlerin planlanmamış bir sonucudur ve Elias'a göre, akılcı yoldan incelenip açıklanabilir.

Elias'ın bir ölçüde bireysel planlamaya bağlı ve tarihsel değişmeye tabi olan "duygulanımsal hane" (affective household) varsayımından hareketle "duygulanımların planlı ekonomisi" fikri çıkarsanabilir. Eylem ardışıklıkları büyüdükçe dürtülerin ekonomisi için kazanımlar (daha yüksek ekonomik kârlar, gerçeklikle uyumlu bir ben ve üstben yoluyla daha fazla emniyet) olduğu kadar "kayıplar" da söz konusu olur. Kendiliğindenliğin yerini strateji aldığında an'ın engellenmemiş keyfi ile denetli planlamanın emniyeti arasında bir değiş tokuş yapılır. Basiret ve onun toplumsal önkoşulları ödüllendirilir: Yalnızca kendiliğinden zevk, olanaksızlaşmış ya da ertelenmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda beklenmedik ve bütünlüklü terör de önlenir. "İd'in olduğu yerde Ben olacaktır" (Freud) demek, hakiki bir eylemlilik şansına sahip olmak anlamına gelir. Elias'ın söylediği gibi:

> Ortaçağ cehennem anlayışları insanla insan arasındaki bu korkunun ne denli güçlü olduğu konusunda bize bir fikir vermektedir. Hem keyif ve hem de acı daha açık ve serbestçe yaşanırdı. Ama birey bu duyguların esiriydi; kendi duyguları onu tıpkı doğanın güçleri gibi bir ileri bir geri fırlatmaktaydı. Tutkuları üzerindeki denetimi azaldıkça, tutkular tarafından daha çok denetlenir oldu.
>
> Daha sonra, kendi varoluşu içinde işleyip duran taşıyıcı kayışlar uza-

13. Bir eleştirmene göre, Elias aslında "kuramsal çatısı sağlam bir örnekolay çalışması" üretiyor: Fransa örnek olayı. Bkz. Samuel F. Sampson, "The Formation of European National States, the Elaboration of Functional Interdependence Networks and the Genesis of Modern Self-Control", **Contemporary Sociology,** c. 13, no. 1, 1984, s. 22.

yıp karmaşıklaştıkça birey, kendisini daha düzenli olarak denetlemeyi öğrenir; artık önceki kadar tutkularının esiri değildir.[14]

Görülüyor ki başkaları tarafından kısıtlanmadan özkısıtlamaya kaymak oldukça kararsız bir süreçtir. Elias'ın "Aydınlanma'nın Diyalektiği" teması üzerinde yaptığı değişiklik burada, bu temanın failleri üzerinde yoğunlaşır ve Batı sosyolojisinin geleneksel konu başlığı olan ve modernliğin daimi sorunu denen şeyle uğraşır: *Gemeinschaft*'tan (cemaat) *Gesellschaft*'a (toplum) geçiş. Ancak, Elias bu temaya ampirik bir ruh haliyle ve "şekillenimler" (figurations) bağlamında kavramsallaştırmaya çalıştığı seçilmiş tarihsel ortamlara gönderme yaparak yaklaşır.[15]

Duygulanımların toplumsal düzenlenişi "şekillenimler" düzeyinde cereyan eder. Örneğin, ortaçağın feodal sarayında toplumsal ilişkiler göreli olarak sıkılaşmıştı. Bu ise yönetilenlerle yönetenler arasındaki ve erkeklerle kadınlar *arasındaki* (örneğin, halk ozanlarının *courtoisie*'sinde görüldüğü gibi) iktidar dengesinde gözlenen bir değişmeyle çakışıyordu. Baronluk sarayı ve mutlakiyetçi kraliyet sarayı arasındaki dönemde bağlantıların düzenli olarak güçlenmesi, "anlamlı ötekiler"in (G. H. Mead) sayısında sürekli bir artış ve hem başkaları tarafından kısıtlanmaların ve hem de özkısıtlamaların çoğalması söz konusudur. Bu dönem boyunca iktidar dengesi "toplum"u oluşturan önde gelen gruplar aleyhine, merkezi derebeyi lehine değişir. Bu dönüşüm kralın kişisel özelliklerinden bağımsızdır, çünkü yüksek aristokrasi üyeleri arasında düelloyu yasaklamak ve böylece silahlı aristokrasinin önceden dokunulmaz olan ayrıcalıklarına müdahale etmek kralın -ve devletinin- çıkarınadır.

14. Elias, **The Civilizing Process,** c. 2, s. 241.

15. Elias'a göre "şekillenimler" ya da "gruplaşımlar" (configurations) karşılıklı bağımlılık içindeki insanlar arasındaki ilişki "ağları"dır. Gruplaşımlar, genellikle makrososyolojik süreçler ve yapılar olarak adlandırılsalar da eylem zincirlerinin ve karşılıklı bağımlılığın uzatımı olarak görülmeleri daha yerinde olacak fenomenler bağlamında -para ekonomisi, işbölümü, devletin oluşumu- gelişirler. Elias şekillenimlerin, sözgelimi makro ve mikro fenomenler arasındaki nedensel bağlantılar incelenerek analiz edilemeyeceklerini savunur. Elias "değişkenler"den söz eden fizikselci dili en iyisinden zorunlu bir basitleştirme olarak görür ve böyle bir dilin toplumsal yaşama uygun olmadığını savunacaktır. **Was ist Sozlologie?** (Münih 1970, s. 119-25; özellikle s. 124)'deki ilgili yöntembilimsel gözlemlerle karşılaştırınız. Henk Flap ve Yme Kuiper'in toy pozitivist eleştirilerinde bu nokta tamamıyla gözden kaçırılmakta, "Figurationssoziologie als Forschungsprogramm", **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie** n. 33, s. 273-301.

Duygulanımları başarıyla düzenleyen bu "mikro ortamlar", onları üreten ekonomik ve teknolojik gelişmelerden yalıtılarak anlaşılamaz: Ne de olsa sarayların finanse edilmeleri gerekir. Ama önceleri bağımsız olan bu savaşçı kastın süratle medenileşmesinin sonuçları çarpıcıdır: Edilginleşme, davranışların incelmesi, artan duygulanımsal denetim, zihinsel ihtiyat. Feodal beyin yumruğunu ya da kılıcını kullandığı pek çok durumda saray üyesi, çeşitli entrikalar tasarlayıp susmayı yeğler. Saray kodu bir kez geliştikten sonra toplumun aşağı mertebelerine de kısmen sızarak biçimlendirici bir güç olmaya devam eder. Ama bu süreç yalnızca kısmidir: Saray üyesi ve çalışan burjuvazi farklı dünyaların insanları olarak kalmaya devam eder.

C. SANAYİ MEDENİYETİ

Modernliğin sorunlarının değerlendirilmesi konusunda yüz yüze saraylı toplumdan çıkarsanan bir medeniyet kavramından edinilebilecek bir şey var mıdır? Yanıt olarak kimi eleştirmenler Elias'ın projesindeki hatırı sayılır güçlüklere işaret etti. Burada ilgili savların hepsiyle uğraşmak ne zorunlu ne de olanaklı. Bunun yerine bu karmaşık savlardan yalnızca birini tartışacağım. Bu sav, şöyle ifade ediliyor: Eğer Elias'ın çalışması, Frankfurt Eleştirel Kuramı'nın yapmak istediği ve başardığı şeylere göre değerlendirilecek olursa yetersizdir, çünkü sürekli barbarlığa gömülme tehlikesini barındıran bir sistem olarak, pazar güçleri ve kapitalist tahakküm sistemi olarak kapitalizmin özgül doğasını yakalamaktan acizdir.[16] Başka bir anlatımla, medeniyet kuramının, modern toplumdaki sürekli barbarlık tehdidini açıklamaya muktedir olmadığı söylenmektedir: Naziler masa adabı konusunda titizlenen kimselerdi ve SS subayları klasik müzik dinlemeye bayılırlardı, ama bu, onların, Adorno'nun Auschwitz'den sonra artık şiir yazılamayacağını söylemesine yol açan barbarlık örneği korkunç eylemlere girişmelerini engellemedi.

İlkin, bu türden yakıştırmalardaki bir yanlış anlamaya işaret etmek gerekir. Kurbanları bakımından ele alacak olursak, kitlesel ölüm, kurbanlarına her zaman ne ifade etmişse onu ifade eder (belki bir parça daha fazlasını: Kitlesel olarak gerçekleştiğinde ölümü vakarla karşılamak ya da başkalarının vakarla öldüğünü görmek zor-

16. Karş. Susan Buck-Mors'un Elias'ın **The Civilization Process**'i hakkındaki tanıtım yazısı, **Telos,** no. 37, 1978, s. 181-98, özellikle 188.

laşır). Yine de bu, vahşi cinayet yönetiminin törensel ve bürokratik niteliği, cinayetleri *işleyenlerin* güdülenimlerinin mukayeseli olarak pek bir anlam ifade etmediğini açıkça göstermektedir. Genellikle beylerin şövalyece kendiliğindenlikleri ve cinayet "şehvet"leriyle ortak bir yönleri olmayan kamplardan geriye kalan ve bu kampları anlatan birçok kişi bu gerçeğe işaret etmiştir.

Elias, yalnızca bireylerin duygulanımsal denetimiyle yapısal uysallık arasında tekbiçimli, evrimci nitelikte bir karşılıklı ilişki varsayımına sahip olduğu gösterilirse eleştirilebilir. Ne var ki, Elias sınırlı bir alanda cereyan eden etkileşim içindeki saldırganlıkla, bir uzaklığı barındıran yapısal, mekanikleşmiş -örneğin ulus-devletler arasındaki- saldırganlık arasındaki farkı gayet net olarak görmüştür. Elias yalnızca yol kesen baronların günlerinden bu yana sınırlı bir alanda cereyan eden etkileşim esnasındaki saldırganlığın azaldığını, şiddetin eskiden olduğu kadar beden üzerinde yoğunlaşmadığını ve bu değişmelerin kesinlikle medeniyet süreciyle bağlantılı olduğunu iddia etmektedir. Elias, betimsel analizinden normatif bir ilerleme kavramını çıkarıp atmak istemesine rağmen, -bu bakımdan Weber'e benzer- medenileşme sürecinin ikiyüzlü karakterini yadsımaz.

Hesapçı, duygusuz barbarlık, geçmişte "Aydınlanma'nın diyalektiğinin" bir görünümü olmuştu ve bunun henüz sona ermemiş olduğundan korkulur.[17] Elias bu fenomeni şöyle açıklar: Devletin düzenlediği bir toplum, içsel olarak oldukça gelişmiş şiddet önleyici mekanizmalarla niteleniyor olsa bile, devletlerarası ilişkiler gerçekte bu aşamaya varmaktan çok uzak olabilir. Bir devlet öbürü için hâlâ güçlü bir tehdit oluşturmaktadır; devletler arasındaki ilişkilerin bir güç tekeli tarafından güvenceye alınması ve bu ilişkileri yasa egemenliğinin yönetmesi söz konusu olmadığı için devletler sık sık hegemonya çatışmasına girerler. Ulus-devletler arasındaki etkileşim, bu devletlerdeki insanlar arasındaki mübadelelerden daha az medenileşmiştir -çifte medeniyet standardı vardır. Bir toplumda şiddet tabuyken, dış bir düşmanla ça-

17. Elias'ın bu tür "tekerrür"lerin muhtemel olduğunu dışlamamış olduğunu, belirlenimci ve evrimci bir ilerleme görüşünü savunduğu yollu suçlamayı çürüten şu satırlarda görebiliriz: " ,'Akıl' dediğimiz şeyin, yani davranışlarımızı böyle göreli olarak uzağı görebilen ve farklılaşmış bir biçimde, yüksek oranda bir duygulanım denetimiyle birlikte sevk ve idare edebilme yetimizin; içimizde ve çevremizdeki endişe doğurucu gerilimler değiştiği ya da yaşamlarımızı etkileyen korkuların çok daha güçlü ya da zayıf hale geldiği ya da daha basit toplumlarda olduğu gibi, bir güçlü bir zayıf hale geldiği takdirde ne kadar çabuk ufalanıp çökübereceğinin pek farkında değiliz" **(The Civilizing Process,** c. 2, s. 326).

tışma baş gösterdiğinde söz konusu toplumun vatandaşları öldürmeye davet edilir. Bu akıl yürütme çizgisi, Elias'ın, makroyapısal kökleri otoriter gelenekler ve seçilmiş bireylerin kariyer örüntüleri tarafından beslenen bir fiziksel şiddet eğilimini göstermek için Weimar Cumhuriyeti'ndeki radikalleşme örneğine başvurduğu "Şiddet ve Medeniyet" başlıklı yazısında (bkz. s. 196) açıkça görülebilir.

Kendi içinde değerlendirildiğinde, medeniyet ve onun çifte standartlarına ilişkin kuram başarılıdır. Ama kuramın nesnel sınırlılıkları yok mu? Kimi yazarlar, Elias'ın bedenin biçimlendirilişi ve kişilerarası ilişkilerdeki tahakküm konusundaki incelemesinde *üretim* alanında bulunan türden tahakkümü dışladığını öne sürer. Bu iddia kuramlara hangi standartların uygulanacağı sorununun yanı sıra, değerlendirmeyi yapanın dayandığı ölçütler sorununu da gündeme getirir. Örneğin, kapitalizm ya da "emek" hakkında, bunlarla doğrudan doğruya uğraşmaksızın ilginç bir şey söylemek mümkün müdür? Bu tür toplumlarda, kökeni daha eski tarihsel oluşumlarda bulunan unsurlar olamaz mı? Toplumları ve bu toplumlarla el ele giden tamamen farklı ya da farklıymış gibi görünen kişilik yapılarını anlamada belirli bir perspektifin verimli olması imkânsız mıdır?

Buck-Morrs, tüm bu soruları olumsuz yönde yanıtlamak istiyor. Buck-Morrs'a göre her şeyden önce feodal ve kapitalist çağlar arasında bir süreksizlik mevcuttur.[18] Bu kopuş yalnızca "üretim tarzı" kavramını devreye sokarak ve böylece bu durumda Marksgil türden ekonomik kategorilere başvurarak anlaşılabilir.[19]

Ne var ki Elias, medeniyetin, mutlakiyetçilik ve saray toplumu üzerinde bıraktığı özgül bir etkiyi açıklamak ister. Bunu yaparken de devletin gelişimine ve güç tekelinden kaynaklanan edilginleştirmeye ışık tutar. Bunlar daha sonra şu iyi bilinen üretici güçlerin gelişimine yol açan kuramsal kısıtlamalardır, elbette. Burjuvazinin toplumsal karakteri bir boşluktan (ya da yalnızca Protestanlıktan) doğup gelişmez, saraylı örüntüleri de bünyesine kadar. Ve Elias burjuvaziyi güçlendiren ekonomik süreçleri kesinlikle ihmal etmez:

18. Böyle bir kutuplaşmayı -feodalizm karşısında kapitalizm- Elias gerçekçi olmayan bir basitleştirme olarak görüp bir kenara bırakacaktır. "Aristokratik" ve "burjuva" grupların zaman içinde değişen terkibini gösterirken tartışmalarını bu çizgide yürütür; karş. **The Civilizing Process,** c. 2, s. 176-7 ve genelde, feodalizmle kapitalizm arasında bir saray toplumu olduğu düşüncesi.

19. Ayrıca bazı eleştirmenler Elias'ı "evrimci aşamacılığın" bir sözcüsü olarak kabul ediyor. Bkz. Honneth ve Joas, **Soziales Handeln und menschliche Natur,** s. 120. "Aşamacılık" suçlaması oldukça mantıksız. Bkz., iktidar ve güç tekeli kavramının; çatışmaların, çıkar uzlaşmazlıklarının ve süreksizliklerin rolüyle birlikte açıklandığı **The Civilizing Process,** c. 2, özellikle de s. 166-7.

> Para ve mübadelenin gelişimi, bunları taşıyan toplumsal biçimlenmelerle birlikte, belli bir bölgede iktidar tekelinin gelişimi ve biçimiyle sürekli bir karşılıklı ilişki içinde bulunur. Sürekli olarak iç içe geçen bu iki gelişim dizisi birbirini yukarı doğru iter.[20]

Elias'ın çalışmasının kabulünü zorlaştıran birçok yanlış anlama, ampirik bir "vaka"ya dayanarak toplumsal tarihi, psikolojiyi ve makrososyolojik kuramsal bir modeli birleştiren, kuramsal bakımdan haris bir projenin sonucudur. En çok mikro alanda inandırıcı olan Elias'ın projesinin mikro boyutlarına "tarihsel etkileşimcilik" etiketi uyacaktır. Bu projeyi kuşatan yanlış anlamalar (ki Elias'ın zaman zaman hiç değilse bunların bazılarının sorumluluğunu üstlenmesi gerekir) genellikle projenin makrokuramsal modelinden hareketle yapılan gayrimeşru genelleştirmelerden kaynaklanıyor. Ancak, Elias'ın tarih -modernleşmenin tarih öncesi- yorumu bundan etkilenmez. Yalnızca medeniyetin mutlakiyetçilik ve saray toplumundaki hamlesini açıklamayı istemesi nedeniyle, Elias 19. yüzyılın ekonomik sınıf mücadeleleriyle doğrudan ilgilenmez.

Toplumun kapitalizme yol açan ekonomik ve teknik dönüşümleri nitel ve dramatik bir değişme anlamına geliyordu elbette. Elias, çalışmasında çatışma perspektifini benimsiyor olsa da, farklı sınıfların uzlaşmaz çıkarları ve ortak karşılıklı bağımlılıkları (muzaffer bir devletin çağdaş dünyadaki öbür ulus-devletlerle yakından bağlantılı olması nedeniyle toplumsal sisteminin şiddetli bir şekilde bozulmasını kabul etmek zorunda kaldığı modern savaşta olduğu gibi) olduğunu da teslim eder. Asıl konu sermaye tahakkümünün, kudurmuş malikâne sahibinin yönelttiği fiziksel tehlikeden daha dolaylı bir tahakküm biçimi olmasıdır. Son analizde sermaye tahakkümü, para mübadelesinin örtüsü altında ortadan kaybolmuş gibi görünen güç tekeline dayanan bir sömürü biçimidir. İktidarın uygulanması daha az fizikselleştiğinden, Elias'ın medeni adap analizi, bize medeni adabın daha az medeni öncellerini anımsatmaya yarar. Unutulmuş olanı, medeniyetin "derin tarihini" ortaya çıkarmak Elias'ın başarısıdır.

Modern sanayi medeniyetinin eleştirel olarak anlaşılabilmesi konusunda, Elias'ın ekonomik kategorilerin hakkını vermediği yollu iddia bazen farklı bir şekilde ortaya konur. Şöyle söylenir: Kabul, çileci sermayedar, sermaye birikiminin kısıtlanmadan yürümesi adına

20. Elias, ibid., c. 2, 163. Honneth ve Joas'ın (**Soziales Handeln und menschliche Natur,** s. 121), Elias'ın devletin gelişimi anlayışının siyasi dünyayla sınırlı olduğu ve ekonomik maddeci bir perspektiften yoksun olduğu yollu iddiasıyla kıyaslayınız.

doyum sağlamayı hatırı sayılır ölçüde ertelemek zorundadır (yani başkaları tarafından kısıtlanma, özkısıtlamaya dönüşmek zorundadır); ayrıca saraylı da, ya entrika ve dolaplarla uğraşması nedeniyle ya da saraylı ahlak düsturunda somutlaşan estetik nedenlerle dürtü ve duygularına gem vurmak zorundadır. Ama sanayinin şeytani karanlık cenderesi göz önüne alındığında, tüm bu fenomenler tamamen önemsizleşmez mi? Sarayda hiçbir karşılığı olmayan montaj fabrikasının ritmik disiplini karşısında tüm bunlar donuklaşmaz mı? Medenileşme sürecinin, özkısıtlamaların giderek daha fazla artması sorunu üzerinde odaklanan bu incelikli analizi, başkaları tarafından böyle topyekûn bir şekilde kısıtlanma karşısında anlamını yitirmez mi?[21] Ve argüman şöyle sürer; ihtiyaçların sistematik çarpıtımına dayanan benzer kısıtlamalardan modern pazarlama sorumlu değil midir? Sanayileşme ve kentleşme dikkate alındığında modern davranış kodları nasıl gelişmektedir? Alt sınıfların katkısı nedir?[22] Marjinalleşmenin, sapkın davranışların, hasta, deli ya da suçlu olarak damgalanmasının Batı medeniyetinin gelişiminde oynadığı rol nedir?

Bu zor sorulara yanıt verirken rasyonelleşme sorununu iki farklı düzeyde ele almak anlamlı olacaktır: Bir eyleyenin öznel rasyonalitesindeki bir artış olarak, bireysel bilinç ve buna tekabül eden duygulanımsal ekonomi düzeyinde gelişen bir süreç olarak rasyonelleşme ve nesnel rasyonalitenin kurumsallaşmış normlar biçiminde kuruluşu olarak rasyonalite.[23] Rasyonalitenin gelişimiyle ilintilendirilen bedellerin bu *her iki* düzeyde hesaplanması gerekir. Bu bedeller makro düzeyde çok çeşitli olabilir. Örneğin, bu bedeller sonuçta faillerinin denetimi dışına taşan belli bir toplumsal karmaşıklık derecesi geliştiğinde ortaya çıkabilir. Böylece, bu türden karmaşık sistemlerde küçük aşırı rasyonalite adacıklarının geniş sistematik sorunlar okyanusuyla birlikte var olduğunu ortaya koyan hatırı sayılır paradoks, sürekli olarak pazar sisteminin (ya da kapitalizmin) ve bürokrasinin eleştirisini tahrik eder. Modern çağın failleri mikro düzeyde gündelik yaşamda, içinde bulundukları bu karmaşıklığın sonuçlarını ve yarattığı sorunları göğüslemek zorundadır; artık faillerin esnek ve özerk olmalarına izin verilmez, normatif ça-

21. Susan Buck-Morss'un **The Civilizing Process**'i tanıtma yazısı, s. 193.
22. Karş. Sampson, "The Formation of European National States", s. 25; Honneth and Joas, **Soziales Handeln und Menschliche Natur,** s. 121.
23. Bkz. Donald N. Levine, "Rationality and Freedom: Weber and Beyond" **Sociological Inquiry,** c. 51, no. 1, 1981, s. 5-25, özellikle s. 10; karş. Joachim Israel, **Alienation: From Marx to Modern Sociology,** Boston, MA 1971, s. 98-121.

tışmalarla uğraşmaya ve yeni sorumluluklar almayı kabul etmeye zorlanırlar.

D. MEDENİYET KURAMININ KAPSAMI VE SINIRLARI

Medeniyet kuramının "evrimci aşamacılığı"nın, bu kuramı medeniyetin (Aydınlanma'nın en yüce değerlerinin varsaydığından daha dar anlamıyla) ve "barbarlığın" eşzamanlı ortaya çıkışını açıklamada acze düşürdüğü yollu iddiayı daha kapsamlı olarak ele almak gerekiyor yine de. Pazar ya da ulus-devlet gibi yeni yeniden üretim mekanizmalarının ürettiği topyekûn ve duygusuz barbarlığın- örnekleri 19. yüzyılın yüksek kapitalizminde işçilerin acımasız sömürülmesinden günümüzde Üçüncü Dünya'nın harap edilişine, Birinci Dünya Savaşı boyunca ustaca yürütülen siper savaşından çeşitli ideolojiler adına yapılan soyut hesaplardan doğan yüzyılımızdaki kitlesel kıyımlara ve kentlerin zalimce ama gayri şahsi olarak bombalanmasına kadar uzanır- Versailles'ın saraylı adabımuaşeretinden çok daha önemli bir sorun olduğu, çünkü bu yeni cins barbarlığın -Horkheimer ve Adorno'nun gösterdiği gibi- yüz yüze, duygulanımsal olarak incelmiş ve bastırılmış toplumun ufkunu bütün bütüne aştığı söylenmektedir.

Bu iddia, Elias'ın modern kitle toplumu medeniyeti kuramının açıklayıcılığı sorununu gündeme getiriyor. Bir kez bu soruyla karşılaşınca, medeniyet kuramının açıklamaya yönelik isteklerini, açıklama tarzını ve hedeflediği kapsamı yakından inceleme zorunluluğu doğar. İlkin, Elias saray ve burjuva toplumu arasındaki farkları oldukça keskin bir şekilde saptamaktadır:

- Saraylı, burjuvadan daha fazla eğlenir; çalışan burjuva toplumsal bağlantılara çok daha az zaman ayırır.[24]
- Saray toplumu çok daha sıkı dokunmuş bir ilişkiler ağından oluşur; bunun tersine, çalışan burjuvalar arasında *meslek, mal* ve *paranın* dolayımından geçen etkileşimler başattır; böylesi etkileşimler daha sıradan ve soyuttur.
- Kafasını tasarrufa takan burjuvayla aristokrasinin gösterişçi tüketimi arasında bir zıtlık vardır. Her ikisi de toplumsal kısıtlar tarafından biçimlendirilir. Örneğin, aristokrat sergilenmeye ihtiyaç

24. Bu ve bunu izleyen gözlemler için bkz. **The Court Soclety,** s. 58-67; **The Civilizing Prıcess,** c. 2, s. 305-19.

duyan mertebesinin getirdiği zorunluluklara boyun eğmek zorundadır;[25] sahip olduğu yüksek statü toplumsal cömertlik yükümlülüğü yaratır.

♦ Özel ve kamusal alanlar arasındaki mesafe, aristokratik toplumda burjuva dünyasındakinden daha dardır. Burjuva dünyasının özelleşmesi, mahremiyeti ve duygusal kültürünün farklılığı sık sık vurgulanmıştır. Medenileşme sürecindeki bu iki ayrı gelişimsel eğrinin süreksizliklerine işaret etmesi sayesinde Elias bu ayrımı da aydınlatmaktadır. Örneğin, aristokratın evi, bu ev, onun iktidar yapısı içindeki yerinin doğrudan simgesi olması ve iletişim şebekelerinin bu simgeye pratik bir işlev kazandırması nedeniyle çok önemlidir.

♦ Sonuçta burjuva toplumu, mahremiyet üzerindeki vurgusuyla, mesleki olarak belirlenmiş mertebe ve toplumsal statüyü aylaklık ve tüketim alanından kısmi olarak ayırmayı kolaylaştırır.

♦ Çalışan burjuva toplumu, saray toplumunun merasimlerini benimser -örneğin saraylı konuşma örüntüleri- ne var ki bunları daha da geliştirmeye kalkmaz. Ayrıca bu merasimler, mesleki alandan ziyade boş zaman faaliyetleriyle bütünleştirilir.

♦ Sanayi kapitalizmi (Elias'ın kullanmadığı bir kavram) geliştikçe giderek büyüyen farklılaşma, sonuçta daha istikrarlı bir üstbenin bir koşulu olan yaşam standardındaki yükselişi doğurur; toplumsal dünya üst ve alt sınıflar halinde kısımlara ayrılır (her tabaka içinde içsel bir rekabet ve "alt"tan sürekli bir tazyik vardır).

♦ Yukarıya doğru sınıfsal hareketlilik içine girenler için özel sorunlar doğar, çünkü üst sınıfların normlarını ve stratejilerini benimser benimsemez mahcubiyet ve sıkılganlık duyguları tarafından kuşatılırlar.

♦ Alt sınıflar için medeniyet genellikle sömürgeleşme demektir; üst sınıfların normlarının içselleştirilmesi, iktidarın uygulanımıyla atbaşı giden bir strateji haline gelir.[26]

♦ Yukarı doğru hareketliliğin sonraki bir evresinde burjuva gruplar kendilerini bu normlardan uzaklaştırmaya bakar: Neyin hoş gö-

25. İngiliz orta sınıfı bazı bakımlardan farklıyken (İngiliz aristokrasisinin konumu siyasi etkenlerden ziyade ekonomik koşullara yaslanmaktaydı), bu özellikle Fransız aristokrasisinin üyeleri için geçerliydi; bkz. Barrington Moore, **Social Origins of Dictatorship and Democracy,** Boston MA 1966, bölümler 1. 4 ve 2. 1. (**Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, çev. A. Şenel-Ş. Tekeli, Verso Y., 1989)

26. Elias medeniyetin "emperyalist" ve marjinalleştirici niteliğinin pekâlâ farkındadır. Şöyle yazar:
Üst sınıfların konumları ve işlevleri itibarıyla eğilimli oldukları basiret alışkanlığı,

rüldüğünü, neyin yasaklandığını gösteren kendilerine ait kılavuzlar geliştirirler. Böylece çalışma tembellikle, erdem uçarılıkla, doğa adabımuaşeretle ve bilgi adapla karşıtlık içine konur.
♦ Burjuvazinin yükselişi "kilit tekeller" (vergilendirme sistemi ve gücün kullanımı) üzerinde denetim sağladığı vakit tamamlanır. Nihayet aristokrasi ve burjuvazi bir dereceye kadar bileşir.

Bu liste, Elias'ın saray üyesinin medeni tavırlarını analiz ederken burjuva insanın tarihöncesinin yalnızca bir *bölümünü* özbilinçli olarak betimlediğini ve anlaşılır kıldığını mükemmelen ortaya koymaktadır. Ama Elias, medeni davranışlara ilişkin saraylı adabımuaşeretinin burjuvazi üzerinde güçlü bir iz bıraktığı ve burjuvazi üzerindeki bu etkiyi, onun tarihöncesi olmaksızın anlamanın güç olduğu konusunda ısrar eder. Saray, sağlam adabın ve doğru davranışın imal edildiği tek yer değildir elbette. Çalışan burjuva, kent ve tacirlerle zanaatkârlar dünyası dahil bir dizi ilgili ilave çevrelerde konumlanmıştır. Ama burjuva çağda bireyin geliştirmek zorunda kaldığı yetenekler, saray rasyonalitesinde *in nuce* (yalın halde -ç.n.) bulunabilir.

Ayrıca, Elias'ın kapitalist pazar sisteminin zorlayıcı doğasının, süreksizliklerinin ve soyutluğunun farkında olduğunun bu listeden görülüyor olması gerekir. Bu toplumun sahnesine göreli yeni çıkan işçilerin duygulanımlarının biçimlendirilişinin, 19. yüzyıl burjuvazisi arasında[27] görülenden farklı yasalara boyun eğmesi de şaşırtıcı olmamalıdır. Bununla birlikte, montaj fabrikasındaki işçilerin toplumsal karakterinin Elias'ın kavramsal çerçevesi içinde betimlenemeyeceğini varsaymak için bir neden yok. Bu ise fabrikanın dakiklik, itaatkârlık ve sebatkâr çalışma gibi daha dışsal meziyetlerini yakalayabilmek için işçilerin çalışma koşulları ve biyografik bağlamının adamakıllı incelenmesini gerektirecektir. Sonuç, güçlü bir şekilde E. P. Thompson'ın yaklaşımına benzeyebilir.[28]

sıkı davranış ve duygulanım denetimi, örneğin Avrupa sömürgeciliğinde olduğu gibi, kurdukları tahakkümün önemli araçlarıdır. Bunlar üstünlük ve itibar işaretleri olarak hizmet eder... Üst sınıflar, bir yandan, kurumları aracılığıyla ve kendi davranışlarını sıkı bir biçimde denetleyerek kendileri ile sömürgeleştirdikleri, aşağı gördükleri gruplar arasında bir duvar örerler. Öte yandan, aynı zamanda toplumsal biçimleriyle, bu mekânlarda kendi davranış üsluplarını ve kurumlarını yayarlar (**The Civilizing Process,** c. 2, s. 254-5).

27. Elias "çok rivayetli modeller" düşüncesinden aldığı esinle sınıf mücadelesi ve işçilerin kurtuluşu konularıyla **Was ist Soziologie?,** s. 156-8'de uğraşmaya çalışmıştır.

28. E. P. Thompson, **The Making of the English Working Class,** Harmondsworth 1972, s. 385-410.

Elias'ın başlıca çalışmalarına -*Medenileşme Süreci* ve *Saray Toplumu*- sık sık uygulanan yorumsal standartların değerlendirilmesi, bizi, Elias'ın çalışmasına getirilen eleştirilerin çoğunun kullandıkları ölçütlerin uygun olmayışı nedeniyle yanlış yönlendirilmiş oldukları sonucuna götürüyor. Bu ölçütlerin uygunsuzluğu, sınırlı bir tarihsel araştırma ile toplumsal gerçekliğin incelenmesinde başvurulan genel bir metodolojik yaklaşım arasında bir ayrım yapamayarak bu ikisini birbirine karıştırmaktan kaynaklanıyor. Örneğin, Elias'ın medeni karakterin gelişmesinde biçimlendirici bir etken olarak Protestan ahlakını ihmal ettiği yollu bir suçlamaya[29] verilecek yanıt bunun farklı bir iş olacağına, ama yine de Elias'ın yaklaşımına dayanarak bunun da yapılabileceğine işaret etmekten ibarettir. Ekonomiye ve ahlaka daha fazla yer verilmesi gereğine işaret eden bir dizi itiraz için de aynısı söylenebilir.[30]

Tüm bu yanlış eleştirileri yöneltmek yerine, Elias'ın kafamızda taşıdığımız "kapitalizm" resmine ilginç birçok renk eklemiş olduğunu teslim etmek gerekir. Mutlakiyetçi devlet ve burjuvazi, sanayi kapitalizminin gelişmesine katkıda bulunduğu (ve böylece Sombart'a göre[31] önemi gözden kaçırılamayacak merkantilist "saraylı" kapitalizm geleneğini sürdürdüğü) ölçüde, Elias kapitalizmin belli dolaylı görünümlerini betimlemeyi becerir. Böylece sürecin ekonomik olmayan boyutlarına özel bir dikkat harcayarak kapitalizmin tarihini sunmaktan ziyade "tarihöncesi"ni ele almayı hedefler.

Başka bir anlamda ise, Elias'ın medeniyet "kuramı" basitçe medenileşme sürecinin bir tarihinden daha fazla bir şeydir. Kısa vadeli tarihsel değişmelere ilişkin dinamik modellerinin (tekel mekanizması, kraliyet mekanizması *[Königsmechanismus],* rekabet) uzun vadeli gelişmeler modelinden (eylem zincirlerinin karşılıklı bağımlılığının uzaması ve artışı, daha geniş bölgesel birimlerin bütünleşmesi gibi) ve bunların duygulanımsal yapılar üzerindeki etkilerinden ayrı tutulması gerekir. Elias'ın eleştirmenleri, onun anlayışını aşamacılık ya da evrimcilikle suçlarken, tahminen bu uzun

29. A. Wehowsky, "Making Ourselves More Flexible Than We Are - Reflections on Norbert Elias" **New German Critique, no**. 15, s. 65-80.

30. Sonraki eleştiri için bkz. R. Münch, **Die Struktur der Moderne,** 1984, s. 282-4. Elias'ın adabımuaşeret kurallarıyla ahlak kuralları arasında yeterince keskin bir ayrım yapmadığı yollu iddianın sahibi Christian Lenhardt'tır, "Civilization and its Contents", **Canadian Journal of Political and Social Theory,** c. 3, no.1, 1979, s. 123.

31. Karş. W. Sombart, **Liebe, Luxus und Kapitalismus,** Münih 1967.

vadeli süreçleri düşünüyorlar. Oysa burjuva topluma geçiş söz konusu olduğunda böylesi suçlamalar temelden yoksun. Elias uzun vadeli süreksizliklerin mevcudiyetini kabul ediyor; kısa vadeli süreçlerin (yine de birkaç on yıla, hatta yüzlerce yıla yayılabilirler) bilinçli şekilde tasarlanmadıklarına ve bu nedenle de önceden istikrarlı kılınmış teleolojik bir uyumun değil, müzakere ve tartışmaların açıkça önemli bir rol oynadıklarına, dengesizlikler ürettiklerine işaret ediyor.

Karakteristik bir şekilde ekonomiyi daha geniş ve daha karmaşık bir tarihsel sürecin özel bir vakası olarak içeren modelleri, yalnızca toplumsal bir kuramın tamamen ekonomik kategorilere yaslanması gerektiğinde ısrar edenler reddedecektir. Bu türden eleştiriler bir kategori yanlışlığıyla maluldür. Bu eleştiriler Elias'ın tarihsel örnekleriyle uğraşırken onun kendi kendine dayattığı sınırları görmezden gelir; Elias'ın kuramının *a priori* kısmını (genel kavramlar şebekesini, mikro ve makro düzeylerdeki fenomenlere uygulanan modelleri), "ekonomi"ye -sanki çatışma ve kopuşların kapladığı tek kerte "ekonomik"mişçesine- yeterince dikkat göstermedeki sözde başarısızlığı nedeniyle bir dizi süreksizliği aşırı derecede uyumlulaştırdığını ve sahtekârca gizlediğini söyleyerek yanlış yorumlarlar.

E. TAHAKKÜM MEDENİYETİ

Medeniyet kuramının günümüz için önemi nedir? Örneğin, montaj fabrikasındaki sömürüyü ya da kitle tüketiminin yerine getirilmemiş vaatlerini açıklamaya girişmese de eleştirel bir potansiyel barındırıyor mu?

Elias'ın düşüncesi, toplumsal bilim söyleminde genellikle ayrı tutulan birkaç çizgiyi bir arada işler. *Yorumsaldır*, eyleyenlerin kendi çevreleri ve "benlikleri" hakkındaki algılamalar üzerinde odaklaşır. Eyleyenlerin duygulanımları üzerinde yoğunlaşır ve *bilinçdışıyla* otomatik edimleri göz önünde bulundurarak aşırı rasyonelleştirmeden kaçınır. Üstelik, Elias'ın yöntemi *tarihsel*[32] ve süreç- yönelimlidir: Bir yandan eyleyenlerin eylemleri yapılar tarafından sınırlandırılmış ve önceden örüntülendirilmiştir; sonuçta var olan mekanizmaların kendi başlarına incelenmesi, durumun bütününü anlamada yeterli ol-

32. Daha yakın zamanlarda yaptığı çalışmalarda Elias birkaç kez bu gelişmeleri en azından programatik olarak hesaba katmaktadır. Örneğin, bkz. "Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart", **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,** c. 35, no. 1, 1983, s. 29-40, özellikle s. 35.

mayacaktır. (Bu, tarih, gelenek ve kültürü devreye sokar); öte yandan *süreç* "ontolojik olarak" önceden verilidir: Toplumsal gerçeklikte her şey oluş ve çözülme halindedir- bilmecemsi görünen değişme değil, değişmemedir. Bu yöntem bağlamında geliştirilen kavramlar süreç üzerindeki bu vurguyu yansıtır, ama bunun ötesinde yaygın bir *ilişkiselliğe* işaret eder. Yönetilen, yöneten üzerinde bir iz bırakır ya da tersi; makro yapılar kendilerini destekleyen duygulanımsal yapıları belirler; öyleyse kendi mantıkları uyarınca gelişen, toplumsal yapıdan ayrılabilecek değer anlamları yoktur. Ve nihayet, *tarihsel süreçte* bilinçli olarak *tasarlanmamış olan,* tasarlanmış olana ağır basar: Var olanların çoğu karmakarışık, kör bir ağdır.

Bu verimli bakış açısı, ekonomi ve devletteki tahakküm dahil, günümüz toplumlarının sorunları ve dış hatlarıyla ilişkilendirilebilir.

Örneğin, Elias'ın çalışmasını *Surveiller et punir: La naissance de la prison*'ın *(Gözetleme ve Cezalandırma. Hapishanenin Doğuşu)* perspektifiyle karşılaştırırsak bir koşutluk ortaya çıkar: Her ikisi de bedenle başlayıp ruhla son bulan bir gelişmeyi betimler. Farklılıklar da aynı ölçüde belirgindir. XIV. Louis'nin Versailles'ında sıkıntıdan gözyaşlarına gark olmuş (hatta sonraları sıkıntıdan ölme raddesine gelmiş) becerikli saraylının, yasadışı kimselerin psikolojik tedavisini yönetmek isteyen krimonologla pek az ortak yanı var gibi görünüyor. Gayri medeni tarzda yemek yiyen köylüden tüfeğiyle ayrılmaz birlik oluşturan askere uzanan açık bir yol da yoktur.

Burada farklı ilkeleri olan iki gelişme dizisiyle karşı karşıyayız. Birincisi, duygusal dışavurumların kendiliğindenliğinin yitirilmesi ve dürtülerin daha az tatmin edilmesi pahasına saldırgan davranışın gittikçe daha az fizikselleştiği, "doğal faaliyetler" dahil ihtiyaçların özelleşmesi ve mahremiyet kazanmasıyla nitelenen, masa adabının ve etkileşim kurallarının inceltimine tabi -nedenleri her ne olursa olsun- yüz yüze bir toplumdur. Tüm bunları kuşatan "adabımuaşeret"e bir "kod" diyebiliriz: "Kod", uygun ortamlarda kopya edilebilen ve tekrar tekrar uygulanabilen yapısal bilgidir. Bu adabımuaşeretin kimi boyutları için birey "eğitime" tabi tutulabilir; ancak çoğunluğu bir kimsenin düşünümsel "benlik"inin işin içinde olması kaydıyla uygulanabilir.

İkinci gelişim dizisi de eylem ardışıklıklarının uzatılmasını içerir: Normatif alan giderek daha fazla diziselleşen, yoğunlaşan ve bir işbölümüne maruz kalan tüm zorlama çeşitlerinden oluşur. Manastırlar, ordular, fabrikalar, tımarhaneler -tüm bu gözetleme ve tasnif etme

mekânları bir işbölümüne tabi tutulur- bu işbölümü uyarınca işlev görür ve güçle eşgüdümlenir. Disipline edici önlemler, bedenin evcilleştirilmesinden zamanın planlı kullanımı yoluyla faaliyetlerin denetimine kadar uzanır ve yönetimin iktidarı cüzamlıları, veba kurbanlarını, dilencileri, delileri ve suçluları toplumdan bu şekilde yalıtma yöntemlerine dayanır. "Kod", elbette, adabımuaşeret kodu değildir artık: Disiplin hakkındaki reçete-bilgi, ordular, manastırlar, tımarhaneler ve fabrikalarda pek çok benzerliklerle nesilden nesile devredilir. Kod, ceza teknikleri, talim kuralları, yapı inşası planları ve zaman tahsisatından oluşur ve böylece otoritelerin "imalatta bulunma"larını mümkün kılar; ama bu artık bir iktidar kodu, Elias'ın söyleyeceği gibi, başkaları tarafından kısıtlanma kodudur.

Bu iki gelişme dizisi ne zaman bakımından, ne de nesneleri bakımından koşuttur. Elias'ın "başkaları tarafından kısıtlanma"sı, Foucault'nun düşüncesinde baskının ekonomikleşmesiyle yer değiştirir.[33] Tıp, psikoloji, eğitim ve toplumsal yardım giderek daha fazla denetim ve ceza erklerini ellerinde topladıkça, hukuki vasıtalar daha fazla tıbbi, psikolojik, pedagojik hale gelir. Foucault'nun bu düşüncesi, giderek daha fazla yönetilenlerin işbirliğine yaslanmak zorunda kalan artan bir karmaşıklığı yansıtır. Çalışma dini, birilerini kırbaç yardımıyla evcilleştirmekten oldukça farklı bir şeydir; ıslah edilip edilemeyecekleri sorusuyla güncelleşen suçluların ahlakı, yalnızca denetim olanakları daha kapsamlı hale geldiği vakit bir şey ifade eder.

Belli modern "medeni" bağımlılık ilişkilerini anlayabilmek için şimdinin kurumsal niteliklerini incelemek zorunda olduğumuz aşikâr olmasına rağmen, tarihsel açıklamalardan alabileceğimiz pek çok ders vardır. Elias'a dayanarak, Foucault'yu da uğraştırmış olan bir sorun çözülebilir belki: İktidar ve şiddetin daha az görünür hale geldiği ve ancak belli bir uzaklıktan eylemlerine bakılarak tanımlanabildiği bir durumda, bunlarla uğraşmanın yolu açıkça iktidar ve şiddetin bireyin psişesinde ve bedeninde kökleşme tarzıyla ilgilenmekten geçer. Bu bağlamda Elias'ın yaklaşımı -*Medenileşme*

33. Tarihsel süreçler olarak genellikle el ele gidiyor olsalar bile, burada başkaları tarafından kısıtlanmanın gevşeyip serbestleşmesiyle, bunların özkısıtlamaya dönüşmesi arasında analitik bir ayrım yapmak zorunludur. Elias'ın ısrar ettiği nokta, düzenleme alanlarının genel genişlemesidir; ancak, bu düzenlemenin özkısıtlamaya dönüşmesi en önemli boyutu oluşturmaktadır. Bu bağlamda anlamlı bir çalışma için bkz. Michel Foucault, **Surveiller et punir. La naissance de la prison,** Paris 1975.

Süreci'nde sergilendiği gibi- ayrı açıdan faydalıdır: Bir yandan, devletin örgütlediği bir toplumun *tarihöncesinin* yeniden inşası aracılığıyla, öte yandan, daha yeterli bir *yöntem* aracılığıyla.

Foucault'nun Batılı ceza geleneğiyle ilişkilendirdiği etnografik kopuş türü, bu geleneğin inanılmaz vahşiliğini aydınlatmayı başarır. Ama devletin kullandığı planlanmamış bir *güç tekeli* tarafından yavaş yavaş aşılan savaştaki anarşik rekabet döneminin bir kalıntısı olan *feodal mirasımızı* dikkate almaksızın Batı medeniyetindeki gelişim sürecinin özel yönünün ne olduğunu aydınlatmak mümkün değildir. Eğer bu süreç ihmal edilirse, sonraki bir çağın daha barışçıl koşulları yanıltıcı bir şekilde bir gidişat sorununa dönüşür -bu, ekonomist yaklaşımlara da yöneltilebilecek bir suçlamadır.

Öte yandan Elias'ın *yöntemi,* Foucault'ya özgü yapısalcılığın birkaç çapraşık görünümünü aydınlatmayı becerir. Foucault, her şeyden önce "güdümleyici" bir tahakküm anlayışını daha akla yakın bir alternatifle karşılaştırabilmek için ademi merkezi bir iktidar nosyonu geliştirmeye çalışır. Bununla birlikte, toplumsal ve duygulanımsal yapılarla tarih arasında sistematik bir bağıntı kurmayı başaramaz. Foucault'nun iktidar kavramının fazla dağınık olmasının nedeni de budur: İktidar, eşzamanlı olarak hem her yerdedir hem de hiçbir yerde değildir. Bununla karşılaştırıldığında Elias, toplumu, toplumsal eylemlerin önceden tasarlanmamış sonucu olarak kavrarken, ruhun geçirdiği yapısal değişmelerle toplumunkileri birbirleriyle bağlantılandırır. Bunu da diğer toplumsal kuramcılardan daha sistematik bir tarzda yapar.

Saldırganlığın uğradığı dönüşümler bu türden uzun vadeli sürecin bir modeli olarak iş görür. Elias bir savaşçılar toplumundan burjuva topluma giden gelişmelerin izini sürer. Ortaçağ şövalyesi için savaş "düşmanı ezip geçmek, asmalarını yıkmak, ağaçlarını devirmek, topraklarını harap etmek, şatosuna saldırı düzenlemek, su kaynaklarını kurutmak, halkını yakalayıp öldürmek bakımından daha güçlü olmak"[34] demektir. Bu dünyada yalnızca savaş zamanında değil, her zaman yüksek bir bireysel saldırganlık düzeyine gerek duyulurdu. Kendisinin "duygulanımsal hane" imgesi aracılığıyla Elias, bu tabakaların safiyeti bozulmamış saldırganlıklarına bir açıklama getirir:

Bize çelişkili görünen -adanmışlıklarının şiddeti, keskin cehennem

34. Elias, "On Transformation of Aggressiveness", **Theory and Society,** c. 5, no. 2, 1978, s. 229-42, özellikle 231.

korkuları, suçluluk duyguları, kefaretleri, sınırsız keyif ve cümbüş feveranları, ani öfke patlamalarıyla saldırganlık ve nefretlerinin yabani gücünün ardından gelen azami incelik ve âlicenaplık- tüm bu nefret ve sevgi, şiddet ve nedamet aşırılıklarının hepsi aslında aynı toplum ve kişilik yapısının arazlarıdır.[35]

Ama bu kendiliğindenlik, tamamlayıcısını, belirsiz ve tehlikeli durumların yürürlükte olduğu toplumsal düzenlemelerde bulur. Bir güç tekeli, arıtılmış adabın yeşerebileceği edilginleştirilmiş mekânlar yaratır. Saraylarda, daha incelikli ve kılı kırk yararcasına derecelendirilmiş iktidar dağılımları ortaya çıkar. Yalın şiddet entrikalarla yer değiştirir ve güçlükler bile kısıtlamaya başvurmak zorunda kalır -ayrıca dünya hakkındaki imgeleri de psikolojikleşir. Kısıtlama bir iç seda meselesi haline gelir. Aynı durum, daha yüksek mertebedekilerine olduğu kadar içsel zorunlulukları, başkaları tarafından kısıtlanmaya yakından benzeyen daha güçsüz kimseler için de geçerlidir. Şiddeti hatırlatan her şey bir tabuya ve dışlama sorununa dönüşüp kaba ve utanç verici olarak görülürken, insanlar arasındaki mücadele, insanın kendiyle mücadelesi haline gelir. Artan bir edilginleştirmenin bedeli dürtülerin ekonomisinde ödenir. Elias, bunu şöyle ifade ediyor:

Bununla birlikte, bir denetim örgütü olarak bu biçim altında bile fiziksel şiddet ve bundan kaynaklanan tehdidin, toplumdaki bireyler üzerinde, ister farkında olsunlar ister olmasınlar, belirleyici bir etkisi vardır. Ancak artık bunun yaşama getirdiği, sürekli bir emniyetsizlik değil, özel bir emniyet biçimidir. Savaşın kaygan gidişatı içinde, fiziksel bir fatih ya da muzaffer bir kimse olarak, güçlü zevk ve terör patlamaları arasına fırlatmaz onu; gündelik yaşamın sahneleri arkasında depolanmış fiziksel şiddet bireysel yaşam üzerinde sürekli, yeknesak bir baskı, tavır ve dürtü ekonomisinin ilkgençlik döneminden itibaren bu toplumsal yapıya uyarlanmış halde olduğu, tamamen tanıdık ve pek farkına varılmayan bir baskı uygular.[36]

Bu perspektifte uzun vadeli değişmeler, hem makro düzeydeki denetimsiz gelişmeler ve hem de kişiliğin içsel değişmeleri olarak genel bir ikili boyut kazanır. İnsan toplumlarının gelişiminin in-

35. Elias, "On Transformation...", s. 238.
36. Elias, **The Civilizing Process,** c. 2, s. 238-9.

celenmesinde, dünün tasarlanmamış sonuçları, bugünün tasarlanan eyleminin tasarlanmamış koşullarına dönüşür. Bu koşulların bir parçası olarak tutkular, dürtüler ve üstbenin içeriklerinden oluşan karanlık karışım, kendileri ağır ağır değişen iktidar dengelerinin nitelediği "şekillenimler"deki kör, ama kavranabilir güçler tarafından biçimlendirilir ve harmanlanır. Böylece komplo kuramları, Foucault'nun düşündüğü gibi bir kenara atılmış olur. Ama hem iktidarın nesnelliğinin ve hem de ortaya çıkış tarzının öznelliğinin aynı analizin birer bölümünü oluşturabileceğini çok daha iyi gösteren de Elias'ın çalışmasıdır.

F. MEDENİYET VE SİVİL TOPLUM

Aydınlanma'nın tutulmayan sözleri arasında demokrasinin gelişimiyle ilgili olanlar da bulunur.[37] Modern toplumlar, siyasi olarak yüksek derecede bir karmaşıklığa erişmiş olabilir, her türlü kısıtlayıcı bağdan kurtulmuş iktidar göreli olarak ender görülüyor olabilir ve birçok farklı çıkarı gözetmek, yapısal bir kaçınılmaz zorunluluk arz edebilir. Her şeye rağmen, Batılı denen demokrasilerde geniş denetimsiz iktidar yoğunlaşmalarının sürmekte olduğu iyi biliniyor. Ne oligarşik ilke siyasi kurumlardan çıkarılıp atıldı ne coğrafi ulus-devlet düzeyinin altındaki iktidar gedikleri çözüldü. İş dünyası ve devlet yönetimleri, farklı türden rolleri olabilen bir vatandaşın belli temel haklara sahip olduğu düşüncesine alışmış olabilirler, ama etkili katılım biçimlerine sahip olmaktan kilometrelerce uzağız. Teknokratik ve bürokratik yapıların, pazar toplumlarını istila etme tarzı göz önüne alındığında, görünmeyen iktidarın anlamlı sayılabilecek ölçüde görünür hale gelmemesi şaşırtıcı değildir. Yurttaşların eğitimi de yeterli demokratik katılım idealinin çok uzağında kaldı. Ve biçimsel olarak sosyalizm düşüncesine adanmış Merkezi Doğu Avrupa toplumlarında bürokrasinin etkili denetimi ve eleştirel bir kamuoyunun yaratılması sorunu her zamankinden daha acildir.

Bu durumda, mutlakiyetçi yönetim ile yurttaşın iktidarın kullanımına katılımının yaygınlaştırılması aracılığıyla mutlakiyetçiliğin çöküşüne yol açan büyük reform ve devrim süreçleri arasında ana-

37. Bu tutulmayan sözlerin bir listesi için bkz. N. Bobbio, "The Future of Democracy", **Telos,** no. 61, 1984, s. 3-16.

lojiler kurulması pek zoraki gibi görünmüyor. Anayasal ulus-devleti üreten bu devrimci süreç, Elias'ın doğrudan ve dolaylı olarak dikkatini çekmiştir. Bunun örnekleri "medeni olma" anlayışlarının gelişimi ve bunların Fransa'daki fizyokratik ıslah hareketinin siyasi sözcük hazinesine aktarımıyla ilgilenmesinde; kemikleşmiş adabımuaşereti ve merasimleriyle saraylı mutlakiyetçi iktidarın aygıtının geçirdiği dramatik dönüşümü açıklama girişiminde; özellikle daha yeni çalışmalarda[38] demokratik yordam kuralları yaratmakta başarısız olmuş Alman deneyimine gösterdiği özel ilgide görülebilir. "Şiddet ve Medeniyet" Alman deneyimi konusunun örneğidir. Bu yazı, Elias'ın burjuva düşüncelerinden ve bağlılıklarından siyasi şiddeti kabul etme lehine oluşan faşist geri çekilmenin tarihöncesiyle uğraşması nedeniyle barbarlığın olası tekerrürü hakkında herhangi bir şey söyleyemediğini iddia eden eleştirileri çürütür.

Bu örneklerin her biri, Elias'ın tarihsel olarak biçimlenmiş kişilik yapıları ve siyasi eylemdeki özdenetim mekanizmaları hakkındaki görüşü konusunda ipuçları sağlıyor. Elias'a göre birinin duygulanımları karşısında medeni siyasi eylem bir uyum, hoşgörü ve yansızlığı, başkalarıyla etkileşimde terbiyeli davranma yükümlülüğü gibi sivil ve liberal ilkelerin kabulünü öngerektirir.[39] Her türden ezilenlerle hümanistik bir dayanışma ethos'unun tamamlayıcısı olarak görülen bu değerler, şiddetin bulaşmadığı iktidar mücadelelerinde birer kural olarak öğrenilir; bu noktada Elias, şiddetten parlamenter yönetime geçişi yaşayan 1650-1750 arası dönemin İngilteresi'ni bir örnek olarak gösterir.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıl İngilteresi ya da Weimar Almanyası gibi örneklerden siyasi olarak ne öğrenilebilir? Hiçbiri Elias'ın ünlü çalışmalarının karakteristiği olan ampirik ve kavramsal araştırmanın kaynaşımından türemez. En iyi ihtimalle daha sonraki araştırmalar için öneriler olarak görülebilirler; farklı ulusal durumların özgül görünümlerinin Elias'ın en büyük ilgi konusu olduğu yeterince açıktır. Eğer bu örneklere, duygulanımları içselleştirmeye ve dönüştürmeye, "nazik" ve "ılımlı" tarzlarda davranmaya yarayan özel becerilerin gelişimiyle uğraşan bir çalışma olan *Medenileşme Süreci*'ni ekleyecek olursak, farklı özkısıtlama ve özdenetim aygıtları arasında -

38. Bkz. "Einige Gedanken über die Bundesrepublik", **Merkur. Deutsche Zeitschrift für europaisches Denken,** no. 9-10, 1985, s. 733-55 ve bu kitaptaki "Şiddet ve Medeniyet" başlıklı yazı.
39. "Gedanken über die Bundesrepublik", s. 742.

gündelik yaşamdaki adaptan Max Weber'in betimlediği siyasetçinin özgül meziyetlerine, şiddetten bağımsız mahir demokratik iktidar mücadelesi sanatına kadar- ayrım yapmak gerektiği aşikâr hale gelir. Ama medeni "değerler"in mevcut bir iktidar yapısı bağlamının dışında gelişebileceğini düşünmek, Elias'ın yöntemiyle tutarsızlık oluştururdu; tıpkı fizyokratik ıslah hareketinin pratik bir iktidar temeline sahip olması gibi demokratik kurallar da zamanında dünyanın en zengini olan bir ülkede doğdu.

Yenilerde Sennett'in yaptığı, siyasi ilgisizliği "narsisizm"e ve mahremiyet ilkelerinin kamusal alana gayrimeşru aktarımına gönderme yaparak açıklama girişiminde, psişe ile bir toplumdaki yapısal koşullar arasındaki bu bağlantı yoktur.[40] Sennett bir inanç etiğinin rehberlik ettiği (özellikle yakın zamanlarda ABD'de gözlemlenen) siyasi eylemleri eleştirmektedir. Sennett, siyasi eylemlerin yarattığı sonuçlar yerine yalnızca bu eylemlerin öznel niyetlerinin değerlendirildiğini ve aile, okul ve mahalleye yönelik partikülarist bir ilgi lehine biçimsel, yüksek düzeyde sistemlerin (kent ve devlet gibi; bu bağlamda Sennett ekonomiden söz etmiyor) siyasi imgelemden giderek çıkarılıp atıldığını öne sürüyor. Sennett'e göre gayri medeni ve yol yordamdan yoksun olması nedeniyle kişilerarası narsisizm küçük cemaat içinde, yeterince yıkıcıdır. Bununla birlikte, kamusal yaşamdaki kişilerarası narsisizm tamamlayıcısını, samimi "karizmatik" siyasetçilerde ve sınırları çok sıkı çizilmiş giderek yıkıcılaşan bir cemaat kardeşliğinde bulur.

Sennett'in bu eski sorun hakkındaki görüşü, siyasi ilgisizliği açıklayabilmek için artık işlevini görmekten aciz bir kamusal alanı (siyasi ve mimari anlamda), temelde siyasi bir fail olarak vatandaşın "toplumsal karakterini" ele alması nedeniyle ilginçtir. Ayrıca örneklerini on sekizinci yüzyıl başkentlerinin sivil toplumlarından alması nedeniyle de ilginçtir. On sekizinci yüzyıl başkentlerinin içerdiği sivil toplumda "özel" ve "kamusal" arasında hâlâ açık bir denge vardı -Sennett'e göre bugünlerde ağır bir şekilde bozulan bir denge. Tüm zayıflıklarına rağmen, diyor Sennett, geçmişin vatandaşı bugün siyasi faziletin mükemmel bir örneği gibi duruyor.

Elias'ın yaklaşımıyla kıyaslandığında Sennett'in analizi birkaç açıdan eksiktir. Sennett, "yabancılarla" kolay teması mümkün kılması nedeniyle siyasi aktörün meziyetlerinin kamusal davranışı -kafeler, tiyatrolar ve diğer kamusal mekânlarda- kolaylaştırdığı ka-

40. R. Sennett, **The Fall of Public Man,** New York 1977. (Yayınevimiz tarafından **Kamusal İnsanın Çöküşü** adıyla önümüzdeki aylarda yayımlanacak. -y.n.)

nısında. Böylece *ancien régime*'in şehirleri siyasi eylemlerde sahiciliğin bir yeri olmaması nedeniyle siyasi anlamda bir "kamusal alan" için daha iyi bir temel sağlıyordu. Sennett'e göre kendiliğindenliğe duyulan arzuyu; maske ve klişelerin ardında gizlenenler, sürekli daha gelişkin bir benlik arayışı içinde kendilerine işkence yapanlardan daha iyi tatmin eder.

Ama Sennett'in analizi toplumal karakterlerin biçimlendirildiği toplumsal ortamlara yönelttiği ilginin sınırlı olmasından kaynaklanan belirli yanlışlar içerir (toplumsal bağlamlar zaman zaman hiç göz önüne alınmaz: ABD'nin tarihini ihmal ettiği ölçüde yaklaşımı tarihdışı bir biçime bürünür). Bu nedenle analizi tek yönlü bir şekilde idealist, ahlakçı ve toplumdaki iktidar yapılarının olgusallığına karşı duyarsızdır. Kuşkusuz istemeyerek olsa da Sennett'in nedenselliği tersine çevirmesi, toplumsal gerçeklik üzerinde yeniden daha iyi bir perspektif kazanmak için kendi benliklerimizi seçebileceğimizi ima ediyor. Yazık ki bu pek anlam ifade etmez. Elias romantizmin, sahicilik arayışının, özel mutluluk peşinde koşmanın, kendi benliğini yanıltıcı görünüşlerden arındırmanın ve güçlü saraylı aristokrasinin kofluğunun *siyasi iktidarsızlıkla* el ele gittiğini -en azından on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın eğitimli burjuvazisi için- göstermişti. Gerçeklikle bağlantısı olmayan ideallerin formülleştirilmesine siyasi iktidar eksikliği yol açtı, tersi değil. Keza, yirminci yüzyıl "pazarlama karakteri"nin ve "sözde-ben"inin modern bürokrasiler ve kişilik pazarı dünyasındaki yabancılaşmanın nedeni değil, sonucu olduğunu varsaymak daha anlamlı.

Sennett'in betimlediği on sekizinci yüzyılın aktör-benzeri eyleyeni, saraylı öncellerinin kendi maskeleri ve adaplarına hatırı sayılır ölçüde çaba harcamış olmaları nedeniyle birçok bakımdan yeteneklidir. On sekizinci yüzyılın bağımsız aktörü, toplumsal etkileşimlerinde soğukkanlılığını korur, özelden kamusala rahatça geçmeyi becerir, sıkılganlıktan kaçınır ve gelişkin bir sözel olmayan davranış kodu kullanır. Tamamen doğal görünen böylesi özkısıtlama biçimlerinin inşası pek çok farklı kaynaktan beslenir ve uygun toplumsallaşma bağlamlarını olduğu kadar yoğun bir öğrenme sürecini de gerektirir. *Haute bourgeoisie* (yüksek burjuvazi -ç.n.) üyeleri saraylının sahip olduğu becerilere daha kolay hâkim olur. Sennett'in türdeş bir "kamusal alan"ın yüzyıllara yayıldığını varsayan kamusal insanın çöküşü hakkındaki açıklaması, bu durumun kökenleri hakkındaki basitleştirilmiş bir açıklamaya dayanır. Oysa kamusal yaşam, sadece kent hâlâ sarayın bir uzantısı olduğu sürece kolaydı.[41] Kent

41. **The Court Society,** s. 36.

yaşamı anonimleştikçe ve köy yaşamına üstünlük kazandıkça kamusal yaşam daha zorlaştı. Ve bu biçimdeki kamusal yaşam milyonlarca insanı -*petite bourgeoise* (küçük burjuvazi -ç.n.) üyelerini, eski köylüleri, küçük esnafı ve işçileri- saflarına kabul etmek zorunda kaldığı vakit imkânsızlaştı. Kamusal insan yalnızca çökmedi: Yeni baştan yaratılmak zorunda kalındı.

Bunun için gerekli kaynaklar her düzeyde kısıtlıydı. Adabımuaşeret, gerekli medeni davranış kodundan yoksun ve yaşamın birçok alanında nispi bir güçsüzlük içinde bulunan sınıfların ve tabakaların bütünleştirilmek zorunda kalındığı bir durumun sonucu olarak -açık ulusal farklılıklar vardı elbette- "yozlaştı." *Ancien régime*'in aristokrat toplumsal mekânıyla mülksüzlerinki arasında yapılacak bir kıyas, itibarı, inceliği ve fevkalade terbiyeli bir kamu cephesini kapsayan özdenetim türlerinin bu meziyetlerin biçimlenip gelişebileceği bir mekân gerektirdiğini açıkça gösterecektir. Günümüz dünyasını medenileştirmek isteyenlerin bu gerçeği unutmaması gerekiyor.

Çeviren: Mehmet Küçük

VI. ŞİDDET VE MEDENİYET: FİZİKİ ŞİDDET ÜZERİNDEKİ DEVLET TEKELİ VE BUNUN İHLALİ

*Norbert Elias**

Medeniyet hiçbir zaman tamamlanmış değildir ve sürekli olarak tehlike altındadır. Tehlike altındadır, çünkü medeni davranış standartlarının korunması, görece istikrarlı bir bireysel özdisiplin düzeyi gibi belirli koşulları gerektirmektedir. Bu koşullar da karşılık olarak, mal ve hizmetlerin tedariki, alışılmış bir yaşam standardının korunması ve özellikle de toplumsal edilginleştirme -yani, çatışmaların devlet aracılığıyla şiddete dayalı olmaksızın giderilmesi- gibi özel toplumsal yapılarla ilişkilidirler. Ancak toplumun içeriden edilginleştirilmesi, daima toplumsal yaşamın normal olayları arasında yer alan ve edilginleştirici kurumların çözmeye çalıştığı toplumsal ve kişisel çatışmaların tehdidi altında bulunmaktadır. Gizli önkabullere bağlı ola-

* İlk olarak Jochaim Matthes, der., **Lebenswelt und Soziale Probleme**, Frankfurt 1981, s. 98-122'de yayımlanmış bir dersin gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş (İng.) çevirisi. İngilizceye John Keane tarafından çevrilmiştir.

rak, toplumsal yaşamdaki bu fiziki şiddet sorunu -edilginleştirme ile şiddet arasındaki gerilim sorunu- çoğu kez gözlemlenebilir bağlamlara gereken özeni göstermeyen bir biçimde incelenmiştir. Şu iki yaklaşımı alın.

Sorunu yanlış biçimde ortaya koymanın bir yolu, toplumsal çatışmaları ve bunların sonucunda ortaya çıkan psikolojik çatışmaları, insanların doğuştan getirdikleri saldırganlığa bağlama yönünde halen oldukça yaygın olan eğilimdir. İnsanların diğerlerine saldırmayı amaçlayan, yapı bakımından cinsel dürtü gibi diğer doğal dürtülere benzeyen saldırgan bir dürtü sahibi oldukları fikri temelsizdir. İnsanlar, tehlike altında olduklarını hissettiklerinde, bütün fiziki aygıtlarını farklı bir kaynağa otomatik olarak yöneltme konusunda doğuştan gelen bir potansiyele sahiptirler. Beden, öfke deneyimine, tıpkı kavga ya da dövüşte olduğu gibi iskelete bağlı kasların daha yoğun hareketine yol açan otomatik bir düzenleme ile tepki göstermektedir. Bir dürtü modeline denk düşen insani itkiler, fiili durumdan görece bağımsız bir biçimde, fizyolojik olarak veya çoğu kez söylendiği üzere, "içeriden" serbest bırakılmaktadırlar. Bedenin ekonomisini, kavga etme -ya da- kaçma haline geçirmek, çok büyük bir ölçüde, ister mevcut ister hatırlanılmış olsun, özgül bir durum tarafından koşullandırılmaktadır.

Saldırganlık potansiyeli, belli bir türden doğal veya toplumsal durumlar, en çok da çatışma tarafından harekete geçirilebilmektedir. Cinsel dürtü modeline dayanarak bireylere bir saldırganlık dürtüsü atfeden Lorenz ve diğerleriyle bilinçli bir karşıtlık içinde, çatışmaları tahrik edenin saldırganlık olmadığı, saldırganlığı tahrik edenin çatışma olduğu söylenebilir. Düşünce alışkanlıklarımız, insanlar hakkında açıklamak istediğimiz her şeyin yalıtılmış bireyler düzleminde açıklanabileceği beklentisini yaratmaktadır. İnsanların, nasıl gruplar halinde, yani toplumsal yapılar aracılığıyla birbirlerine bağlandıklarına ilişkin düşüncelerimizi ve dolayısıyla açıklamaları uygun bir yere oturtmak açıkça güç bir şeydir. Çatışmalar toplumsal yapıların bir boyutudur. Yine çatışmalar, insani olmayan doğa ile birlikte, yani hayvanlar, gezegenler, ay ve güneş ile birlikte var olan insan yaşamının da bir boyutudurlar. İnsanlar, doğaları gereği, diğer insanlarla, doğa ile ve bütün bunların içinde yer alan çatışmalarla birlikte var olan bu hayata göre ayarlanmışlardır.

Bu yaklaşımın önerdiği değişik bakış açısı, ikinci ve daha anlamlı bir yönde açıklık kazanmaktadır. Fiziki şiddet sorunu incelendiğinde, çoğu kez, insanların diğerlerine saldırmalarının veya onları öldürme-

lerinin ve böylece kadın veya erkek teröristler haline gelmelerinin nasıl mümkün olduğu sorulmaktadır. Soruyu farklı bir biçimde ortaya koymak daha doğru ve dolayısıyla daha verimli olacaktır. Şöyle: Birçok insanın, daha güçlü olanlar tarafından kendilerine saldırılacağı veya öldürülecekleri korkusuna kapılmaksızın -genel olarak çağdaş Avrupa, Amerika, Çin ve Rusya gibi devlet düzenlenimli büyük toplumlarda olduğu kadar barış içinde- yaşayabilmeleri nasıl mümkün olmaktadır? İnsanlığın gelişiminde, daha önce hiçbir zaman, milyonlarca insanın zamanımızın büyük devletlerinde ve kentlerinde olduğu gibi bu denli barış içinde -yani, fiziki şiddetin önemli ölçüde yok edildiği bir durumda- yaşamadıkları çoğu kez unutulmaktadır. Bu nokta, insanlığın gelişimindeki eski dönemlerin ne denli şiddetle dolu olduğu ve yine bu dönemlerde fiziki saldırı riskinin ne denli yüksek bulunduğu fark edildiğinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bir kimsenin çatışma ile yüz yüze gelmesi, bir başkasına kızması veya nefret etmesi durumundaki ilk davranış, insanların birbirlerini yaralamak veya öldürmek için saldırmaları olmaktadır. Sorun, bütün bunlar olmaksızın -yani öfke, nefret, düşmanlık, husumet olmaksızınnasıl bir arada yaşayabileceğimizdir. Bunlar hâlâ vardır, fakat saldırılar, hatta cinayetler genelde arka plana düşmüştür. Bu sorun normal olarak şiddet eylemlerinin nasıl açıklanacağı sorularak incelenmiştir. Bunun yerine devlet düzenlenimli bir toplumda normal olarak nasıl barış içinde yaşayabildiğimizin açıklanmasını talep etmeliyiz. Ancak o zaman insanların bütünüyle neden barışçıl bir toplumsal hayatın, çağdaş medeniyetin standartlarına itaat edemediklerini anlamak ve açıklamak mümkün olacaktır.

Çok geniş toplumsal gruplarda göreli olarak nasıl barış içinde yaşadığımız sorusunu cevaplandırmak güç değildir. Özel bir örgütlenme türü bunu mümkün kılmıştır. Sorunun bir boyutu ilkin Max Weber tarafından gözlemlenmiştir. Weber, devletlerin, yöneticilerinin fiziksel şiddet üzerine bir tekel koyma iddiasıyla karakterize edildiğine işaret etmiştir. Bu, yöneticilerinin diğer bütün yurttaşları şiddet kullanmaktan alıkoymak için gerekirse fiziksel şiddet kullanmaya yetkili bir uzmanlar grubuna sahip olduğu bir düzenleme içinde yaşadığımız anlamına gelir. Şiddetin tekelleştirilmesi (bu tekelin gelişmesini *Über den Prozess der Zivilisation*'un[1] ikinci kısmında açıklayıcı bir modelle sunmuştum) insan türünün sosyoteknik bir buluşudur. Sa-

1. **Über der Prozess der Zivillsation**, Basel 1939, İng. çevirisi, **State Formation and Civilisation**, Oxford 1982.

dece doğal alanda değil, aynı zamanda toplumsal alanda da genel olarak birçok kuşağın akışı içerisinde planlanmaksızın gelişen insan türünün sosyoteknik buluşlarının çeşitli örneklerine rastlanabilir. Fiziksel şiddet tekeli bu türden bir buluştur. Yüzyıllardır bugünkü devlet modeline varıncaya kadar (ki bu model kesinlikle nihai aşama değildir) çok tedrici olarak biçimlenmiştir.

Bu tür fiziksel şiddet tekelleri halihazırda normal olarak hükümetler tarafından işletilip denetlenmekte ve yürütücü organlar olarak asker ve polis tarafından temsil edilmektedir. Diğer birçok insani buluş gibi bunlar da çift anlamlı olmuşlardır: Tıpkı ateşin kontrol edilmesinin yemek pişirmede medeni bir ilerlemeyi sağlaması kadar kulübe evlerin barbarca yakılıp yıkılmasına da yol açmış olması gibi; tıpkı atom enerjisinin hem verimli bir enerji kaynağı hem de korkutucu silah oluşu gibi, fiziksel şiddet üzerindeki tekel oluşturulması yönündeki toplumsal buluş da eşit derecede çift anlamlıdır. Tehlikeli bir araçtır. Eski çağ firavunlarından günümüz diktatörlerine, şiddet tekelinin gücü, belirli küçük grupların yararına kullanılmaktadır. Ancak devlet tekelinin sahipleri için gördüğü bu işlev onun yegâne işlevi değildir. Gücün devlet tekeli bir devlet içinde yaşayan insanlar için de büyük ölçüde önemli bir işleve sahiptir. Bizim edilginleştirilmemiz -geniş insan yığınlarının göreli olarak birlikte ve barışçıl yaşaması- büyük ölçüde, devletin mali tekeliyle yakından ilintili olan bu kuruma dayanır.[2]

Önemli olan, şiddet tekelinin bu iki işlevi arasındaki dengedir: Denetleyicileri için gördüğü işlev ile devlet düzenlenimli toplumun üyeleri için gördüğü işlev ve böylelikle içsel edilginleştirilmenin derecesi. Daha önceki dönemlerde iktidar öyle eşitsiz bir şekilde dağıtılmıştı ki şiddet tekelinin denetleyicileri, bu *gücün yönettikleri* insanlar için taşıdığı işlevden çok kendileri için gördüğü işleve mutlak öncelik verebilmekteydiler. XIV. Louis'nin "Ben devletim" dediği kaydedilmektedir. Gerçekten de kendisini devletin sahibi olarak hissetmekteydi. O zamandan beri birkaç devletteki güç dengesi, güç tekelinin devlet denetimli toplumun bütünü için taşıdığı işlev lehine değişmiştir.

Bireysel edilginleşme, -bir çatışmada muhalifimize saldırma ve bir kavgayı başlatma düşüncesinin ne kadar kızgın olursak olalım normal olarak aklımıza gelmemesi olgusu- kişiliğimizin bütün yapısının büyük oranda medenileştirici bir dönüşüme uğradığını göstermektedir. Hangi topluma ait olduklarına bakılmaksızın bebekler kendile-

2. Ibid.

rini, kendiliğinden el ve ayakla korurlar. Çocuklar güreşmeyi ve boks yapmayı severler. Gelişmiş devlet düzenlenimli toplumlarda yetişkinleri son derece derinden etkileyen şiddet eylemlerine karşı yasaklar, şiddet üzerindeki devlet tekelinin büyüyen etkililiğiyle yakından ilintilidir.

Zamanın akışı içerisinde bireylerin kişilik yapıları buna uyar, fiziksel şiddet kullanmaya karşı bir gönülsüzlük, hatta derin bir nefret veya hoşnutsuzluk geliştirirler. On dokuzuncu yüzyıla kadar gelen bir zaman dilimi içerisinde birçok toplumsal tabakada erkeklerin istediklerini yaptırabilmek için kadınları dövmeleri kabul gören bir şeydi. Bugün kadınların herhangi bir durumda erkekler tarafından -ne de güçlü bir erkeğin diğerini- ve hatta çocukların bile dövülmesini yasaklayan ilke, önceki yüzyıllarda olduğundan çok daha derin bir şekilde bireylerin duygularında kök salmıştır. Yalnızca, şiddet eylemlerinde bulunma yönündeki kendiliğinden itkilerin, genellikle kişinin kendini zorlaması sonucunda kısıtlanması eğilimi bilinçli bir tutum haline getirildiğinde, medenileşmiş toplumlardaki kasti ve niyete bağlı şiddet eylemleri sorunu doğru olarak anlaşılabilir.

Yine de devletler içerisinde yasal ve yasal olmayan şiddet grupları bulunmaktadır. Durum uluslararası düzeyde şiddet tekelinin bulunmaması olgusuyla daha da karmaşıklaşmaktadır. Bu düzeyde bugün tıpkı "ilkel" atalarımızın yaşadığı gibi yaşıyoruz. Daha önceleri kabilelerin diğer kabilelere bir tehlike teşkil etmesi gibi, bugün de devletler, diğer devletlere bir tehlike teşkil etmektedir. Devlet temsilcileri ve üyeleri her zaman tetikte olmalı, güçlü bir devlet tarafından işgal edilme ve bağımsızlığını yitirme, hatta tebaa olma ihtimaline karşı uyanık kalmalıdırlar. Uluslararası düzeyde güçlü bir devleti, zayıf bir devleti yurttaşlarından vergi ve itaat de talep ederek işgal etmekten ve böylece *de facto* zayıf devleti ilhak etmekten alıkoyan üstün bir güç yoktur. Güçlü bir devleti böyle hareket etmekten yalnızca bir başka güçlü devlet alıkoyabilir. Eğer böyle devletler varsa, sürekli olarak birbirlerinden duydukları korkuyla yaşarlar; yani rakiplerinin kendilerinden daha güçlü olabileceği korkusuyla.

Bu çift taraflı sürecin kaçınılmazlığı genellikle açık bir şekilde görülmemekte, çünkü genellikle taraf tutulmaktadır. Buna rağmen, uluslararası ilişkiler alanında güçlü devletler normal olarak rakipleriyle hegemonik ilişkilere girmektedirler; bunun nedeni kısmen sürekli onların korkusuyla yaşamalarıdır. Bu düzeyde eğer devletler kendilerinin güçlü olduğuna inanır ve bunun avantajlarından faydalanmak isterlerse şiddet eylemine katılanları sınırlayacak merkezi bir fiziksel

şiddet tekeli yoktur. Bu da *önceki* zamanlarda, devletler içinde bile olayın genellikle gerçekleştiği biçimdir. Güçlü komşudan korkulmak zorunluluğu vardı. Fiziksel olarak güçlü olanlar, güçlerini diğerlerini tehdit etmek, tahrip etmek, soymak ve köleleştirmek için kullanabilirdi.

Bir devlet içinde yaşayan halkın edilginleştirilmesi ve medenileştirilmesi artmıştır. Ancak medeniyetimizde garip bir hata yapılagelmektedir. "Medeniyet" kelimesi kullanıldığında, genelde bunun sabit bir kendiliğe göndermede bulunduğu varsayılmaktadır. Oysa durum bu değildir. Uluslararası ilişkilerden ayrı olarak, iç ilişkilerde medenileşmiş davranış ve deneyim standardı arasında çok keskin bir ayrım vardır. İç ilişkilerde halk arasındaki şiddet yasaktır ve mümkün olduğunca cezalandırılır. Uluslararası ilişkilerde farklı bir standart yürürlüktedir. Her büyük devlet diğer devletlere karşı şiddet eylemleri hazırlığı içerisindedir. Bu tür eylemler gerçekleştirildiğinde, gerçekleştirenler yüceltilir, genellikle de övgüler düzülür ve ödüllendirilirler.

Eğer karşılıklı fiziksel tehlikenin azalması ya da edilginleştirmenin artması, medeniyetin derecesini belirlemek için kesinlikli bir ölçüt olarak değerlendirilirse, insan türünün uluslararası alandan çok, yerel olaylarda daha yüksek bir medeniyet düzeyine vardığı söylenebilir. Gelişmiş endüstriyel devletler içerisinde (bu devletler hemen hemen yerel olarak bütünüyle edilginleştirilmişlerdir), yerel edilginleşme ile uluslararası tehdit arasındaki mesafe özellikle büyük olmaktadır. Uluslararası ilişkilerde insanlar, doğaları gereği kötü oldukları veya doğalarında içkin olarak var olan saldırgan istekler nedeniyle görece düşük bir medeniyet evresinde kalmazlar. Uluslararası ilişkilerdeki medeniyet evresinin görece düşük olmasının nedeni, daha çok, insanların devlet içinde az ya da çok, o devlet tarafından izin verilmeyen her şiddet eylemini etkin bir biçimde önleyecek belirli toplumsal kurumları geliştirmiş olmakla beraber, uluslararası ilişkilerde hâlâ hiçbir şekilde bu tür kurumları olmamasıdır.

Yerel olarak, normalde şiddet çatışmalarını sınırlamayı mümkün kılan bir araç olarak bir şiddet tekeli mevcuttur. Uluslararası düzeyde, şiddetin tekel altına alınması hâlâ mümkün görünmemektedir. Bu yetersizlik bütünüyle çok açık bir şekilde Birleşmiş Milletler'in ya da Lahey Adalet Divanı'nın uluslararası düzeydeki çatışmaların şiddet kullanılmaksızın giderilmesi yönündeki çabalarında açığa çıkmaktadır. Şiddet çatışmalarına hazırlanan ya da şiddet içeren etkinliklere katılan devletlerden daha güçlü bir ordu, bu devletlerin kendi aralarındaki çatışmaları askeri bir şekilde çözmelerini engellemek için ge-

reklidir. Eğer böyle bir ordu var olursa, o zaman Birleşmiş Milletler ve diğer uluslararası kuruluşlar fiziksel şiddetin küresel bir tekelini gerçekleştireceklerdir. Bu türden bir tekel var olmadığından, uluslararası ilişkiler birçok bakımdan cangılda yaşayan basit insan gruplarının ilişkilerinin düzeyine erişememektedir. Bütün büyük ve küçük devletler de başka bir devlet tarafından işgal edilme tehdidi karşısında ya da kendi devletinin başka bir devleti işgalle tehdit etmesi durumunda kullanılabilecek uzmanları sürekli olarak yetiştirmektedirler.[3]

Fiziksel şiddet tekelinin oluşumu -devlet oluşturma süreci- uluslararası düzeyde bütünüyle ilkel olmasına rağmen, yerel düzeyde benzer bir tekelin gelişimi çok daha ilerlemiştir, ancak bu ilerleme her yerde aynı hızla gerçekleşmemiştir. Bu tekel, göreli olarak etkili olduğu yerlerde bile, tehlikelere karşı açıktır. Yerel bunalımlarda devlet tarafından yetkili kılınan şiddet uzmanları, bir başka deyişle devletin şiddet tekelinin temsilcileri, devlet tarafından yetkili kılınmamış gruplarla şiddetli bir mücadeleye girerler. Bu tür bir gelişmeyi Almanya'nın yakın tarihinden birkaç örnekle göstermek istiyorum.

Almanya gibi devlet düzenlenimli bir toplumun biyografisini yazmak hayli çetin bir görev olacaktır. Tıpkı bireylerin daha önceki deneyimlerinin bugünlerini sürekli bir biçimde etkilemesi gibi, ulusların da geçmiş deneyimleri bugünlerini etkilemektedir. Alman Reich'ının uzun bir dönem zayıf bir devlet olmasının Avrupalı devletler hiyerarşisinde göreli olarak düşük bir konumu işgal etmesinin deneyimi, hâlâ Almanya tarafından yaşanmaktadır. Reich zayıfken, üyelerinin kendilerine duyduğu saygı zedelenmişti. Kendilerine verdikleri önem azalmıştı. On yedinci ve on sekizinci yüzyıla ait Alman belgelerinde, halkın nasıl sık sık Fransa, İngiltere, İsveç ve Rusya'yla karşılaştırıldığında, parçalanmış olduğu için Almanya'nın zayıf olduğunu düşündüklerini ve bu duyguyla yaşadıklarını görebilmek mümkündür.

Bir Almanya biyografisi bu zayıflık ve aşağılık duygusunun, daha önceki gevşek konfederasyonun sonuçta galibiyetle biten bir savaşın sonucu olarak bütünleşmiş bir devletle takviye edilmesiyle nasıl birdenbire karşıtına dönüştüğünü betimlemek zorunda kalacaktır. Zayıflık duygusu, sınırsız bir güç duygusuna, aşağılık duygusu da eşi benzeri bulunmayan bir özgüvene dönüştü. Sarkaç, zıt yönde en uç

3.Ancak bunlar, aynı zamanda, iç çatışmalarda, bir toplumsal tabakayı veya belirli bir partiyi diğerlerine karşı desteklemek için de kullanılabilirler. Şiddet tekelinin iki yüzü vardır.

noktaya savrulmuştu. Almanya, Avrupa'nın büyük güçlerinin büyülü çevresine girerek hegemonik mücadelelere katılmaya başladı. Avrupalı devletlerin konfigürasyonunun dinamiğiyle uygunluk içerisinde, Almanya'da -İkinci Kayzer döneminde ve özellikle bu gelişmenin oldukça geç oluşması nedeniyle radikal bir biçimde- bu ülke için birleşmeyle büyük Avrupalı güçlerden birisi olarak yer kazanmanın yeterli olmadığı düşüncesi de yayılmaya başladı. Almanya, Avrupa ve dünyanın en büyük gücü olmak zorundaydı. Aşırı alçakgönüllülükten aşırı büyüklenmeye doğru kayan sarkaçla uygunluk içerisinde yönetici konumlardaki insanlar, yoğun bir şekilde Almanya'nın bütün dünyayı değilse bile, Avrupa'yı egemenlik altına alacak bir mücadele için hazırlanmak zorunda olduğunu düşünüyorlardı.

Elbette yeryüzünde pek az büyük güç, yönetici grupları kazanmak için en ufak bir şans bile gördüğünde, komşuları ya da bilinen bütün dünya üzerinde egemenlik kurmanın çekiciliğine direnebilmişlerdir. Bugünlerde ABD ve SSCB'nin bu çekiciliğe direnip direnemeyeceğini zaman gösterecek. Almanya'da bu duruma eşlik eden tuhaf bir şey olmuştur: Özellikle Prusya'da ayrıcalıklı soylular ile üst orta sınıflar, özellikle de yüksek devlet görevlileri ve akademisyenler arasındaki ilişkideki değişme. Bu değişme henüz bütünüyle açıklığa kavuşturulmamıştır. Kayzerlerin egemenliği altındaki Almanya'da soylular güçlü askeri gelenekleriyle önde gelen tabaka olarak kalmıştır. Alman burjuvazisi kendi idealinin, yani Almanya'nın birleşmesinin, kendi kazanımları ve başarılarınca değil, yukarıdan askeri soyluluğun başarılarıyla gerçekleştirilmiş olduğunu görmek zorundaydı.

Bu durumda (medenileşme süreci açısından) garip ve anlamlı bir şey ortaya çıkmıştır. Burjuvazinin bir kısmı daha yüksek tabaka tarafından emilmiş ve bu tabakanın askeri etiğini içselleştirmiştir. Bununla birlikte bu sahiplenilme sürecinde askeri etik de burjuvalaşmıştır. Soylular tarafından çoğunlukla düşünülmeden kabul edilen geleneksel askeri etik, burjuvazinin yüksek tabakası tarafından bir ihtida gayretiyle kasti olarak sahiplenilmekte ve bilinçli olarak geliştirilmekteydi. İktidarı, hatta şiddeti övmek için daha önce hiç bu kadar çok şey söylenip yazılmamıştı. İstenilen ulusal birleşme, soyluların askeri liderliği altında savaşlar kazanılarak elde edildiğinden, yüksek burjuvazi savaş ve şiddetin iyi ve güzel siyasal araçlar olduğu sonucuna varmıştı. Alman burjuvazisinin bütünü olmamakla birlikte, önemli bir kısmı bu düşünce çizgisini, ideolojilerinin kalbine yerleştirdiler.

Birçok soylu, savaşları ve diplomatik entrikaları alışılmış bir şey

sayarken, askeri standartları özümseyen barışçı burjuvazinin bir kısmı uzun bir geleneğe dayalı uzmanlığıyla bir tür iktidar romantizmi göstermekte ve şiddet yoluyla kazanılan iktidarı kutsayan bir edebiyat geliştirmekteydi. Alman ordusunda hizmet vermiş olan Nietzsche, farkında olmamakla birlikte *Willen zur Macht*'ta Wilhelm dönemi burjuvazisinin bu ideolojisinin felsefi bir formülasyonunu sunmuştu. Dönemin kitapları, özellikle Wilhelmci romanlar, soylu ve burjuva öğrenci derneklerinin şeref koduyla uygunluk içerisinde düello eden burjuva öğrencileri anlatmakta; aynı zamanda saray üniforması içindeki burjuva yedek subaylarının, özel meclis üyelerinin özel konumunu da göstermektedirler. Yüksek burjuva tabakasının soyluluğa ve saraya uyarlanması süreci böylece kolaylıkla tanınmaktadır.

Aynı zamanda bu yüksek burjuva akademisyenler ile memurların, tuhaf ve paradoksal toplumsal ve psikolojik karakteri de görülmektedir. Esas olarak barışçı bir nitelik taşıyan mesleki ve göreli olarak askeri olmayan kültürel geleneklerine rağmen, yüksek burjuvazinin üyeleri kendilerini, hiyerarşide ikinci sırada gelen onurlu bir meslek olarak meşrulaştırmaya ve çok güçlü kalan, toplumsal olarak da yüksek bir konumu işgal eden ve özellikle dış politikada sık sık Makyavelci bir tavır takınan soyluluğun savaşçı bakış açısına uyarlamaya çalıştılar.

Bu aristokratik gelenek, Wilhelmci burjuva çevrelerince uyarlandığında değişti. Burjuvazinin çabaları soylu olmak için duydukları gizli bir özlemi yansıtıyordu -en azından bir kuşak içerisinde hiçbir zaman ulaşamayacakları bir şeydi bu. Şiddet üzerindeki vurguları özet olarak şu örnek aracılığıyla gösterilebilir.

Popüler bir burjuva romancısı olan Walter Bloem 1912'de *Volk wider Volk* başlıklı bir roman yayımladı; romanda 1870-71'de zaferle biten savaşın görkemli deneyimini sergilemekteydi. Romandan şiddete yönelik bu açıkça olumlu tavra işaret eden şu sahneyi ele alalım: Burada o zamanlar "Pusudakiler" (*Franktireurs*) olarak adlandırılan Fransız direnişçileriyle Alman müfrezelerinin karşılaşması anlatılmaktadır:

> Pusudakiler hayatları için mücadele ediyorlardı. Birden birisi tökezledi, bir saniye sonra George'un siyah atı yerdeki adamı tekmeledi - kılıcının keskin tarafıyla, arkasından öfke ve ölüm korkusuyla dolu bir burukluk gelen havaya kaldırılmış kola vurdu: Bir kadındı bu... Üçü de birlikte aynı şekilde toplanmışlardı, kadın ve iki köylü, süvari takımı dörtnala kalktı. Ölüme gitmeyi istemediklerine göre bütün

> mahkûmlar dilleri dışarı sarkıncaya kadar koşmak zorundaydılar... Mızraklı süvariler vuruşlarını esirgemediler, mızrak uçları mahkûmların ense kökündeydi; ...kadın bile payına düşeni aldı... Uzun zamandan beri insanları ve hayvanları birbirinden ayırt etmeyi unuttuklarından, süvariler için, yakalanan düşman, çirkin yabani bir hayvandan başka bir şey değildi.[4]

Bu türden eylemler, duygular ve bunlara karşılık gelen hareketler savaş şamataları sırasındaki doğal gündelik olaylardandı. 1912'deki Alman burjuvazisinin durumunda tipik olan, eğlence için okunan bir romanda bu türden bir vahşetin bütünüyle açık ve belirli bir vurguyla, olumlu ve salık verilen bir davranış standardı olarak sunulması olgusudur.

Sayısız örneği bulunan bu türden belgeler, zamanlarında eğitilmiş Alman burjuvazisi arasında büyük bir yankı bulmuş olan Schiller ve diğer büyük Alman idealistlerinin kitaplarından bu yana temel bir dönüşüm gerçekleştiğini açıkça göstermektedirler. Belki de biraz fazla idealist bir hedef denilebilecek olan, insanların nihai olarak birbirleriyle özdeşleşmesi hedefi burada bilinçli ve güçlü bir şekilde dıştalayıcı bir milli özdeşleşme adına reddedilir. Savaş sırasında, karşı tarafta bulunan sıradan insanları, insan olarak değerlendirmeye gerek yoktu; bu insanlar "yabani, vahşi hayvanlardan" başka bir şey değillerdi. Popüler burjuva yazarlar aşikâr bir şekilde okuyucularından bu tavrı paylaşmalarını ve onaylamalarını beklemekteydiler.

1914 yılında kadınlar ve erkekler belirli bir zafer beklentisi içerisinde savaşa gittiler. O zamanlar on yedi yaşlarında olan ben, açıkçası bunu garip ve bütünüyle anlaşılamaz bir şey olarak görmekteydim. Ancak bu savaş heyecanını paylaşan tanıdıklarım ve öğrenci arkadaşlarım vardı. Marne'da bir ay sonra ölen genç bir hukuk öğrencisinin yazdığı mektuptan yapılan karakteristik bir alıntı bu heyecanı örneklendirmektedir:

> Yaşasın [diye yazmıştı evdekilere], nihayet cepheye gidiyoruz. Tabii kazanacağız. Savaşı kazanmaya böylesi kararlı bir halk için başka bir şey mümkün değildir. Benim sevgili dostlarım, böyle bir zamanda ve böyle bir ulusla birlikte yaşamaktan dolayı gurur duyun. Sizler, sevdiklerinizi böylesi muhteşem bir savaşa göndermenin ayrıcalığına sahipsiniz.

4. Walter Bloem, **Volk Wider Volk**, Berlin 1912, s. 252 vd.

Savaş, ilerlediği kadarıyla gerçekte bir cinayeti andırıyordu. Planlanmamış çatışma, generallerin önceden hazırlanmış planlarına ters bir yönde gelişmekteydi. Her iki tarafın askeri liderleri olabildiğince kısa cesur bir askeri saldırı planlamışlardı. Fransız generaller, özellikle de dünün mağlupları, "umutsuz bir saldırı" ve "vahşi bir heyecanın hızıyla" gerçekleştirilecek çarpışmalar bekliyorlardı. Almanlar, değiştirilmiş Schlieffen planını izliyorlardı. Buna göre, Belçika'nın ve buradan da Fransa'nın Almanlar tarafından beklenmedik bir biçimde işgal edilmesi, düşman Fransızlar üzerinde öylesine kati bir darbe olacaktı ki, böylece batıdaki Alman birlikleri doğu cephesindeki savaşa katılabileceklerdi. Verilen muazzam kayıplardan sonra, iş heyecandan yoksun siper savaşlarına dönüşerek yozlaştı. Bu durum, silah teknolojisinin o dönemdeki gelişiminin saldırıyı değil, savunmayı öne çıkardığını fark etmiş bazı dış gözlemciler tarafından öngörülmüştü. Bunlardan biri olan H. G. Wells, durağan bir savaşı öngörmüştü.

Birleşik Devletler (ki İngiltere ile birlikte, Kıta Avrupası'nın Almanya'nın egemenliği altına girmesinden korkuyorlardı) savaşa girdiğinde, Almanya'nın zafer kazanma şansı tümüyle ortadan kalkmıştı. Düşünülemez olan gerçek olmuştu: Almanya güçlerini tüketmiş ve savaşı kaybetmişti. Kayzer ve soylular taçlarını yitirmişlerdi. Alman sosyetesinin merkezleri olan saraylar yok olmuştu. Geçmişte mensuplarını tatmin edebilmiş olan -yüksek soylulardan burjuva öğrenci derneklerine, Mareşal'den burjuva yedek subayına kadar uzanan ve tek bir belirgin şeref kodu etrafında birleşmiş bulunan- yine bu aynı toplum, Avrupa üzerinde hegemonya kurmak için girdiği yarışta, bütün hızıyla koşup tuğladan bir duvara çarpan biri gibi, birdenbire durdurulmuştu. Sonuç, travmatik bir şoktu.

Dahası, Wilhelmci düzenin uluslararası alandaki yenilgisine iç cephede de en azından kısmi bir yenilgi eşlik etmişti. Eski rejimin sona ermesi ve bunun sonucu olarak ülkenin düzensizlik içine düşmesi, eskiden dışlanmış olanlar, özellikle de örgütlenmiş işçiler için siyasal fırsatları genişletmişti. Alman tarihinde ilk kez işçi temsilcileri hükümete girmişlerdi. Bu gibi durumlarda genellikle olduğu üzere, aşağı konumda bulunan dışlanmış unsurların yükselişi -eski bir saracın Kayzer'in halefi olması- Alman sosyetesinin birçok üyesi tarafından, katlanılması mümkün olmayan bir aşağılanma olarak duyumsanmıştı. Alman örneği, paradigmatik bir biçimde, yönetmeye alışmış bir düzenin, kendileri aleyhine bir iktidar değişikliğine yol açan yapısal gelişmeye tepkisini ortaya koymaktadır. Sadece devrimler değil,

savaşlar da geleneksel kurumsal çerçevenin örtüsü altında sessizce hazırlanmakta olan iktidar ilişkilerindeki yapısal değişiklikleri yaratırlar. Savaş kazanılmış olsaydı, kitleler, muhtemelen, muzaffer yönetici gruplara kendilerini tabi kılmış olacaklardı. Bunun yerine yitirilmiş savaş, Almanya'nın hızlı sanayileşme süreci içinde olagelen iktidar kaymasını açığa çıkarmıştı. Askerler ve işçiler, büyük sayılar halinde, yenilmiş önderliğe verdikleri desteği geri çekmişlerdi.

Hem Almanya'nın ve hem de Almanya'da birinci cumhuriyet döneminde terörizmin gelişimi, ülke içindeki ve uluslararası alandaki iktidar yapıları, oldukları ve algılandıkları gibi dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir. Artık eskiden dışlanmış tüccar ve sanayici tabakalarını içine alarak genişlemiş olan Wilhelmci düzen bir yenilginin bedelini ödüyordu. Açıktır ki bu tabakalar uluslararası sahadaki ve ülke içindeki bu yenilgileri sineye çekmek istemiyorlardı. Önceleri, bu yenilgileri nasıl tersine çevirebileceklerini tam olarak bilmiyorlardı. Bunun nasıl olabileceği ise kısa bir süre içinde, çok açık bir hal aldı.

Aşağılanma ve intikam tutkusunun egemen olduğu benzer durumlar, insan toplumlarının gelişiminde sık sık açığa çıkmıştı. Daha antik çağ döneminde bile, yerleşik iktidar gruplarının, aşağı tabakalar üzerindeki iktidarlarını kendi insani değerlerinin daha yüksek oluşunun bir kanıtı olarak algıladıklarını gösteren belgeler vardır. Ksenophones'e atfedilen bir mektubun (muhtemelen İ.Ö. beşinci yüzyıl sonlarına aittir), bugün genellikle Yaşlı Oligark diye adlandırılan yazarı, daha az iktidar sahibi olan insan gruplarını, daha düşük insani değer sahibi olarak görmektedir. Yazar, muhtemelen, daha geniş halk tabakalarının ayaklanması ve demokratik bir devlet düzeninin kurulması sonucunda, kendi tabakasının diğer mensuplarıyla birlikte Atina'dan kovulmuş Atinalı bir aristokrattı. Bu yazar, demokratik ayaktakımından, küçümsenemeyecek bir aşağılamayla bahsediyor. Herkes biliyor ki, diye yazmaktadır, bu insanlar, kötü karakterli, disiplinsiz kişilerdir.[5]

Benzer bir yargı, *Freikorps*'a asker toplamak için Würzburg'a gönderilmiş Teğmen Mayer'in, üstü Yüzbaşı Berchthold'a yazdığı 2 Ocak 1920 tarihli bir raporda bulunmaktadır.

> Dikkatimi insanların şu anki ruh hallerine yöneltmekten... bir gün bile geri kalmadım ve ayaktakımının üstünde yer alan herkesin bu

5. Flamanca çeviriye yazılan yeni bir sunuşta aktarılmıştır: "A Theoretical Essay in Established-Outsiders Relations", **De gevestigden en de buitenstaanders** Utrecht ve Antwerp 1976.

domuz yuvasından, özellikle de insanları ağır bir yük altına koyan Yahudi boyunduruğundan kurtulmayı beklediği -bu nokta ilerisi için çok önemli- ve kurtuluş için yaklaşan çalışmaya destek vermeye istekli olduğu yolundaki görüşüm doğrulandı. "Kahrolsun Yahudiler! Kahrolsun ulusumuza ihanet edenler!" çağrıları, birahaneden dışarılara taşıyor. Her tarafta bulunan afişler ve sloganlar da aynı şeyi söylüyor. Erzberger, her akşam tekrar tekrar idam ediliyor... Bölgedeki *Reichswehr*'den iki beyefendi kendi adamlarıyla bize katılıyor. İki kişi daha kazanmayı umuyorum.[6]

Bu parça, 1920 başlarında Würzburg'un daha saygın çevrelerindeki ruh halini tam olarak betimlemektedir. Aynı zamanda, o tarihte hükümet dışı siyasal şiddetin başlıca faillerinden olan *Freikorps*'un zihniyetini de anlatmaktadır. Bunların daha geniş çevrelerden adam toplamaları, nefret edilen parlamenter cumhuriyete karşı silahlı bir ayaklanmayı hazırlamıştır. İyi bilindiği üzere, böyle bir darbe için ilk girişim -Kapp Ayaklanması- başarısız olmuştu. *Freikorps*'tan biri, Erhard Deniz Tugayı, bu olaya doğrudan karışmıştı. Bu da daha sonraları, başka şeyler yanında, istenmeyen belli başlı politikacıların sistemli bir biçimde katledilmelerine girişen gizli terörist örgüt "Consul"ün kurulmasını sağlamıştı.

Bu örgütün üyeleri arasında, 26 Ağustos 1921'de, Kara Orman'da yürürken saldırıya uğrayan ve vurularak öldürülen parlamento temsilcisi Erzberger'in katilleri de bulunuyordu. Ona eşlik etmekte olan temsilci Dietz ise, bir kurşun yarası ile kaçıp kurtulmuştu. Katiller, Heinrich Schulz ve Heinrich Tillessen, Erhard Tugayı'na mensup eski subaylardı ve önde gelen Bavyeralı politikacı Saray Meclisi üyesi Heim'ın emrinde çalışmışlardı. Yine bunlar, Alman Fold Koruma Cemiyeti'nin ve diğer milliyetçi kuruluşların üyeleriydiler. Suikasttan sonra, bu iki adam, suikastın planlandığı yer olan Münih'e gittiler. Buradan da Bavyera polisi tarafından çıkarılmış sahte pasaportlarla, kısa bir süre için tutuklandıkları ama bir Bavyera yetkilisiyle yapılan telefon görüşmesinden sonra serbest bırakıldıkları Macaristan'a kaçtılar. Consul'deki amirleri Bavyera Konsey Cumhuriyeti'ne karşı savaşmış ve daha sonra da Kapp darbesine katılmış eski bir subay olan Yarbay von Killinger, Erzberger cinayetine karışmakla suçlanmış, ama sonradan Offenburg'daki mahkemede beraat etmişti.[7]

Weimar Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, kaç kişinin, *Freikorps* ve

6. E. J. Gumbel, **Verschwörer**, Viyana 1925, s. 14.

7. Ibid., s. 45.

ona yakın öğrenci birliklerinin üyeleri tarafından, istenmeyen siyaset adamları olarak öldürüldüklerini tahmin etmek zordur; muhtemelen birkaç yüz, belki de binden fazla. Bunlar arasında, başarısız bir işçi sınıfı ayaklanmasından sonra, kuşatılmış bir evden alınan ve tespit edilebildiği kadarıyla, hapishaneye götürülürken coplanarak öldürülen Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht gibi önde gelen komünistler vardı. Ayrıca, benim okul arkadaşım Bernhard Schottlander gibi daha az bilinen kişiler de vardı. Kalın gözlükleriyle, daha okulun ilk yılında, genç bir bilgin gibi görünüyordu. Marx'ı okuduktan sonra, komünizme kaydı ve doğru hatırlıyorsam, cesedi Breslau Kanalı'ndan, dikenli tellere sarılmış halde çıkarıldı. Yine ayrıca, Rathensu gibi liberal politikacılar ve isimleri unutulmuş birçok insan da vardı.

Bugünkü Federal Cumhuriyet'teki çoğu terörist gibi, Weimar Cumhuriyeti'nin teröristleri de az bir kısmı soylulardan olmak üzere, genellikle burjuva ailelerden gelmeydi -çoğunlukla da gençlerden oluşuyorlardı. Wilhelmci sosyetenin genç kadroları ya subaylardan ya da öğrencilerden oluşuyordu. Weimar Cumhuriyeti'nin teröristleri bu iki grup içinden devşirilmişlerdi. Nitekim, diktatörlüğün hazırlanması hakkındaki bir Bavyera broşüründe özel bir bölüm vardı. "*Reichswehr*'in ve Öğrenci Kitlesinin Seferber Edilmesi".[8] Yine Kapp darbesi zamanına ait bir diğer broşür, "Öğrenci Kitlesi" başlığı altında, şunları söylüyordu:

> Seferberlik komitesi, öğrenci kitlesinin sözcüleri ile öğrencilerin ne ölçüde örgütlenmiş oldukları ve bu örgütlenmenin hangi kesimlerinin hâlâ kendilerini davaya adamadıklarını belirlemek için hemen temas kurmalıdır. Burada, fanatizmleri yüzünden muhalefete geçecek ve dolayısıyla ortadan kaldırılmaları zorunlu hale gelecek olanları belirlemek özellikle önemlidir. Öğrenci kitlesinin bazı kampanyalar çerçevesinde veya yürüyüş grupları halinde, başlıca ihtiyat kuvveti olarak örgütlenmeleri ilkesi varlığını sürdürmelidir. Çünkü asıl gücümüz öğrenci kitlesindedir.[9]

O tarihte öğrencilerin çoğunluğu -*Freikorps* ve diğer askeri örgütlerle birlikte- genç parlamenter cumhuriyete, gerektiğinde şiddet yoluyla son vererek yerine askeri bir diktatörlük kurmayı amaçlayanları desteklemekteydi. Elbette istisnalar vardı; var olan cumhuriyete karşı "Atayurdun İsyanı"nı desteklemeyen öğrenciler, aynı zamanda, aske-

8. Ibid., s. 29.

9. Ibid., s. 27.

ri-burjuva bir diktatörlüğe de karşıydılar. Ancak bunlar, o tarihteki teröristlerin bakışıyla, katledilmeleri gereken fanatiklerdi. Siyasal muhaliflerin katlinin kabul edilebilir olduğu fikri genel kabul görüyordu.

Bu, tek tarafla sınırlı değildi. Savaş, işçi sınıfı çevrelerinde önemli ölçüde hoşnutsuzluk ve büyük acılar bırakmıştı. Belki de onlar, Kayzer ve generalleri galip gelselerdi, genellikle mağrur bağımlılıklarını sürdüreceklerdi. Ancak yenilgi, kendilerinin yanlış yönlendirildiklerini, önderlerinin vaatlerinin boş çıktığını ve savaşta çekilen acıların hiçbir yarar sağlamadığını kanıtlamıştı. Başarısız Kapp darbesi de işçiler arasında sertleşmeyi tahrik etmişti. Nefret karşılıklıydı. Erhard Tugayı, darbenin başarısız oluşundan sonra Berlin'den çekildiğinde, kalabalığın alaylı aşağılamaları içinde uğurlanmıştı. Geri çekilen birliklerden bazıları, bir anda kalabalığa dönerek ateş açmıştı. Geriye, Paris Meydanı'nda bir düzineye yakın ölü ve birçok yaralı kalmıştı.[10]

Her zaman olduğu gibi, karşılıklı nefret ve şiddet her iki tarafta da yükselmişti. Dolayısıyla, Schöneberg'de, Erhard Tugayı'nın geri çekilmesinden bir sonraki gün, yöre sakinleri ile buraya yerleştirilmiş küçük askeri gözetleme grupları arasında bir çarpışma meydana gelmişti. Daha Kapp darbesi sırasında, Berlin'in kuzeyinde ve doğusunda, varoşlarının bazı bölgelerinde, subaylar, yöre sakinlerinin saldırısına uğrama ve şiddete maruz kalma tehlikesine uğramaksızın, üniformalarıyla dolaşamazlardı. Kapp darbesinin askeri önderleri, düzeni sağlamak için, öncelikle eski subaylardan oluşmuş birlikler örgütlemişlerdi. Ancak, darbenin sonunda, görece küçük gruplar halinde devriye gezen bu birlikler, kendilerini yöre sakinlerinin oluşturduğu kitleden gelen en büyük tehlikeyle karşı karşıya bulmuşlardır. Schöneberg'e yerleştirilmiş bulunan subaylar, yöre sakinlerini rahatsız etmemek amacıyla silahsız dolaşmaları yolunda emirler almışlardı. Bunların, beklemekte olan iki kamyonla Lichterfelde'ye nakledilmeleri düşünülmüştü. Fakat, birkaç yüz metre sonra, kamyonlar kalabalığın baskısıyla durduruldular. Kışkırtılmış kalabalık, subayların üzerine taş ve bira şişeleri fırlatıyordu. Kamyonlardan biri yoluna devam etmeyi denedi, kalabalık subaylara saldırdı. Sonuçta gelişen gürültülü itişme içinde dokuz subay yere indirildi ve öldürüldü. Diğerleri dışarı alındı, dövüldü ve yaralandı ve sonunda olay yerine çağrılmış polis tarafından güvenlikli bir yere götürüldüler.[11] Benzer sahneler, Ruhr bölgesindeki işçi ayaklanmaları sırasında da yaşandı.

10.Friedrich Wilhelm von Oertzen. **Kamerad, reich mir die Hände**, Berlin 1933, s. 156.

11. Ibid., s. 158-9.

Bu olaylar, daha önce belirtilen şiddetin iki yanlı-bağlayıcı sürecinin örnekleridirler. Ancak, Rusya'daki olaylarla -özellikle de bunların esas olarak şiddete dayalı bir devrimi amaçlayan köylü kitleleriyle- karşılaştırıldıklarında, Alman sanayi işçileri şiddete dönük bir seferberlik bakımından dezavantajlı bir durumdaydılar. Nitekim, Alman Komünist Partisi, işçilerin kendiliğinden oluşan heyecanlarını ve *Freikorps* veya *Reichswehr* ile girişikleri yerel çarpışma ve mücadelelerini, örgütlenmiş askeri bir eyleme dönüştürmeye çalıştı. Ancak, 28 Mart 1920'de bir askeri önderliğin resmen ilan edilmesiyle Mühlheim-Ruhr'da bir üst komuta merkezi oluşturulması istenilen sonucu yaratmadı. Bu girişim, yerel işçi birliklerini askeri üst komuta merkezine tabi kılmakta başarısız oldu. Yerel önderler sadece kendi inisiyatifleriyle eylemde bulunmaya devam ettiler. O tarihte, itaat etmeye alışık köylüleri bir anda savaşa hazır birliklere dönüştürmek, bağımsız ve özgüven sahibi sanayi işçilerine göre daha kolaydı. Her halükârda bu, Ruhr ayaklanmasının tecrübelerinden biri gibi görünmektedir.

Bu tecrübe, yine de genç burjuva subaylar ve öğrenciler ile işçiler arasında gerçekleşen iki yanlı-bağlayıcı sürecin kendine özgü işleyişini de aydınlatmaktadır. İki taraf da kendi siyasal hedeflerini askeri güç aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmışlardı. Çarın tahtından indirilmesinden sonra, Rus subaylarının ne denli bütünlük içinde kalmaya devam ettikleri belli değildir. Kayzer'in tahttan indirilmesinden sonra, Alman subayları, birlik içinde bir kadro olarak tamamen faal bir durumda olmaya devam etmişlerdi. Bunların *esprit de corps*'u da aynı biçimde birliğini korumuştu. Hatta, ordunun üst komuta kademeleri, devletin devam edegelen bütünleşmesinden kısmen sorumluydular. Bununla birlikte, Müttefikler, Alman ordusuna katı sınırlamalar yüklediler. Alman militarizminden çektikleri yeterdi, ama Almanya'da Rus komünizminin yükselişinden de daha az korkuyor değillerdi. Müttefikler, bir orta yol olarak, Almanya'nın 400.000 yerine 100.000 kişiden oluşan bir ordu bulundurmasına izin verdiler. Bu, subaylar bakımından önemli bir sayı sınırlamasının getirilmesi anlamına geliyordu. Cepheden ülkelerine dönen birçok subay görece gençti. Çoğunun, subay olarak kalmaktan başka tutkusu bulunmuyordu. Askerlik hizmetini, anladıkları ve zevk aldıkları tek meslek olarak görüyorlardı. Şimdi ne yapacaklardı? *Freikorps*'un gönüllü birlikleri bu soruya bir yanıt sağladı. Bu birliklerde onlardan birçokları yer almaktaydı. Bu birlikler, her zaman, belirgin bir biçimde önderlik niteliklerine sahip bulunan eski subayların çevresinde oluşmuşlardı;

çünkü bu çoğunlukla genç burjuva gruplar için, karşılarında, fırsat çıktığı anda ellerindeki tüm olanaklarla savaşacakları açıkça belli bir düşmanlar cephesi vardı.

Bu düşmanlar listesinin başında, "Bolşevikler" diye anılan bütün gruplar yer alıyordu. Bunlar, esas olarak, ayaklanmalara ister komünist kadroların etkisiyle, ister kendiliğinden katılan ve bilinçli veya bilinçsiz olarak parlamenter Alman Cumhuriyeti'ni bir konsey cumhuriyeti lehine yıkmaya çalışan işçi sınıfı kesimlerini içine alıyordu. Buna ek olarak, parlamenter cumhuriyetin kendisi -özellikle de, bir barış antlaşmasının ("utanç verici barış"ın), imzalanmasını ve bunun koşullarının yerine getirilmesini desteklemiş bulunan hükümet veya parlamento üyeleri vardı. *Freikorps*'un cumhuriyete ("domuz yuvası"na) parlamentoya ("dedikodu mağazaları"na) ve özellikle de o günlerde hükümetin etkili makamlarını işgal eden sosyal demokrat temsilcilere ("parti patronları"na) karşı antipatisi, Bolşeviklere duydukları antipatiye göre, ancak biraz daha az yoğun sayılabilirdi.

Bununla birlikte, iki taraf arasındaki güç dengesi, büyük ölçüde eşitsizdi. Paralı askerlerden oluşmasına ve düzensizliklerine rağmen, *Freikorps*, iliklerine dek işlemiş bir askeri geleneğe sahipti. Bunlar, bazen karizmatik nitelikte olan önderleri kendilerine güven vermeye devam ettiği sürece, disiplinli muharebe birlikleri halini alıyorlardı. Karşılarında bir anda ve kendiliğinden, sık aralıklarla savaşabilen, fakat stratejik mücadeleleri yürütmek için gereken uzun dönemli askeri disiplinle başları hoş olmayan, görece disiplinsiz işçiler vardı. Dolayısıyla *Freikorps*, görece kolay bir biçimde, özellikle de çoğu kez *Reichswehr*'in desteğini sağlayarak üstünlük sağlayabiliyorlardı. Bunlar, savaşan işçilere göre, sadece daha iyi eğitilmiş olmakla kalmayıp, aynı zamanda daha iyi silahlanmışlardı. Sonuç olarak, Weimar Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, işçi sınıfı ayaklanmalarının başarılı olma şansı, eski subayların oluşturduğu birliklerin özünde bütünlüğünü korumuş olması ve Müttefikler'in Rus Devrimi'nin herhangi bir biçimde yayılmasına husumet duymaları nedeniyle çok sınırlıydı.

Ancak Bolşevik tehlikesi, *Freikorps* ve *Reichswehr* için son derece önemliydi, çünkü kendi varlıklarını meşrulaştırıyordu. Rus Devrimi'nden ve onun yayılma tehlikesinden söz ederek, sadece *Freikorps* ve *Reichswehr* değil, fakat o tarihte oluşturulmuş (terörist örgütlerin de dahil olduğu) diğer "atayurdu" grupları da burjuvazi ve soylular içinde yer alan geniş bir sempatizan çevresinin desteğini alabiliyorlardı. Hitler'in -özellikle Müttefikler'in Almanya'nın yeniden silahlan-

masına muhalefetlerinin üstesinden gelmekteki- sonraki başarısı da Rus Devrimi'nin bir ürünü olarak anlaşılabilir. Bu, geniş burjuva çevrelerde ve hatta işçi sınıfı içinde yer alan hatırı sayılır kesimlerde var olan, "Bolşevizm hayaleti" ve Rus devrim modelinin diğer ülkelere de yayılması hakkındaki evrensel hoşnutsuzluğun ifadesiydi.

Savaştan hemen sonra *Freikorps*'un birçok düşünün ve isteklerinin gerçekleştirilmesi hâlâ çok uzaktaydı. Binlerce subay, yenilgi ve silahsızlanma nedeniyle, kariyerlerinin sonuna gelmişlerdi. Bunların birçoğu yıllardır cephede savaşmıştı. Yine bunların deneyimlerine ve statü beklentilerine uygun bir sivil görev bulmak pek mümkün değildi. Çoğu, Almanya tekrar daha büyük bir *Wehrmacht* toplayıncaya kadar subaylık kariyerlerini düzenli ordu içinde sürdürmeyi umuyordu. Bu, onlar için, izlediği "uyuşma politikası" bu umutları boğar gibi görünen cumhuriyetten nefret etmeleri için yeterli bir nedendi. Diğerleri, bir Alman üst sınıfın her şeyin en iyisine sahip olarak yaşadığı Baltık bölgelerinde yeni bir gelecek görüyorlardı. Alman Baltık bölgesindeki büyük toprak sahipleri ve Latvia ulusal hareketinin birkaç önderi, kendilerinin Rus hegemonyasından kurtulmalarına yardım etmeleri halinde, Alman özgür çizmelerine, üzerinde yerleşebilecekleri bir ülke vaat ediyorlardı. Bunun sonucunda, *Freikorps*'tan bir grup bütünüyle Baltık'a hareket etmişti. Bu grup, burada, kendilerinin en nefret ettiği düşmana, Bolşeviklere karşı savaşa yardımcı olabilecekti. Belki de Baltık bölgelerini Almanya'ya bağlayarak, Alsace-Lorrain'in kaybını dengelemeyi umuyorlardı. Aynı zamanda, toprak elde ederek, kendi sınıflarına uygun düşen yeni bir hayat kurmayı da bekliyorlardı.

Bu gruplardan bazılarının yeni Alman devletine karşı terörizme kaymaları, bu Baltık seferberliğinden bağımsız olarak anlaşılamaz. Ernst von Salomon'un az çok otobiyografik romanı *Die Geächten*'den (Yasadışına İtilmişler) birkaç alıntı, insanların nasıl sistemli bir cinayet örgütlenmesine ve diğer şiddet biçimlerine, nefret edilen bir rejimi zayıflatmanın ve tahrip etmenin bir yolu olarak kaydıklarını açıklığa kavuşturabilir.[12]

Rathenau katilleri çevresinin içinde yer almış olan von Salomon, romanındaki bölüm başlıkları ile bu gelişmenin yönünü göstermişti. Söz konusu başlıklar söyleydi: I. Dağıtılmışlar; II. Komplocular; III. Suçlular. Bireylerin 1920'lerde içinden geçtikleri aşamalar ise şöyleydi: I. Savaş zamanı Wilhelm ordusunda subay (ya da çok genç idiyse,

12. Ernst von Salomon, **Die Geächteten**, Berlin 1931.

Prusya Harp Okulu'nda öğrenci); II. *Freikorps*'tan birinin çoğu kez başarısız Baltık seferine katılmış üyesi; ve III. Bir tür terörist komplocu gizli örgütün üyesi. Buna, *Freikorps*'un çıkarılmış birçok eski üyesi için bir kariyer güvencesi ve siyasal umutlarının nihai düşsel gerçekleşme şansı anlamını taşıyan Nazi Partisi'ne giriş, IV. aşama olarak eklenebilir. Hitler'in yükselişinin, eski *Freikorps* üyelerinin örgütsel ve askeri katkısı olmaksızın neredeyse imkânsız olacağı, pek de haksız olmayarak ileri sürülmüştür.

Harp okulundan yeni çıkmış bir genç adam olarak von Salomon, Teğmen Wuth'un önderliği altındaki bir Hamburg *Freikorps*'una girmişti. Burada, kendisini, süvarilerinkine benzer âdetlere sahip vahşi ve romantik maceracıların eşliğinde buluvermişti. Aşağıda, bir askeri ilerleme anısının ona nasıl göründüğü yer almaktadır:

> Baltık'a gitmiş olanlarımız için "ilerleme" sözcüğü, gizemli, mutlu, tehlikeli bir tınıya sahipti... yeni bir beraberliğin, gerçek askerin ortak hiçbir şeyinin artık bulunmadığı, batmakta olan, çürümüş bir dünya ile bütün bağların kopuşunun tınısına.[13]

Bu, terörizme doğru giden bir sürecin karakteristik bir aşamasını açıkça göstermektedir. İnsan, bütünüyle çürümüş görünen bir topluma karşı kendisini yalıtılmış bir yabancı gibi hissetmektedir. Bu toplum ölmek üzere gibidir ve bunun ölümünden sonra ne olacağı belli olmasa da bu ölüm umut edilmektedir. Buradaki ironi, çürümüş ve ölmekte olan bir dünya diye görülen genç ve kırılgan Alman Cumhuriyeti'nin yerine, aslında içinde yetiştikleri eski toplumun yenilmiş olmasıdır. İmparatorluk Almanyası yıkılıp gitmiş, ama onun sayısız temsilcisi yaşamaya devam etmişlerdi. Bunların yaşamlarının anlamı, *Kaiserreich* ile birlikte yok olmuştu. Askeri akademideki eğitim, Salomon'u Prusya ordusunda bir subaylık kariyerine hazırlamıştı. Eski ordu dağıtılmış, yerine yeni, çok daha küçük bir ordu henüz oluşturuluyordu. Başkomutan Hollanda'ya gitmişti. Askeri bir yenilginin içinden çıkan bu cumhuriyette, onun gibi adamlar için anlamlı bir yer neresiydi?

Baltık seferi yeni bir umut getirmişti. Alman büyük toprak sahiplerinin yüzyıllar boyunca önde gelen bir rol oynadıkları Baltık bölgeleri, Kızıl Ordu ile savaşarak Rusya'dan kopartılıp Almanya'ya bağlanabilirlerse, o zaman -düş buydu- batıdaki yenilgi ve toprak kaybı

13. Ibid., s. 69.

doğudaki kazanımlarla dengelenebilirdi. Dahası, insanın burada kendi sınıfına uygun yeni bir konum -hatta bir toprak mülkiyeti- elde etmesi de mümkündü. En azından, Baltık'a gitmiş olan profesyonel askerlere verilen söz buydu. Hiç kimse, Rus Baltık bölgelerinde yerleşmeye, muzaffer düşmanların veya Berlin'deki Alman hükümetinin ne diyeceğini soruyordu. Dünya siyaseti çok uzakta görünüyordu ve düş güzeldi. Her ne kadar bu düş, bu insanların izlediği barış siyasetinden nefret ettikleri döküntü bir Cumhuriyet Almanyası'nın karşıtı olarak gördükleri yeni ve daha iyi gelecek olarak görünüyorduysa da, aslında düşledikleri şey eski dünyanın restorasyonu; güçlü bir ordusu olan, hiyerarşisi içinde subayların ve askeri değerlerin tekrar hak ettikleri yüksek mevkiye kavuşabilecekleri bir Alman Reich'ının restorasyonundan ibaretti. Askeri disiplin, sertlik ve cesaret yeniden hak ettikleri saygıyı kazanacaklardı. Burjuva tembelliği ve ahlaki ilkesizlikleri Berlin'deki sivil yöneticiler ve çok konuşup az iş yapan parlamenterler ile birlikte aşağılanmayı hak ediyorlardı.

Baltık'taki *Freikorps* üyeleri için bu parlamenter cumhuriyet yabancı bir dünyaydı. Eski ordunun aksine, bir aradalıkları, burada artık devlet müeyyidesi altına alınmış, bürokratik olarak işlenmiş bir askeri kurallar kümesinin veya en tepedeki simgesi yüce bir Kayzer figürü olan bir subay hiyerarşisinin güvencesi altında değildi. *Freikorps*'un mensupları, esas olarak, kendi gruplarından başka hiçbir şeye karşı yükümlülük duymuyorlardı. Hemen her *Freikorps*'un kendi karizmatik önderi vardı. Bu önderin kişisel otoritesi, savaşa kişisel olarak katılmış olması, örtük zafer, ganimet ve daha iyi bir gelecek vaadi, grubu bir arada tutuyor ve dayanışmayı ve muharebe yeteneğini belirliyordu.

Hamburg *Freikorps*'unun önderi Teğmen Wuth, bu karizmatik önderlerden biriydi. Von Salomon'un betimlediğine göre, uzun, yanık tenli, sert hatları olan bir adamdı. Sert ve kalın sakalını vahşi bir domuz dişiyle sıvazlar ve her çarpışmadan önce, cephede giydiği başlığı yürüyüşçülerin giydiğine benzer türden bir kadife bere ile değiştirirdi. Baltık savaşları zorlu, kayıplar yüksekti ama umut kalıcıydı. Ve yaşam, ağırbaşlı, resmi ve dar burjuva yaşamına bir alternatif olarak sınırlandırılmamış ve özgürdü.

Sonra, umutlarını yıkan darbe gerçekleşti. Düşünülemez olan gerçekleşti; hükümet temsilcileri, aşağılayıcı yenilgiyi kesinleştiren korkunç barış anlaşmasını imzaladılar. Von Salomon, bu travmatik deneyimi şöyle betimlemektedir:

Ateşkesin başlangıcında, bir gün Teğmen Wuth'un evinde oturuyorduk. Schlageter ziyarete gelmişti. Bu ülkeye yerleşme olanağı üzerinde tartışıyorduk. Wuth, bir çiftlik ve bir değirmen satın almak istiyordu... Derken Teğmen Kay odaya girdi ve tütün dumanının ortasında hızlı hızlı: "Almanya barış antlaşmasını imzaladı!" dedi. Bir an için herkes sustu, öyle bir sessizlikti ki Schlageter ayağa kalktığında oda neredeyse sallandı... Durakladı, boşluğa baktı ve sonra, sesinde kızgın bir tonla şöyle dedi: "Bu bizi ne ilgilendirir?" Ve kapıyı çarptı... Şok olmuştuk. Bunu duyduk ve bunun bizi ne denli az ilgilendirdiğine şaşırdık...[14]

Bir süre için, bu uzaktaki olayın kendilerini ilgilendirmediğine gerçekten inanabildiler. Ancak, kendilerini uzaktaki vatanlarına bağlayan görünmez bağlar çok geçmeden duyumsandı. Gerçekte onlar, uzak Rus topraklarına dağılmış Alman askerlerinden başka bir şey değillerdi. Artık Almanya'yı temsil eden yeni gelenler tarafından barış antlaşmasının imzalanması, onların kaderlerini de belirlemişti ve ihanete uğramış olduklarını hissediyorlardı.

Titreyerek birbirimize baktık. Birdenbire, dillendirilemez bir yalnızlığın soğukluğunu hissettik. Ülkenin bizi hiçbir zaman dışlamayacağına, bize çözülmez bir bağla bağlı olduğuna, gizli umutlarımızı beslediğine ve eylemlerimizi haklılaştırdığına inanmıştık. Artık her şey bitmişti. İmza bizi ayırmıştı.[15]

Bu parça, Berlin hükümetinin, kamu önünde yüksek sesle ve açıkça şunu söylemeyi başaramamasının duygusal olarak ne denli önemli olduğunu göstermektedir: "Ordunun üst komuta kademelerinin tavsiyesi üzerine, temsilcilerimiz barış antlaşmasını, aynen bize sunulduğu haliyle imzaladılar." Hindenburg'un sıklıkla yüceltilmiş köylü kurnazlığı, barış antlaşmasının imzalanmasının yarattığı kişiliğine ve dolayısıyla askeri yenilgiye dönük hoşnutsuzluğun yönünü parlamenter cumhuriyete doğru kaydırmayı başarmıştı. Bu da cumhuriyetin kendilerini dezavantajlı kıldığını hissedenlerin onu reddetmelerine izin vermişti.

Bu denli aşağılayıcı ve ağır yükümlülükler getiren bir antlaşmanın imzalanmasının şoku, başka durumlarda, bir bakıma değişik bir psikolojik etki yapabilirdi, ama *Freikorps* üyeleri üzerindeki travma-

14. Ibid., s. 109.

15. Ibid. s. 110.

tik etkisi, örnek bir anlam taşıyordu. Onlar, hükümetin böylesi bir antlaşmayı imzalamasına neden olan zorlayıcı koşullar hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Belki de Kayzer veya Hindenburg ve Ludendroff imzalamış olsaydı, bu antlaşmayı kabul edeceklerdi. Ama şimdi, bu barış antlaşmasının imzalanmasının tek sorumlusu olarak, eskinin şerefli toplumunun geleneği (özellikle de subay kadrosu için eğitilmiş olanlar) tarafından sonradan görme diye nitelenen insanlar görülüyordu. *Antant*'ın baskısı altında ve barış antlaşmasına uygun olarak, Berlin hükümeti, nihayet Alman *Freikorps*'unun Baltık bölgesinden çekilmesini emretti. Bu noktada, birçok *Freikorps* üyesi, Alman hükümetine olan bağlılıklarını terk ettiler. Orada kaldılar ve sadece o tarihte geri çekilmiş bulunan Kızıl Ordu'ya karşı değil, fakat İngiliz savaş gemilerinin desteğinde yeniden örgütlenmiş olan, Latvia ve Estonya birliklerine karşı da savaştılar.

Freikorps, azar azar geri itiliyordu. Bu, onların ikinci travmatik deneyimiydi. Almanya'nın batıda yenilgiye uğramış olduğunu kabul edemeyen insanlar, şimdi, doğuda yenilgiyi bizzat yaşıyorlardı. *Freikorps*'un Baltık bölgesindeki konumu, zaman içinde dayanılmaz bir hal aldı. Rus sonbaharının ilk sert soğukları geldiğinde, vatanlarından giyecek ikmalinin gelmemesi yavaş yavaş hissedilmeye başlandı. Birçok insanın ceketi yoktu. Cephede giyilen ceket ve pantolonlar yırtık pırtık olmuştu. Çizmelerin tabanında delikler vardı. Ve yöre insanları, Rusların Napolyon'unkilere yapmış olduğu gibi, geri çekilen birliklere sürekli baskı yapıyorlardı. Nihayet, ağır baskı altındaki umutları yıkılmış *Freikorps* üyeleri arasında vahşet baş gösterdi. Bundan sonra olanları Salomon ve diğerleri[16] anlattılar. Vahşet ve umutsuzluğun pençesine düşmüşlerdi. En son insanlık kalıntıları da kaybolmuştu:

> Son atakları gerçekleştirdik. Evet, bir kez daha ayağa kalktık ve geniş bir cephede toplandık. Bir kez daha, son adamı örtünün altından çekip çıkardık, karla kaplı tarlalara daldık ve ormanlara doluştuk. Şaşkın kalabalıklar üzerine ateş ettik, öfkelendik, vurduk, vurulduk ve avlandık. Latvialıları tarlaların üzerinde tavşanlar gibi kovaladık, her evi ateşe verdik, her köprüyü toz ettik ve her telgraf telini kestik. Cesetleri kuyulara attık ve içine el bombaları fırlattık, kimi yakaladıysak öldürdük, yakılabilecek her şeyi yaktık. Sadece kan görüyorduk, yüreklerimizde hiçbir insani duygu kalmamıştı. Nerede konakladıysak toprak, yıkıcılığımız altında inliyordu. Esip geçtiğimiz

16. Von Oertzen, s. 131.

yerlerde, eskiden evlerin bulunduğu yerlerde, artık yıkıntılar, küller ve çıplak tarlalardaki apseleri andıran, belli belirsiz yanıp sönen ışık huzmeleri vardı. Yolumuzu koca bir duman bulutu gösteriyordu. Ölü nesnelerden daha uzun yanan büyük bir odun yığınını ateşe vermiştik. Bu ateş üzerinde umutlarımızı, arzularımızı yakmıştık: Burjuva yazıtlarını, medenileşmiş dünyanın yasalarını ve değerlerini, beraberimizde alıp getirdiğimiz güve yeniği çöpleri, bizi terk edip gitmiş olan zamanın nesnelerinin ve fikirlerinin değerlerini ve onlara duyulan imanı. Gururlu, neşelenmiş, ganimet yüklü olarak geri çekilmiştik. Latvialılar topraklarını hiç beklemediler. Ama ertesi gün geri dönüp geldiler.[17]

Bu anlatı, görece medenileşmiş toplumlarda açığa çıkması daima epeyce zaman alan barbarlığa ve insanlık dışına itilme yolunu örneklemektedir. Böyle toplumlarda terör ve korku, uzun bir toplumsal bütünlüğün çözülmesi süreci olmaksızın, kolay kolay görülmez. Bir grup hedefi olarak çıplak şiddet eylemi, devletin meşrulaştırması olsun olmasın, çok sık bir biçimde, kısa vadeli, statik açıklamalar ile çözümlenmiştir. Bu, açıklama aranmayıp, sadece suçlu bulunmaya çalışılıyorsa, anlamlı olabilir. Barbarlığı ve medeniyet dışına çıkmayı, özgür bir kişisel kararın ifadesi olarak görmek kolaydır, fakat bu türden iradeci (voluntarist) bir açıklama sığ ve yararsızdır.

Freikorps'un gelişim kalıbı, Weimar döneminde devlet dışı şiddete dayanan terörizm eylemlerine ve Hitler'in zamanındaki devlet şiddetine giden yollardan biri olarak görülürse, o zaman, başka türlü bakıldığında hiç yoktan çıkmış gibi görünebilecek çarpıcı, büyük barbarlık eylemlerini önceleyen olgunlaşma dönemi daha iyi anlaşılabilir.

Baltık'taki vahşet ve çılgınlığa karışmış -birkaçı, von Salomon'un kendisi gibi, daha sonradan cumhuriyeti terörle yıkmaya çalışmış olan- insanlar, büyük beklentilerle işe başlamışlardı. Macera onları çekiyordu. Büyük başarılar düşlüyorlardı. Başarısızlık ve yenilgi işaretleri çoğaldıkça, direndiler. Koruyucu bir zırhmışçasına düşlerine sarındılar. Ancak, acımasız gerçek sonuçta onları yakaladı ve bütünüyle kontrollerini yitirdiler. Düşleri, engelleyici bir gerçekliğin büyüyen baskısı altında paramparça oldu. Öfke ve umutsuzluk içinde, yollarına çıkan herkesi öldürdüler. Bazılarının vatanlarına döndükten sonra gizli örgütler içinde sürdürecekleri bir yolu izlediler. Onlar, gö-

17. Von Salomon, s. 144 vd.

revlerini yapmalarına ve amaçlarını gerçekleştirmelerine izin vermeyen ve bu yüzden anlamsızlaşmış gibi görünen bir dünyayı yıkmaya kalkıştılar.

Weimar hükümetini yıkmaya ve diktatörlük kurmaya yönelik hazırlıklarda, umutları yeniden canlandı. Kapp darbesi bu umudu yıktığı zaman, *Freikorps*'un bazı üyeleri, nefret edilen rejimi altını oyup çökertmek için terörden başka hiçbir yol göremiyorlardı. O tarihte, çoğu Erhard Tugayı'ndan olan bir grup eski subay gizli bir örgüt kurdular. Önde gelen politikacıların öldürülmesi, büyük bir yankı yapacaktı. Bunların yardımıyla, çürümüş rejim içeriden öyle bir oyulacaktı ki, çöküp gideceği düşünülüyordu. Sonradan Hitler, *Freikorps* önderlerinin erişmeyi beceremedikleri şeyi başardı: Parlamenter Weimar rejimini gerçekten yıktı. Hitler, büyük ölçüde, kitleleri parlamento dışı şiddet ve parti dışı propaganda yoluyla seferber etmek üzerinde yoğunlaştığı için başarılı oldu. *Freikorps* onun en önemli öncüleri arasındaydı. Onların hedefleri Hitler'inkiyle birçok bakımdan özdeşti. Ancak, tutumlarının vahşiliğine rağmen, onlar subay geleneğine -eski soylu burjuva şerefli toplumunun geleneğine- sadık kalmayı sürdürdüler. Çavuşun altında, rütbesiz bir asker olan Hitler, subay ve öğrenci hareketini elitist sınırlamaları bulunmayan yaygın bir halk hareketine dönüştürerek, bu seçkinci engelleri yıkıp geçti.

Çeviren: Ahmet Çiğdem-Levent Köker

VII. TOPLUMSAL GÖRÜNÜRLÜĞÜN ÇÖKÜŞÜ*

Pierre Rosanvallon

A. "YA MİLLİYETÇİLİK YA DA ÖZELLEŞTİRME" ALTERNATİFİNİ AŞMAK

Refah devleti hakkındaki mevcut tartışmalar ya devlet denetimi ya da özelleştirme seçeneği içerisinde sıkışıp kalmıştır. İktisadi iddialar ve ideolojik önyargı, sorunu *ya* artan bir sosyalizasyon *ya da* özel mülkiyetin yayılması üzerinde temellenmiş yeni bir denge arayışı çizgilerinde kutuplaştırmaya çalışmaktadır. Gelecek, sadece *"devletçi"* senaryo ya da *"liberal"* çözüm çerçevesinde kavranılmaktadır. Sorun sadece bu bağlamda sunulduğundan, herhangi bir orta yol (sözgelimi statükonun sürdürülmesini savunmak gibi) önceden dışta bırakılmaktadır.

Büyüme oranları ile toplumsal harcamaların "doğal" gelişme

* Fransızcadan çeviren: Gerald Turner.

oranı arasındaki mevcut uyumsuzluk çerçevesinde, GSMH'ya ilişkin olarak zorunlu vergilerin günümüzdeki düzeyinin korunması, etkili bir şekilde toplumsal harcamaların azaltılmasını, dolayısıyla özelleştirmenin de artmasını ima etmektedir. Bu "kıskaç etkisi" kaçınılmaz olarak bir seçimi gerektirmektedir. Bunu yadsımak otomatik olarak zorunlu vergilerin düzeyinde mekanik bir artış olmasını kabul etmek demektir. Buna göre bizler bu iki kabul edilemez senaryo arasında bir seçim yapmaya mı mahkûmuz? Devletçi çözüm halihazırda ciddi maddi güçlüklerle karşılaşacak, her şeyden önce de üstesinden gelmenin oldukça zor olacağı yaygın bir toplumsal direnişle karşılanacaktır. Elbette, zorunlu vergi düzeyinin İskandinavya'da yüzde 50'nin çok üstünde olduğunu işaret edilerek, dolayısıyla Fransız toplumunun hâlâ "kabul edilebilir" sosyalizasyon düzeyini yakalamak zorunda olduğu sonucuna varılabilir. Bununla birlikte, düşük bir büyüme döneminde, bu nokta pek geçerli değildir. Dahası, refah devletinin eskisinden daha çok çekince ve muhalefet yaratmaksızın gelişebilmesinden önce, "bir şey" olmak zorundadır. Kolektif iradeyi mahmuzlayacak ve daha güçlü yeniden dağıtım mekanizmalarına önem verecek bu "bir şey", yaşadığımız dönemin en büyük meydan okumalarından biridir.

Eğer devlet ile toplum arasındaki ilişkide bir değişiklik yoksa, toplum, birey ve grupları arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamada başarısız kalıyorsa, vergilendirmelerdeki "oran dışı" bir artırım, çıkmaza ve toplumsal bir felç durumuna yol açacaktır. O zaman devletçi çözümün çelişkilerinde sıkışıp kalacağız demektir: 70'lerde zorunlu vergilerdeki keskin yükselişe eşlik eden bütün olumsuz etkilerin şahlanışını da yeniden göreceğiz. Bu etkiler yeraltı ekonomisindeki ve ek işlerdeki büyüme ve emek pazarının çoğalan bölümlenmesidir. İkili bir toplum ve ikili bir ekonominin yaratılışı gerçekte, toplumun, sosyalizasyonun genişletilmesi ve bunun içerdiği maliyetleri düzenlemek için geliştirdiği telafi edici bir kendini savunma mekanizmasıdır. Bu yolla firmalar ve bireyler bir elleriyle devlete vermek zorunda kaldıklarını diğer elleriyle geri almayı düşünmektedirler. Bu durum birçok eşitsizliğe neden olmaktadır: İkilik tarafından (sözgelimi "ortaya sürülen" ve "korunan" işçiler arasında) yaratılan eşitsizlik ve farklı bireylerin bundan yararlanma kapasitelerindeki büyük ayrılıklar. Teoride daha büyük eşitlik yaratması gereken toplumsal çaba, gizli eşitsizlikleri katlamakla ve kolektif kimlik alanını ortadan kaldırmakla (düzenli işçi sınıfı "patlamaları" buna bir örnektir) sonuçlanmaktadır.

Liberal senaryo çok daha dolaysız olarak görülebilen etkiler üretmektedir. Bu çözüm otomatik olarak saatlerin geri alınması ve eşitleştirilebilir yeniden dağıtımın azaltılması anlamına gelmektedir. Toplumsal bir gerileme senaryosu olan bu çözüm, ortaya çıkabilecek herhangi bir ayaklanmayı karşılayabilecek güçlü bir devleti öngörmektedir. Orta sınıflara çok çekici gelmekle birlikte, neo-liberalizmin entelektüel yeniden inşasının besleyecek durumda olmadığı bir meşruluk yetersizliğini gösteren bu senaryo, son analizde, sadece, nüfusun en yoksun bırakılmış azınlığının zararına bir toplumsal koalisyon kurma şeklindeki kinik karar çerçevesinde inandırıcı olmaktadır.

Böylece farklı açılardan hem devletçi hem de liberal senaryolar kabul edilemez. Dolayısıyla eğer millileştirme/özelleştirme ikilemi içerisinde sıkışıp kalırsak, refah devletinin bunalımına pozitif bir çözüm bulunamayacaktır. Dahası bu iki seçenek, içerisinde gelecekte "toplumsal ilerleme"nin ne anlama gelebileceğinin düşünülmesine imkan veren bir bağlam önermemektedir. Her iki senaryo da "toplumsal gelişme"nin (belli bir anlamda) sınırına vardığı hipotezine yaslanmaktadır: Devletçi senaryo, bir tür seçeneksel devlet biçimi, artık sadece mükemmelleştirilmesi gereken bir devlet biçimi elde edilmiş gibi davranır. liberal senaryo da ekonomik denge nedeniyle bu görüşe meydan okumaktadır. Her iki konum da sadece şu anda ifade edilen ve -en azından kısmen- dikkate alınan toplumsal ihtiyaçlar bağlamında savunulmaktadır. Gelecekte ortaya çıkabilecek yeni ihtiyaç ya da talepler iki senaryo tarafından da ele alınmamaktadır. Bu tabii ki, söz konusu ihtiyaç ve taleplerin doğmasını engellemeyecektir. Kültür edinme hakkı, çevresel kaygılar ve diğer ihtiyaçlar, gelecekte tıpkı sağlık hakkı kadar pahalı olabilir. Eğer bu ihtiyaçlar hak olarak değerlendirilirse, bir yeniden dağıtımın gerekliliğinin farkına varılmak zorunda kalınacaktır. "Kamu hizmetleri" talebinin alanı yeni boyutlara uzanabilir. Bu senaryolardan ikisi de bu tür bir durumla başa çıkabilecek bir taslak önermemektedir. Sadece hiçbir çıkış yolu göstermedikleri toplumsal felç durumunun sadece reçetesi olmaktadırlar sonuçta.

Dolayısıyla millileştirme/özelleştirme deli gömleğinden çıkmak aciliyet kazanmaktadır. Ancak nasıl? Esas olarak devlet ve toplum arasındaki bağları ve sınırları yeniden tanımlayarak. Refah devletinin bunalımı tarafından ortaya konulan merkezi sorun, aynı zamanda hem sosyolojik hem de siyasaldır. Sadece "millileştirme ya da özelleştirme" bağlamında düşünüldüğünde, bunalım mali boyutlarıyla sı-

nırlandırılarak sorun mistifiye edilmektedir. "Toplumsal harcamaların faturası kimin cebinden ödenecek?" sorusu, eşit derecede önemli "Bir kamu hizmeti neyi içerir?" sorusunu görmezlikten gelmektedir.

Bu bakış açısından refah devleti için görünürde tek bir yol olabilir, bu yol da çoğulcu olmak zorundadır. Bir biçimde kamu hizmeti=devlet denetimi=kâr etmeme=eşitlik; ve özel sektör=pazar=kâr elde etme=eşitsizlik şeklindeki yanlış kavramsallaştırmayı aşmak zorundayız. Refah devletini ileri götürecek yol, bu farklı öğelerin bir bireşimidir. Millileştirmenin tekelci mantığı terk edilip, sosyalizasyon, ademi merkezileşme ve daha büyük bir özerklik mekanizmalarının dinamik ve üçlü bir bireşimi benimsenilmelidir.

- Daha az bürokrasi aracılığıyla daha esnek *sosyalizasyon*, temel düzenlemeler ile kamu hizmetlerinin rasyonalizasyonu. Bu alanda idari pratikleri basitleştirmek ve geliştirmek için birçok şey yapılabilir, ancak bu kendiliğinden yeni bir yaklaşım değildir.
- Belirli kamu hizmetlerini kullanıcılarına daha ulaşabilir kılmak için yeniden inşa ederek ve dönüştürerek *ademi merkezileştirme.* Amaç yerel toplulukları kültürel ve toplumsal sorunlara daha çok katmak ve bunları daha büyük bir sorumluluk üstlenmeye teşvik etmek olacaktır.
- Belirli kamusal hizmet sorumluluklarını devlet dışı gruplara (dernekler, vakıflar vb.) devrederek ulaşılacak daha büyük bir *kendine yeterlilik.* Bu yaklaşım, refah devletinin zorluklarıyla ve gelecekteki toplumsal ihtiyaçlar sorunuyla ilgilenmenin en yenilikçi ve en etkili yolu olmayı vaat etmektedir.

Daha geniş şartlarda, refah devletinin bunalımına yönelik bu seçenek, ancak devlet müdahalesi gerekliliğinin azaltılması, toplumun bir işlevi olarak karşılıklı desteğin yeniden kurulması ve toplumsal olan için daha büyük bir görünürlüğün yaratılması gibi üç boyutlu bir yaklaşımın bir parçası olarak anlamlı olmaktadır.

B. DEVLET MÜDAHALESİ GEREKLİLİĞİNİN AZALTILMASI

Refah devleti, yüzyılı aşkın bir süredir toplumsal ilerleme talebine hemen hemen doğal bir karşılık olarak genişlemiştir. Bütün bu

dönem boyunca liberal teorisyenler ve siyasetçiler, refah devleti konusunda tereddüt beyan etmekten başka hiçbir şey yapmamışlar, ama genişlemesini durdurmaktan da aciz kalmışlardır. Temel itirazları bulunan bir harekette hemen hemen seyirci hatta aktör rolü oynamak zorunda kalmışlardır. "Liberal zihniyet" her zaman kendisini, başa çıkmayı hiç başaramadığı bu paradoksla karşı karşıya bulmuştur. Sözgelimi on dokuzuncu yüzyılın ortasında Edouard Laboulaye şunları iddia ediyordu:

> Fiili pratik bağlamında, devletin tümerkliliği (omnipotence) hiçbir zaman, teoride bu tümerkliliğin sönüşe geçtiği günümüz kadar açıkça ilan edilmemiştir. Yönetim giderek büyüyen hamleler yaparken, bilim bu sürece direnmekte ve bu dizginsiz, tehlikeli yayılmaya karşı uyarıda bulunmaktadır.[1]

Günümüz liberal teorisyenleri, bu iddiayı hemen hemen benzer kavramlarla tekrarlayacaklardır. Ekonomik liberalizmin muhalifleri de kendilerini doğal olarak aynı gemide bulmaktadırlar. Refah devletinin genişlemesi bağlamı dışında bir toplumsal ilerleme tahayyül edebilme yetisine sahip değillerdir. Refah devleti üzerindeki herhangi bir engellemeyi geriletici, gerici ve toplum karşıtı olmaktan başka türlü değerlendirebilme yetileri yoktur.

Her iki durumda da eksik olan, toplumsal alanda devlet müdahalesi gerekliliğini ortaya çıkaran sosyolojik mekanizmaların analizidir. İki taraf da devlet müdahalesine ekonomik ve toplumsal sisteme dışsal, olumlu ya da olumsuz bir veri, hayatın bir gerçeği olarak bakmaktadır. Böylesi bir tavır, ya minimal ya da toplumsal olarak etkin türden bütünüyle araçsal bir devlet kavramını yansıtmaktadır. (En azından Fransa'da) devlet müdahalesi talebi, yalnızca Jakoben geleneğin korkunç ağırlığı, puslu bir geçmişin etkisi, (Laboulaye'nin adlandırdığı gibi "yüzyılların kızı") güvenlik ihtiyacı, sorumluluk korkusu gibi tarihsel ya da psikolojik savlar temelinde açıklanmaktadır. Bütün bu açıklamalarda ortak olan; *zihniyetlerin* -zorunlu olarak tedrici- dönüşümünden ayrı, somut bilinç ve eyleme karşı gösterdikleri duyarsızlıktır.

Eğer refah devleti sorunu yeni bir açıdan ele alınacaksa, tam da bu devlet müdahalesi talebini analiz etmek zorundayız. Devlet müdahalesinin sosyolojik kökleri olduğunu ve gerçekte de bireyciliğin yayılması olgusunun diğer yüzünden başka bir şey olmadığını kavramak zorundayız. Liberal birey ve idari devlet el ele yürümektedir.

---

1. Edouard Laboulaye, **L'Etat et ses limites,** Paris 1865, s. 7.

Toplumsal kitleselleştirme olgusu, toplumsal bölümlenme eğilimiyle her zaman yan yana var olmaktadır. Bu iki gelişme çelişkili değil, birbirlerini tamamlayıcı gelişmelerdir. Bu şartlar altında toplumsal bağ, iki uç arasında parçalanmışken, ihtiyaçları karşılama sisteminin kendisi de iki kutupludur: Pazar ya da devlet. İhtiyaçları gidermenin başka bir alanı yoktur. Ya asli gelirlerin dağıtıldığı yapılardan ya da pazarın kendi işlevsizliklerinden kaynaklanan pazarın sınırları, bütün toplumsal alanlarda devlet müdahalesi gerekliliğini mekanik olarak pekiştirmeye hizmet etmektedir. Toplumsal ihtiyaçların karşılanması, olağandışı bir *katılığa* yol açan bu ikilem tarafından bütünüyle yönlendirilmektedir. Refah devletinin bunalımı, büyük ölçüde bu katılıktaki toplumsal maliyetlerin bir ifadesidir. Hizmetler ve toplumsal korumanın gelişme biçiminin yanı sıra, halihazırda devlet tarafından güvence altına alınan dayanışma biçimleri artık toplumsal bölümlenmenin önüne geçmek için yeterli değillerdir. Yukarıdan gelen aşırı sosyalizasyon, aşağıdan gelen desosyalizasyon tarafından oluşturulan talepleri karşılamaya muktedir değildir.

Bu yüzden devlet müdahalesi gerekliliği dışsal ve özerk bir değişken olarak ele alınamaz; *toplumsalın biçimine*, özellikle yoğunluğuna ve dokusuna bağımlıdır. Eğer toplumsal olan, bağımsız ve ayrı bireylerden oluşmuş bir ağdan daha fazla bir şey olmasaydı, devlet eninde sonunda bunların ihtiyaçlarını karşılayabilirdi. Bu, toplumsal dayanışmanın algılanabilir yegâne biçimini, kolektif hayatın yegâne ifadesini sunacaktı.[2] Buna göre devlet müdahalesi gerekliliğinin azaltılması ile toplumsal inisiyatifin geliştirilmesi el ele gitmektedir. Refah devletinin alternatifi, öncelikle kurumsal değil, toplumsaldır. Görev, bu ihtiyaçları "dışsallaştırma" ve karşılanmalarını devlet ya da pazar kutuplarına bırakmak yerine, daha yoğun bir sivil toplum yaratma ve bu toplumun alanını müdahale ve karşılıklı destek yönünde geliştirmektedir. Bu asli noktaya sonra tekrar geleceğiz.

Devletin kendisinin toplumun böyle bir yeniden kuruluşunda işlevsel olabileceği bir yol açıkçası yoktur. Devlet, devlet müdahalesini azaltmak için kullanılamaz. Sanki programlanabilirmiş gibi görüneceği için burada bu azaltmanın nasıl gerçekleşeceğini betimlemek uygun düşmeyecektir. Yapmamız gereken, eğer toplumun kendisi bu görevi yerine getirecekse, hazırlanılması zorunlu şartlardan bazılarını tanımlamaktır.

2. Refah devletinin en keskin biçimlerde mahkum edilmesinin örneklerini vermiş olan radikal bireyciliğin mantıksal olarak diğer bütün "toplumsal" (social) ve "toplumla ilgili" (societal) düşünceleri dışarıda bırakmak zorunda olmasının nedeni budur. Örnek olarak bkz., Robert Nozick, **Anarchy, State and Utopia,** Oxford 1984.

İlkin hukuk bu göreve göre düzenlenmelidir. Hukuk da iki kutupludur ve hem bireyde (*Code civil* -Medeni Kanun-, ortak hukuk biçiminde) hem de devlette odaklaşmaktadır. İnsan türünün özel ve soyut bir temsilcisi olarak "egemen, özerk birey" hukukun en üst amacı olurken, aynı zamanda, bireyin "dışsal" özgürlüğünün sınırlarının belirlenmesi de hukukun tek işlevi olmaktadır. Yasa önünde devlet sadece bireylerin en yüksek iradelerinin tecessümüdür ve onların tek bir bütün halinde birleşmesi olarak algılanmaktadır, tıpkı Hobbes'un "tek bir kişide birleşmiş çoğulluğu" gibi. Gurvitch'in açıkladığı gibi, esas olarak bireyci olan bu hukuk görüşü, ayrışık ve eşitleştirilmiş bireyler toplamının yasanın soyut genelliğine itaat etmesi, "yasal bir topluluğun yegâne mümkün dışavurumudur; bu topluluğun üyelerini birbirine bağlayan hiçbir somut bağ yoktur"[3] anlamına gelmektedir.

Özel, devletçilikle birleşmiş bu bireyci hukuksal çerçevemiz, teşebbüs ya da dernekten ayrı olarak sivil toplum içerisinde oluşabilecek başka herhangi bir gruplaşma için bir alan sunmamaktadır. Ancak yine de ne teşebbüsler ne de dernekler kendi özel toplumsal işlevlerine uyarlanmış bağımsız bir hukuk yaratmışlardır. Gurvitch, işte bu boşluğu doldurmak üzere Duguit ve Hauriou tarafından ortaya atılan düşünceleri geliştirmiş ve bir toplumsal hukuk teorisinin kurulması bağlamında konuşmuştur. Amacı, -sadece birey veya devlet terimleriyle değerlendirilemeyecek olan- toplumsal gerçeklikler ile hukuk arasındaki uyumsuzluğu, ayrı, özerk bir hukuk oluşturma yetisine sahip normatif gönderme noktaları olacak "etkin topluluklar"a duyulan ihtiyacı görerek aşmaktı:

> Toplumsal hukuk teorisi, toplumsal hayatın örgütlenmiş ve örgütlenmemiş bölümleri, "Toplum" ile "Devlet" arasındaki bağ, hukukun toplumun her tikel hücresinde oluşturulmasını ve önceden kavranılan sınırların ötesinde hukukun kendiliğinden var oluşu gibi genelde yargılama süreci tarafından ele alınmayan ya da dışlanan bir dizi toplumsal gerçeklik için hukuki bir çerçeve kurmayı amaçlamaktadır.[4]

Bu türden hukuki bir çaba herhangi bir devletçi olmayan sosyalizasyon biçiminin önşartıdır. *L'Age de l'autogestion*'da[5] bir sahipsiz-

3. G. Gurvitch, **L'idée du droit social**, Paris 1932; krş, **La vocation actuelle de la sociologie (Vers la sociologie differentielle**'in 1. cildinde) yeniden basılan (1968) denemesi, "Essai d'une classification pluraliste des formes de sociabilité" (1938).

4.Ibid., s. 250-51.

5. **L'Age de l'autogestion**, Paris 1976.

leştirme [*dépropriation*] idealini amaçlayarak, böylesi bir yaklaşımın gerçekleştirilmesi için işletmelere nasıl uyarlanması gerektiğini ve üretim araçlarının mülkiyeti bağlamında doğuracağı sonuçları göstermiştim. Refah devletine karşı pozitif seçeneklerin tanımlanması, bir taraftan sivil toplumun bazı bölümlerinin (mahalle grupları, karşılıklı yardım dernekleri, topluluk hizmetlerini karşılayan yapılar vb.) hukuki özneler olarak tanınmasını ve devlet yasalarından bağımsız yasalar koyma hakkından faydalanabilmelerini gerektirir.[6] Bu türden "toplumsal kurumlar" sürekli oluşagelmektedirler. Bununla birlikte resmi bir "dernek" konumuna sahip olanlar, eylemlerinin devletin hukuk normlarınca yöneltilmesi yüzünden oldukça güvensiz bir durumdadırlar. Daha "esnek", daha az katı bir topluma doğru ilerlemek, hukukun çoğulcu bir hal alması, en azından devletin hukukundan kısmen bağımsız bir toplumsal hukuk ile (belki, bir yanda kolektif anlaşmalarla oluşturulan hukuk ile diğer yanda da iş yasası arasındaki ilişki düzleminde) olması gerektiği anlamına gelir.

Var olan yasal ve siyasal temsil biçimlerimizdeki böylesi muazzam bir devrim, kolektif karşılıklı dayanışmanın yegâne ifadesi ve aracı olarak refah devletinin ötesine gitme anlamına gelmektedir. Bu da "kamu" ve "devlet"in (pahalıya mal olan) birbirine karıştırılmasının üstesinden gelmekten sağlanılacak tek kazanım değildir. Eğer bu sorun düşünsel olarak yeni bir açıdan ele alınırsa oldukça önemli bir ilerlemeyi de temsil edecektir. Sözgelimi pratik düzlemde, kolektif hizmetler alanında (mesela çocuk oyun grupları gibi) devlet kesimiyle toplumsal kesim arasında bulunan bir *droit de substituabilité*'nin (kişilerin, ödedikleri gelir vergilerinin belirli bir oranının kullanılmasını belirleme hakkı) kabul edilmemesi için bir neden yoktur. Bu durum, bireyler genellikle uzmanlaşmış bir kurum tarafından sağlanan "kamusal bir hizmeti" arz etmek üzere bir araya geldiklerinde, devletin, bireylerin "özel" inisiyatiflerinin esas olarak bir "kamusal" işlevi yerine getirdiğini -özellikle bir vergi indirimi yaparak- kabul etmesi anlamına gelecektir. Devlet müdahalesi gerekliliğini geriletici olmayan bir biçimde azaltmanın biricik yolu, toplulukların kendine yardım çabalarının ya da yerel olarak örgütlenmiş küçük ölçekli kamusal hizmetlerin çoğaltılmasını teşvik etmektir. Devlet ve toplum, özel ve kamusal arasındaki sınırlar katı bir şekilde kaldıkça, işlerliği göreli olarak daha azalan ve yetersizleşen bir refah devletine daha çok şey ödemeye mahkûm olacağız.

6. **Esprit**'nin "hukuk ve siyaset" konusuna ayrılmış olan önemli özel sayısına (Mart 1980) bakınız.

C. TOPLUMDA KARŞILIKLI DESTEĞİ YERLEŞTİRME

Refah devleti, pazarın etkilerini düzelterek ve tazmin ederek toplumsal alana ekonomik bir öğenin yeniden sokulmasının bir yoludur. Bu devleti zor duruma düşüren bunalım, ekonomik ilkenin kendisinden ziyade esas olarak ekonomik düşüncelerin ortaya konulma biçiminden kaynaklanır. Karşılıklı desteği yaratan mekanizma, soyut, biçimsel ve dağınık olmuştur. Bürokratik uygulamaların gelişmesi ve toplumsal düzenlemenin büyüyen yükü bu soyutluk tarafından beslenmekte ve karşılığında onu pekiştirmektedir, etkililiklerindeki görece düşme de bu yüzdendir. Toplumsal ve ekonomik etmenleri uzlaştırma aracı olarak refah devleti ilkesi son derece uzak bir biçimde işlemekle sona ermektedir; giderek toplumun üzerinde ağırlık yaratmakta ve bireysel ve toplumsal alan arasında yarattığı boşluk da büyümektedir.

Peki, bu ilke nasıl düzeltilebilir? Toplumu kendisine yakınlaştırmaktan başka mümkün bir yol yoktur. Toplumsal işlevleri yerine getiren daha çok ara alan yaratarak ve doğrudan karşılıklı destek şebekelerine bireysel katılımı teşvik ederek toplumun yoğunluğunu artırmak ve toplumu doldurmak yönünde bir çaba gösterilmelidir. Refah devleti esasen toplumsal coğrafyanın yetersiz bir biçimde yorumlanmasından türemektedir. Toplumun yakınlık ya da uzaklığını, yayma ve toplama örüntülerini dikkate almamaktadır. Oysa, dağıtım mekanizmaları ve kolektif hizmetler arzı, toplumsal alanın mekânsal yapılarından etkilenmektedir. Bireylerin durumu toplumsal mekândaki yerleşimlerinden bağımsız olarak anlaşılamaz. Sözgelimi yoksulluk bütünüyle gelir çerçevesinde tanımlanamaz. İnsanların yalıtılmışlık derecesi ve kır ya da kentte yerleşmiş olmaları, düşük gelirin etkilerini artırabilir. Devletten asgari bir emeklilik aylığı alan, fakat bahçeli bir mutfağa sahip, yakın aile ve komşuluk bağlarını yaşayan bir birey, bir kent apartmanının altıncı katında yalnız yaşayan birinden farklı bir yaşam standardına sahiptir.

Burada toplumu "doldurmak" ne anlama gelmektedir? Başlangıçta yanlış bir anlayışı uzaklaştırmak zorunludur. Bu yanlışlık "topluluk" ütopyasıyla ilgilidir: Yani bireylerin doğal olarak kendine yeterli bir temel üzerinde bir tür geniş aile oluşturacakları küçük grupların oluşumuyla. Bu ütopyada çarpıcı olan şey, piyasa ilişkilerinin, bireyciliğin ve toplumsuzlaşmanın [desocialization] oluşturduğu bir toplumun alternatifinin, nostaljik terimlerle ifade edilen bir topluluk (cemaat) biçimine geri dönüş biçiminde kavranmasıdır.

Sosyolojik ideal tipler olarak kavranılan organik topluluk ile bireyci toplum arasındaki metodolojik ayrım, burada bir değer yargısına dönüştürülmektedir. Sorun "kötü" topluma karşı "iyi" topluluğu yeniden keşfetme sorunu olmaktadır. Bu değer yargısıyla mantıksal olarak çağrıştırılan şey, aile yapılarının evrimiyle ilgili tarihsel bir mitolojidir. Bonald'dan Le Play'e geleneksel "sosyoloji" hayali bir nesne kurmaya çalıştı: Kuşaklar arasında geniş bir dayanışma gruplaşması olarak geniş ataerkil aile. Philippe Ariès'in çalışmasına kadar, "geniş ailenin çekirdek aileye doğru sık sık betimlenen teorik evriminin gerçeklikte bir temeli bulunmadığını"[7] keşfetmemiştik. Bu yüzden bir geniş aile biçimine *dönmek* imkânsızdır. Geniş olarak düşünüldüğünde, bireyin ortaya çıkışı, modernliğin genel bir karakteristiği olmasına rağmen, bu, sürecin olumsuz bir şekilde yargılanabileceği ve alelacele yapılan tarihsel yeniden inşalar için bir temel olarak kullanılabileceği anlamına gelmez. *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçiş, cömert karşılıklı desteğin yaygın bir bencilliğe dönüşümünü içermemektedir.

Aksine *Gesellschaft* kayda değer bir özgürleşim aracı olarak görülmesinden dolayı evrilmiştir. Şehir her zaman pazar ve özgürlük alanı anlamına gelmiştir. Şehir, bireyleri daha önceden kalmakla yükümlü bulundukları toprak parçasından bağımsız kılarak ve dolayısıyla belirlenmiş bir evrenin tekrarlarla dolu ve sıkıcı çerçevesinden kurtararak, bireylerin mekânsal sabitliğini kırmış, mümkün olanın sınırlarını genişleterek daha büyük oranda özgürlüğü teşvik etmiştir. Bütün on dokuzuncu yüzyıl boyunca, şehrin özgürleşimci havası tekrar tekrar vurgulanmıştır. Bu olgu hâlâ sürmektedir, artık bitmiş olduğunu düşünmek bir yanılsama olacaktır. Aksine, her yerde kültürümüzün özelliği olan bağımsızlık talebinin hâlâ hayati bir öğe olduğunu gösteren kanıtlar vardır. Kadınların istihdamdaki büyüyen oranı bunun bir işaretidir. Kadınların emek pazarına girmeleri, örtük sömürüye rağmen daha büyük bir bağımsızlığın önşartıdır. Yeni bir devrimin ilk işaretlerini şimdi şimdi görmekteyiz: Çocukların ailelerinden bağımsızlık isteği. Hatta İsveç'te çocukların ailelerinden "boşanması" (bir hak olarak öngörülen mali bağımsızlık) hakkını talep eden bir hareket vardır.

'60 ve '70'lerdeki çeşitli komüniteryen deneylerin başarısızlığı bu özerklik ve bağımsızlık özleminin olağanüstü gücüyle bağlantılıdır, dolayısıyla refah devletine bir seçenek tanımlarken görmezlikten ge-

7. Bkz, Philippe Ariés, **Histoire des populations françaises**, Paris 1971 ve **L'Enfant et la vie familiale sous L'Ancien Régime,** Paris 1973.

linemez. Toplumda daha yakın ilişkiler kurulması hedefi nostaljik ve geriye-dönümlü senaryolarla elde edilemez. Pazar temelli toplumsallaşmaya bir karşı denge olarak yenilenmiş bir "yuva ve ev" düşleri kurmak faydasızdır. Aksi takdirde özerklik arzusu ile karşılıklı desteğin devlet dışı yeni formlarının ortaya çıkışını nasıl uzlaştırabiliriz ki?

Bu soruya *teorik* hiçbir cevabın verilemeyeceği vurgulanmalıdır. Ne topluluk ne de toplum olacak sosyolojik bir ideal tip tanımlamak, Louis Dumont'un işaret ettiği gibi,[8] bireycilik ile bütüncülük arasında bir "model" hayal etmek gerekmez. Bir toplumsal politika formüle edilmesinin sosyolojik bir kavramın tanımlanmasıyla karıştırılmaması gerekir. "Toplumsal-tarihsel olan" hiçbir zaman bir ideal tipin katışıksız bir ifadesi değildir; sosyoloğun ortaya çıkarmaya çalıştığı karmaşık ve çok boyutlu bir gerçekliktir. Zaten refah devleti, eğer toplum ideal, tipik olarak temsil edildiği şekliyle yalnızca bireylerin bir toplamı, radikal bir biçimde sonsuza kadar bölünmüş olarak var olsaydı, çok önceden başarısızlığa uğramak zorunda kalacaktı. Toplumumuzun işlemesinin yegâne nedeni -gerçi kısmi olarak ve sınırlı bir oranda olmakla birlikte- temsil edildiği bireyci şemayla gerçekte çelişmesidir. Agnès Pitrou gibi bir dizi sosyolog, ekonomik önemleri varsayılandan çok daha büyük olan yeraltı aile dayanışma şebekelerinin varlığını ispatlamıştır.[9] Mevcut bunalımla birlikte yeraltı ekonomisinin büyümesi de kısmen, toplumsal dokunun kendi içinde dış şoklara karşı direnme yolları yaratabilme kapasitesinin bir ifadesidir. İktisatçıların veya sosyologların çok ender olarak hesaba kattıkları bu çeşitli "şok emiciler" artık yeterli olmamakla birlikte, var olduklarını kabul etmek kaçınılmazdır, çünkü devlet müdahalesinin gerekliliği, onlar olmasaydı, çok daha fazla olacaktı. Refah devletinin seçeneği, bunların rolünü algılamayı ve yayılmalarını teşvik etmeyi içermektedir.

Kamu hizmetleri arz eden resmi derneklerden gayri resmi kooperatif inisiyatiflerine kadar uzanan bütün bu muhtelif çapraz (transversal) sosyalizm biçimleri, karşılıklı desteği bir kere daha toplumun gündemine sokmakta yardımcı olabilir. Bu türden "toplumsallaşabilirlik"in büyümesi kısa dönemde boş zamanın artmasına bağlıdır. Gerçekte boş zaman yokluğu ile toplumsal katılık el ele gitmektedirler. Bireylerin ne kadar az boş zamanı olursa, devletten o kadar çok

8. L. Dumont, **Homo aequalis**, Paris 1977.

9. Agnès Pitrou, **Vivre sans famille? Les solidarités familiales dans le monde d'aujourd'hui**, Toulouse 1978.

şey talep edip pazara da o kadar çok bağımlı olurlar. Bunu yapmaya zamanları olursa karşılıklı destek inisiyatiflerini geliştirip, mahalli bağlarını yayabilir ve *ad hoc* dayanışmanın muhtelif türlerini kurabilirler. Bu bakış açısından çalışma saatlerinin indirilmesi sadece işsizliği azaltacak ekonomik bir önlem olmayıp, yeni yaşama biçimlerinin öğrenilmesinin de önşartıdır. Ancak toplum içerisinde böylesi daha yakın bağların geliştirilmesi, dar anlamda durağan, kapalı küçük toplulukların kurulması şeklinde değerlendirilmemelidir. Gerekli olan daha çok, geçici veya sınırlı birlikteliklerin çoğaltılmasıdır. Toplumsallaşabilirlik formlarının çoğulculuğu kesinlikle özgürlüğü sınırlamayan, aksine her bireyin özgürlüğünün genişletilmesine yönelik bir çok boyutlu bir toplumsallaşma türüdür gerekli olan.

D. TOPLUMSAL GÖRÜNÜRLÜĞÜN ARTIRILMASI

"Devlet denetimine karşı özelleştirme" seçeneğinin aşılması ve toplumsal alan içerisinde karşılıklı yardımlaşmayı yeniden oluşturmak: Geleneksel refah devletine bir seçenek formüle etmenin bu iki şartı, özellikle yeni yeni ortaya çıkmakta olan toplumsal ihtiyaçların giderilmesiyle ilgili olarak, çeşitli türden dayanışma biçimlerinin geliştirilmesinde ikinci şartın merkezi rolü oynamayı sürdüreceğini unutmamıza yol açmamalıdır. Bunların işlevi, esas olarak, politika üretiminin başta gelen birçok alanında ülke çapındaki mevcut sistemlere meydan okumaksızın, toplumsal gelişmenin yeni bir aşamasına geçerken yol göstericilik yapmalarından ibarettir. Ancak, belli başlı sistemleri, yerelleşmiş karşılıklı destek inisiyatiflerine arka çıkacak bir biçimde kavramanın gerekli olduğu yolunda giderek yükselen bir talep vardır. Bu yerelleşmiş karşılıklı destek inisiyatifleri ise daha ademi merkezileşmiş sistemlerin veya doğrudan doğruya somut toplumsal ilişkiler içinden çıkarak gelişen küçük ölçekli inisiyatiflerin kurulması yoluyla daha yaygın, daha kapsamlı ve belirli olmak zorundadırlar.

Ancak sadece bu çizgiler doğrultusunda düşünmek yeterli değildir. Geleneksel refah devletinin tekrar yamanmasıda gerekir. Refah devletinin yönetimi geliştirilmek ve bürokratikliği kırılmak durumundayken, şimdiye kadar basitleştirmeye ve rasyonalizasyona yönelik girişimler, düzenlemelerin çoğalması nedeniyle hemen hemen sıfıra yakın etkide bulunmakta ya da etkisiz kalmaktadırlar. Bu da öngörülemeyen hiçbir durumu gözden kaçırmama ve tasarlanabilir her duru-

mu kontrol etme kaygısı yüzünden olmaktadır. Sadece hizmetlerin, işlemlerin ve şikâyet bölümlerinin ademi merkezileştirilmesinin, bu pahalıya mal olan düzenlemeler enflasyonunu durdurması beklenebilir.

Ancak hâlâ çok önemli noktalar vardır. Refah devletinin bunalımı içsel bürokratik engeller kadar dışsal blokajların da ürünüdür. Refah devletinin nihai amacı hakkındaki şüphelerin yanı sıra, yardımlaşma duygularının mekanik ve soyut biçimlerde ifade edilmesi, bunalımı görmezden gelme yönünde bir eğilim yaratmaktadır. Bir kara kutu ya da devasa bir ara yüzey olarak işlev görmektedir. Refah devletinin işlettiği mali yeniden dağıtım, ilgi alanı olduğu varsayılan toplumsal ilişkilerden hemen hemen bütünüyle koparılmış görünmektedir. Ara yüzey toplumsal alanın karıştırılmasına hizmet etmektedir. Fiili toplumsal yardım, toplumsal bir yardım olarak algılanmayan anonim ve gayri şahsi mekanizmalarla yürütülmektedir.

Pazar toplumunun Marksist eleştirileri, sık sık üreticilerin malların arkasında nasıl gizlendiklerine işaret etmişlerdir. Marx, kapitalist toplumda insanlar arasındaki ilişkilerin, garip bir biçimde nesneler arası ilişkilere dönüştüğünü belirtmişti. Benzer bir şekilde "refah" toplumunda halk arasındaki karşılıklı destek ilişkilerinin bireyler ile "sistem" arasındaki şeyleşmiş ilişkilerin biçimini aldığı söylenebilir. Ücretler, fiyatlar, kârlar, vergiler ve toplumsal katkıların hepsi gerçek toplumsal bağlamlarından koparılmış ekonomik değişkenler olarak değerlendirilmektedir.

Bu sorunun üstesinden nasıl gelinebilir? Sadece tek bir çözüm vardır: Toplumsal olana daha büyük oranda bir hareket özgürlüğü alanı sağlayarak toplumsal görünürlük düzeyinin artırılması. Düşünsel olarak konuşulursa, bu çok rahatlatıcı bir taslak değildir. Nesneleri "sistem"e karşı birey esasında kavramak ve toplumu yalnızca "zengin ve yoksul arasındaki karşıtlık" ya da "burjuva ve proletarya arasındaki çatışmalar" gibi teorik basitleştirmeler ışığında düşünmek çok daha kolaydır. Bu denli körcesine ve siyah-beyaz tarzı düşünme biçimi son derece pahalıya mal olmakta, toplumsal katılığı geliştirmeye ve bencil ve korporatist davranışı haklılaştırmaya hizmet ederek, toplumsal değişmeyi engellemekte, hatta durdurmaktadır.

Eğer toplumsal alan daha görünür ve kendisini tanımaya daha muktedir olacaksa, bu, daha samimi karşılıklı yardımlaşma ilişkilerinin kurulmasını, bunları yöneten prosedürlerin çatışmaya daha eğilimli olması durumunda bile, teşvik edilecektir.[10] Bugün toplumsal

10. Kamu sektöründeki ücret pazarlıkları konusunda, sahiden sözleşmeye dayalı bir politikanın, sınırları ne olursa olsun, yalnızca fiili durumların ve onların gelişmesinin denetlenmesinde uygulanacak prosedürler belirlendikten sonra ortaya çıktığı iyi bilinen bir olgudur.

katkıların bütün mekanizmasının giderek görülmez hale geldiği karşıt bir eğilim yürürlüktedir. Refah devleti adeta bir duman bulutu içerisinde işlemektedir. Ücretliler gerçekte maaşlarından ne kadar kesinti yapıldığı konusunda bilgi sahibi değildirler, brüt ücret lafı ne girişime ne de çalışanlara bir şey ifade etmektedir. Toplanılan gelirlerin yarısı dolayında bir miktarı oluşturan katma değer vergisi, hacmi tüketici tarafından algılanmayan bir "acısız" vergidir, ilgilenenlere açıkça ne kadar ödediklerini görme imkânını sadece şahsi gelir vergisi vermektedir. Bireyler için tek tek kesintiler ile toplumsal kullanım biçimleri arasındaki bağlantıyı ayırt etmek artık mümkün değildir. Sonuç, evrensel bir sorumluluk yoksunluğudur.

Refah devletinin daha kolay kabul edilebilmesi için tek yol, mekanizmasının herkes için açık olarak işlemesini sağlamaktır. Doğrusu bu türden bir doğruculukta birçok risk söz konusudur. Normal makrososyolojik kavramların genellikle bastırdığı ya da görmezlikten geldiği gerçekliklerin tanınması çağrısında bulunmaktadır; bu gerçeklikler, yan faydalar, ücret sisteminin aşırı heterojenliği ve vergilendirmedeki farklılıklardır. Daha büyük bir görünürlüğün de bir maliyeti vardır; gerilim ve çatışmalar yaratabilir. Bireyler ve gruplar arasındaki yüz yüze karşılaşmalardaki güçlükler, belirli durumlarda maaşların, ücretlerin ve vergileme katkılarının kamuya açıklanmasını amaçlayan deneyimlerde gözlenen direnişle örneklenir.

Herkesin, herkesin keskin bakışları altında yaşayacağı bütünüyle görünür bir toplum tahammül edilemez olacaktır. Girard *(La Violence et le sacré*'da) toplumların köklü bir şekilde çatışmalı durumlar tarafından üretilen patlayıcı etkileri sınırlamak için neden bazı mekanizmalar üretmek ihtiyacını duyduğunu açıkça göstermiştir. Ancak biz günümüzde böylesi bir riskle karşı karşıya değiliz -hatta çok uzağındayız. Hem, birlikte yaşamanın ürettiği, tek dışavurumu sınıf mücadelesi olan, gerilimden daha doğal bir şey var mıdır ki? Kesinlikle, demokrasinin işlevi budur: Muhalif siyasal partilerin varlığının işaret ettiği bu güçlüğün ele alınması ve ifade edilmesi için bir alan hazırlamak. Çatışma ve toplum ayrılamaz kavramlardır. Çatışmanın kabulü toplumsal olanın kendini yeniden üretim sürecinin kalbinde yatmaktadır. Mümkün olmayan bir "uzlaşım" maskesi altında çatışmayı inkâr etmek ya da bilmezlikten gelmek şöyle dursun, bir demokratik ideal, bu türden çatışmaları üretken ve yapıcı kılmaktadır. Bu anlamda toplumsal görünürlük ve demokrasi el ele giderler.

Devletin beslediği nihai yanılsama, toplumsal alanı kapalı bir kitap olarak tutmada, sanki son tahlilde toplum sıfır toplamlı bir

oyundan başka bir şey olamazmış gibi, herkesin kişisel bir payı bulunduğudur. Ne olursa olsun, yanılsama tekrar devlete dönmektedir, çünkü herkes devleti var olan her şeyin mucizevi kaynağı olarak değerlendirmekle haklılık kazanmış olmaktadır. Bir anda, birdenbire her şeyden sorumlu olan, aynı zamanda kendisi üzerindeki mümkün her talebi karşılamakla yükümlü tutulurken, mümkün bütün kötülüklerden dolayı suçlanan devlet olur. Böylece sonunda, devlet ile toplum arasındaki ara yüzey çok pahalıya mal olmaktadır.

Var olan bütün kanıtlar yorumlandığında, o zaman, görünürlükten bu kadar korkmanın nedeni nedir? Bir tuzak mı gizlemektedir? Basitçe söylemek gerekirse, görünürlük statik kavramlarla anlaşılamaz. Görünürlük bitimsiz bir toplumsal soruşturma dinamiği oluşturur. Toplumu ne olacağı sorusuyla yüz yüze gelmeye zorlar. Burada önemli olan, bizim bu soruya demokratik değerler tapınağına hürmet etme adına kalıp yargılar haline gelmiş cevaplar vermeye alışmış olmamızdır. Bu değerler özgürlük, eşitlik ve adalettir. Ancak bu değerler, iş bunları pratiğe koymaya geldiğinde, göründüklerinden daha belirsiz olmaktadırlar. Eşitlik mi? İyi de ne tür bir eşitlik? Hem eşitlik nedir sahiden? "Eşit ödeme" mi, eşitsizliklerin "azaltılması" mı? Büyümenin meyvelerinin "adil" bir dağıtımı mı? Güzel de bu durumda "adalet" nasıl tanımlanacaktır?

Burada demokrasinin kalbine oldukça yaklaşmaktayız: Kolektif varoluş için kolektif bir haklılaştırımın yaratılması, tartışılarak kabul edilmiş standartların üretimi.[11] Bu açıdan bakılırsa, refah devletinin bunalımı, toplumumuzun kültürel kimlik yetersizliğinin bir işaretidir. Toplum dilsiz ve geri çekilmiş olarak kalmaktadır; kendisi adına konuşmaktan ve geleceğini kavramaktan acizdir. Refah devletini özgürleştirerek, toplum için bu temel sorunları açık bir biçimde inceleyeceği kamusal ve demokratik mekânları da yaratmış oluruz.[12] Bobbio, demokrasinin sadece "görünür iktidar" olarak algılanabileceğinin (ve siyasal temsil mekanizmasının sadece bu açıdan anlamlı olabildiğinin) güzel bir kanıtını sunmaktadır. Bobbio'ya göre, demokrasinin temelsiz kalması riski, *cripto-governo* (gizli servisler, gizli güçler vb.) ve *sotto-governo* (yeraltı ekonomisinin rolüyle ilgili olarak) gibi görünmez iktidar biçimlerinin büyümesiyle bağıntılıdır. Bu yolla Bob-

11. Rawls gibi yazarlar, neyin adil olduğuna ilişkin **tanımlayıcı** (definitive) kurallar koymanın mümkün olduğunu düşünerek bu eğilimi önlemeye çalışmışlardır. Bkz. John Rawls, **A Theory of Justice**, Oxford 1972.

12. Bu bakımdan ilginç olabilecek kanıtlar Norberto Bobbio tarafından sunulmuştur: "La democrazia et il potere invisible" **Rivista italiana de scienza politica**, No. 2, Bologna 1980.

bio demokrasinin bozulmasıyla ekonomik ve toplumsal bozulmanın nasıl yan yana yürüdüğünü göstermektedir.

Toplumsal görünürlüğün çoğaltılması, ihtiyaçların ve özlemlerin daha yerelleştirilmiş bir biçimde belirlenmesine yol açacaktır. Bunlarla meşgul olacak çapraz sosyalizasyon ve küçük ölçekli karşılıklı yardımlaşma biçimlerinin oluşmasını sağlayacaktır. Karşılıklı yardımlaşma sadece kurallardan ve işlemlerden türetilemez, *iradi* bir boyuta da sahip olmalıdır. "Diğerleri" bir ve aynı zamanda ayrılamaz şekilde "*socius*" ve "komşudurlar". Diğer bütün "*socius*"lara (*socii*) refah devleti aracılığıyla yardım etmekteyim, ancak doğrudan yardımı yalnızca bir-iki "komşuluk" ağıyla gerçekleştirmekteyim. Adalet salt hukuki bir sorun olamaz. "Toplumsal ahlak" bütünüyle hukuk tarafından emilemez ve kapsanılamaz. Aksini varsaymak, devleti dünyevi bir [Tanrı'nın] inayeti olarak düşündüğümüzde ortaya çıkan tehlikeli bir yanılsamadır.[13]

E. "SOSYAL DEMOKRASİ SONRASI" SENARYO

Hemen hemen otuz yıldır demokratik endüstriyel toplumlar açık ya da örtük olarak ekonomik ve toplumsal alanlar arasındaki ilişkileri pozitif toplamlı bir oyun şeklinde düzenleyen Keynesçi uzlaşma bağlamı içerisinde gelişmişlerdir. Bu modelin temelleri refah devletinin büyümesi ve toplu pazarlıktı. Refah devleti, devlet ve işçi sınıfı arasındaki ilişkileri yönetmekte, işçi sınıfının ekonomik ve toplumsal

13.Bu bakış açısından analiz edildiğinde İngiliz toplumu örneği özellikle ilginç olmaktadır. Burada refah devleti Fransa'dan çok daha gelişmiş olmakla birlikte, İngiltere altı milyonluk bir "gönüllü işçi" kitlesine sahiptir. "İyi komşuluk" adetleri son derecede yoğun yerel mübadele ağları, karşılıklı yardımlaşma ve karşılıklı hizmet servisleri vb. örgütler yaratmıştır. 1977'den beri, Karşılıklı Yardım Merkezi (MAC) tecrübelerin mübadelesinin odağı olarak çalışan bir enformasyon kuruluşudur. **Le Monde,** için yapılan bir mülakatta, kuruluşun örgütleyicilerinden biri, girişime katılanların, uzak ve yaklaşılmaz bir devletten medet ummaktansa, insanların kendi işlerini kendilerinin görmelerinin ve komşularına yardım etmelerinin daha iyi olduğu bir yığın alanın bulunduğu inancını paylaştıklarını açıklamıştır Bkz., Annie Battle, "Inventer le vie en Grand-Bretagne", **Le Monde,** 7 Nisan 1981. MAC bu ağlara yönelik bilgi sunan bir radyo istasyonu da kurmuştur. Sonuçta, İngiltere'de ekonomik durumun hemen hemen Batı Avrupa'nın her yerinden daha kötü olmasına rağmen, bu toplumsallaşabilirlik deneyiminin gelişmesi, İngiliz toplumunun bazı kısımlarında satın alma gücündeki düşüşün (yedi yılda hemen hemen %30 düzeyinde!) yarattığı şokun emilebildiği anlamına gelmekteydi. Belki de bu olayda toplumsal savunma araçları olarak görünen şey, başka bir yerde toplumsal gelişmenin iticisi de olabilir!

gücünü ya (sosyal demokrat ülkelerde olduğu gibi) kurumsallaşmış bir biçimde ya da (diğer kapitalist ülkelerde olduğu gibi) basit *de facto* bir güçler dengesinin daha istikrarsız bir şekliyle yansıtmaktaydı. Toplu pazarlık ise işverenler ve sendikalar arasındaki ilişkilerin çerçevesini sunuyor, anlamı ülkeden ülkeye değişiyordu.

Bu modelin dikişleri, birleşik düzenlemelerin iki temel noktasındaki istikrarsızlaşma yüzünden halihazırda atmaktadır. Büyüme oranlarındaki düşüş ve ekonomik etkinliğe ilişkin en son rakamlar, refah devletinin önceki gelişme eğilimini sorgulamaya yönelmektedir. Toplumsal düzenlemeyle ekonomik düzenlemenin şartları artık birbirleriyle çakışmamaktadır. Dahası toplu pazarlığın mahiyeti, emek pazarının artan bölünmesiyle ve işçi sınıfının parçalanması ile birleşen olgularla (statülerin mantarlaşması, üretimin yerelliğinin yok olması, "hukuki" ve "gerçek" girişimlerin ayrışması) birlikte dönüşmektedir.[14] İşçi sınıfı sadece, kapsayıcı terimlerle kavranabilen görece türdeş bir toplumsal alan bağlamında, belli bir amaca sahip olarak kalabilmiştir. Bugünlerde, bu görece birleşmiş toplumsal alanın çözülüşü, ticari firmaların, toplumsal maliyetleri ekonomik olarak düzenlemede kullandıkları başlıca araç haline gelmektedir. Söz konusu olan artık toplu pazarlığın özü değil, *kapsamıdır*. Düzenlemenin başta gelen hedefi artık toplumsal alanın *formu* ve *biçimlenmesidir*.

Bu yüzden Keynesçi model çifte bir bunalıma girmiş durumdadır. Refah devletinin tükenişinin yanı sıra toplu pazarlığın klasik biçimlerinin zayıflaması da söz konusudur. "Mantıksal olarak" bu, sınıf çatışmasının daha da keskinleşmesine yol açmalıdır. Sözgelimi ücret/kârların dağıtımını yöneten şartlar çok daha acımasızdır; bunlar genel bir ekonomik büyüme eğiliminin parçası değillerdir artık. Toplumsal ilişkiler giderek negatif-toplamlı bir oyun çerçevesinde ifade edilmektedir. Bu tür eğilimlere rağmen işçi sınıfının mücadelesinde bir keskinleşme ortaya çıkmamıştır. Bütün beklentilere karşın Keynesçi düzen herhangi büyük bir direnişle karşılaşmaksızın parçalanıyor gibi gözükmektedir. Peki, bu nasıl mümkün olmaktadır? Bunu, sadece sendika üyeliğindeki azalma veya [Keynesçiliğin çözülüşünde] var olan tehlikeleri göremeyen bir tür körlüğün (-doğal olarak!- "egemen ideolojinin" kötücül gücü tarafından beslenen bir körlüğün) sonucu

14. Bkz., Jacques Julliard, Edmond Maire, Pierre Rosanvallon, Alain Touraine, Bruno Trentin, **Crise et avenir de classe ouvrière**, Paris 1979 ve André Gorz, **Farewell to Working Class**, Londra 1982. (**Elveda Proleterya**, çev. Hülya Tufan, Afa Y., 1986)

olan yetersiz toplumsal hareketlilik oranı ile açıklamak yeterli değildir. Keynesçi modelin bunalımının "kabul edilişinin" ana nedeni esas olarak, bu modelin artık toplumsal ilerlemenin pozitif bir hedefi ya da sürükleyicisi olmaması olgusunda yatmaktadır. Refah devletinin bunalımı, tam da bu devletten yararlananların başında gelmesi beklenilen insanlardaki yaygın şüphecilik bağlamında yatmaktadır. Bu sürece direnme iki biçim almıştır:

Birincisi, 70'lerde ve ekonomik bunalımdan önce, devlet ile toplum arasındaki ilişkiler hakkında yaygın bir eleştiri dile getirilmeye başlanmıştı. Hem özgürlükçü (libertarian) hem de liberal mevzilerden (sık sık çakışıyordu bunlar) devlete biraz bulanık olsa da neredeyse evrensel suçlamalar yöneltiyordu. Sosyalist siyasal arenada bu gelişme, merkezileşmiş işletme tekniklerinin eleştirisi, toplumsal değişmenin aşağıdan gelmesinin savunulması ve deney temasının gelişmesiyle birlikte "*autogestion*", yani özyönetimsel sosyalizm talebi biçimini almıştı. Bu hareket, "devletçiliğin" bu reddedilişine pozitif stratejik bir anlam vermeye çalışan[15] bir "yeni siyasal kültür"ün doğuşuna önayak olmuştu. Keynesçi modelle karşıtlık içinde, bir özyönetim modeli öne çıkmıştı.

O zaman Keynesçi modelin sosyolojik temeli çatlamıştı. Bu model, sınıf bağlamında kavranılan iki kutuplu bir toplumsal sorunlar kavramı üzerinde kurulmuştu. Kadın ve erkek, "yönetilenlere karşı yönetenler", bölgelere karşı devlet gibi bu alanlara katılanlar için yalnızca sınıf mücadelesinin geleneksel diliyle yeterli bir biçimde betimlenemeyen yeni toplumsal çatışma alanları ortaya çıkmaya başladı. Ne refah devleti ne de toplu pazarlık düzeni, bu olgularla ilgilenmenin uygun bir aracıydı. Ancak incelenilen bu hareketlerde karakteristik olan, bunların kolektif bir boyut kazanmasıydı. Herhangi bir örgütsel yapıdan yoksun olmalarına rağmen kolektif kimlikler tesis etmişlerdi. Bu yüzden bunların geleneksel siyasal oluşumlarla (sözgelimi siyasal partiler ve sendikalarla) nasıl ilişkili olduğu sorunu ortaya çıkmaktaydı.

Bu sorun Alain Touraine'nin, hem *neo-Keynesçi* dönemin yapısını oluşturan hem de sendikalizmin klasik Keynesçi dönem içerisindeki rolüne denk bir rolü oynayan yeni toplumsal hareketlerin doğuşunu analiz etmeye yönelik tüm çabalarının arkasında yer almaktadır.[16]

15. Bkz., Pierre Rosanvallon ve Patrick Viveret, **Pour une nouvelle culture politique**, Paris 1977.

16. Touraine'nin yeni toplumsal hareketlerin analizi için geliştirdiği araştırma programı ve metodolojiye bakınız. Touraine, **The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements**, Cambridge 1981.

Touraine'nin yaklaşımı, özyönetim modelini geliştirenler tarafından uygulanan yaklaşıma benzerdir, ancak bakış açıları oldukça farklıdır. Özyönetim modeli, esas olarak, Keynesçi modeli, daha çok ademi merkezi ve özerk toplumsal ve siyasal teknikler geliştirerek *düzeltmeyi* düşünmektedir. Diğer taraftan Touraine, soruna daha global bir düzlemden bakmakta ve bir toplumsal hareketin merkezi bir rol oynadığı (bu anlamda kavramın en geniş anlamıyla bir Marksist olarak kalmaktadır) bir yeni-Keynesçi perspektif tasarımlamaktadır.

1980'lere girilirken Keynesçi modeli daha da baltalayan yeni bir öğe ortaya çıktı: Toplumsal yön değiştirme (inkisar). Bu toplumsal yön değiştirmenin çeşitli boyutları olup, hem pazarın bölümlenmesinin hem de yeraltı ekonomisinin büyümesinin yarattığı ekonomik çalkantının bir ifadesidir. Sürece toplumsal bir geri çekilmeyle, bölümlenmiş emek pazarını ve birçok farklı statü ve düzenlemeyi içeren labirentvari bir çerçeve içinde bireysel alternatifler aranması eşlik ediyordu. Sayıları giderek artan birey, kendileri için en avantajlı yolun kendi durumlarını kolektif ilerleme çerçevesi içinde iyileştirmekten çok -işlemsel araştırmanın dilini kullanırsak- bütüncül toplumsal haritadaki kendi eleştirel yollarını izlemek olduğu sonucuna varmışlardı. Bu durum bireyler ile kolektif birlikler arasındaki ilişkileri sarsmakta ve sendikalar dahil tüm ve kolektif örgütler, giderek üyelerinin sayısının azalmasının ve geleneksel militanlık alanlarının kaybolmasının etkilerini hissetmektedirler. Halihazırda toplumsal alanın bu yön değiştiriminin temel özelliği belirsizliktir. Bu, tepkisel geri çekilmenin ve ölen bir hayat tarzının belirtisiyken, aynı zamanda belirleyici noktası daha yakın toplumsal bağların arayışı ve demir yumruklu "kolektivizme" eleştirel bir yaklaşım olan yeni toplumsal ilişkilerin de bir işaretidir. Toplumsal olandaki, yani bireylerin bir toplumsal sistem içerisinde etkileşme biçimlerindeki bir bunalıma dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda ekonomik ya da toplumsal düzenleme kavramı anlamını yitirmeye başlamaktadır. Ekonomik politika ya da toplumsal politika kavramları, katmerli bir pastanın büyükçe bir dilimini andıran çeşitli ağlar ve sayısız katman içeren bu yön değiştirmişliğe uymamaktadır artık. Düzenleyici toplumsal mekanizma, toplumsal alanın farklı düzeyleri boyunca dağılmaktadır.[17] Parçalanmış düzenlemenin

17. İktisatçıların enformel ekonomiyi ölçmeye ve tanımlamaya yönelik girişimi, bu karmaşık etkinlik alanını kendilerinin alışıldık kategorilerine sokma çabalarının ve bütün Keynesçi olmayan alanları "yeraltı" ya da "kara" ekonomi kategorisiyle sınırlandırma isteklerinin bir ifadesidir.

bu toplum-içi *(intro-social)* modeli, eğer çok daha esnek ve özerk bir topluma yol açarsa olumlu olduğunu kanıtlayabilir. Ancak, işin kötü tarafı, ikili bir topluma doğru da gelişebilir. Tıpkı devletin eleştirisi gibi, toplumsal yön değiştirmeye yönelik eğilim de, sonuçları bakımından büyük ölçüde belirsizdir. Bu sonuçlar, yeni siyasal ve toplumsal yaklaşımlara olduğu kadar bireyciliğe ve klasik liberalizme de yol açabilirler. Keynesçi modelin bunalımının etkilerine yönelik anlamı belirsiz "kabul" tavrının bu belirlenemezlik düşüncesinin ışığı altında gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Mevcut bunalım bu nedenle iki yeni modelin doğuşuna yol açmıştır: Siyasal formların yeni bir kavramsallaştırımını ifade eden özyönetim ve yine toplumsal formların yeni bir biçimlenişini arayan toplum-içi (intro-social) model. Toplumsal alanın algılanmasının ve düzenlenmesinin üç farklı modeli Tablo 1'de özetlenmiştir.

Tablo 1

Sosyal Demokrasi-Sonrası Dönemdeki Üç Düzenleme Tarzı

	Keynesçi yaklaşım	*Özyönetim yaklaşımı*	*Toplum-içi yaklaşım*
Düzenleme kalemi	Sınıfsal düzenlemeler (sermaye/emek)	Devlet/Sivil toplum (taban/tavan)	Bireysel toplum ile kolektivite arasındaki ilişkiler
Katılan toplumsal failler	Devlet, işverenler, sendikalar (ve uygun siyasal partiler)	Toplumsal hareketler, tabana dayanan [*grass roots*] gruplar	Bireyler, aileler, mahalle grupları vb
Öncelikli ilgi alanları	Ekonomik: Büyümenin paylaşılması (iş, gelir, sosyal olanaklar)	Sosyopolitik: Siyasal formların tipi (özyönetim, ademi merkezileştirme, toplumsal deneyler)	Toplumsal: Toplumun biçimi (yapı, esneklik)
Uygulama alan(lar)ı	Ayrı ve türdeş: İstikrarlı ve sınırlı uluslararası bir iş bölümü olarak görülen millet	İkili: Sivil toplumda ademi merkezileştirilmiş, siyasal toplumda merkezileştirilmiş (demokratik kamusal alan)	Çoğul ve mekân bağımlılığı giderilmiş; görünür ve görünmez
Düzenleme tarzı	Bütünüyle kapsayıcı: Toplu pazarlık artı refah devleti	Yerel (kendini düzenleme) ve kapsayıcı (demokrasi)	Toplumsal doku içinde yayılmış ve içerilmiş

Toplumsal düzenlemenin bir ve yegâne biçimi olarak Keynesçi modelin çöküşüyle, sosyal demokrat ve sosyalist düşüncelerin temel-

lerine meydan okunmuş olmaktadır. Gerçekten de sosyal demokrat perspektifin zayıflamasının temel belirtisi, artık sadece [illegible] yönelik olarak düşünebilmesidir. Ancak, geçmişin geri getirilmesi söz konusu değildir; enerjik ve etkileyici bir sosyal demokrasi imgesi ihya edilemez. Sosyal demokrasiye direnişi ve sosyal demokrasiyi zayıflatan toplumsal ve kültürel değişmeleri unutmak ya da hafızalardan silmek mümkün değildir. Eğer sunmak zorunda kaldığı tek hedef Keynesçi bir senaryoya dönüşse, o zaman, çöküş yolunda demektir ve bu Keynesçi uzlaşmanın siyasal ve toplumsal biçimlerinin çivilerinin sökülmekte olduğu bir durumdan bütün kârı neo-liberal güçlerin edinmesine izin verecek demektir. Keynesçi modelin en geriye dönük özellikleri, paradoksal olarak onun en olumsuz boyutları olarak görünecektir.

Devletin içindeki ve dışındaki çeşitli koalisyonlar, refah devletinin parçalanmasına engel olacaklar ve gerçekte devlet işleticilerinin görevlerinin korunması ve geleneksel düzenlemelerin sürdürülmesi amacıyla daha önceki iskeletinin yaşatılması bakımından iyi bir şansa sahip olacaklardır. O zaman da ancak ölü bir mekanizma kadar var olabilecektir. Aynı zamanda, daha güçlü bir stratejik konumda bulunan belirli sendikalar, işlerine gelen koşullar altında toplusözleşmeler üzerinde pazarlık etmeye devam edebilirler ama, yine bu sendikalar, toplumsal güç dengesi yapılarının bütünüyle bozulduğu bir durumda, korporatist ayrıcalığın da merkezleri haline geleceklerdir. Eğer refah devletinden en fazla fayda sağlayanlar, refah devletine pozitif bir seçenek önermeyi başaramazlarsa kendimizi eskisinden daha güçlü pazar mekanizmalarının katı devletçi formlarla ve seçici bir toplumsal korporatizmin büyümesiyle birlikte var olduğu gayri meşru bir toplumda yaşıyor bulacağız. Böyle bir toplum, hem blokajlara hem de yeni adaletsizlik çeşitlerine yol açan birçok ikilik üzerine temellenmiş olacaktır. Bu toplum, toplumsal olarak tahammül edilemez ve ekonomik olarak yetersiz olacaktır. Yani, Keynesçi modelin nostaljik korunması ya da "katışıksız" yeni-liberalizm seçenek değildir. Pratik şartlarda, seçim katı bir sözde liberal modelle benim *sosyal demokrasi sonrası* dediğim model arasındadır.

Sosyal demokrasi sonrası, özyönetime dayanan ve toplum-içi düzenleme modelleri geliştirirken Keynesçi modelin rolünün azaltılmasına bağlıdır. Bu model, sosyal demokrat uzlaşmanın Keynesçi senaryo içerisindeki etkileriyle eşdeğer etkiler yaratacak toplumsal bir uzlaşmaya varmak için yegâne taslaktır. Başta gelen hedefleri, top-

lumsal ve siyasal hayatın formlarıyla ilişkili olacaktır. Birey ve gruplara, kolektif eylemler (sendikalar dahil) ve kurumlar tarafından garanti altına alınacak daha fazla özerklik tanınması karşılığında ekonomik faaliyetlerde daha fazla esneklik sağlanması imkânının kabul edilmesinden ve devletin bürokratiklikten arındırılmasından oluşacaktır. Bu uzlaşma, esneklik ve katılığın karşılıklı değişimini gerektiren bir uzlaşma olacaktır. Sözgelimi sendikalar, ekonomik politikalar ile girişimlerde daha büyük bir rol almalarına karşılık iş gücünün daha büyük orandaki hareketliliğini kabul edeceklerdir; işveren pratiklerinin gevşemesine karşılık sendika pratiklerinde bir gevşeme; örgütlerin daha esnek bir hale gelmesine karşılık bireyler için daha büyük bir esneklik oluşacaktır. Mevcut durumda, endüstriyel toplumlardaki güçlerin mevcut dengesine uygun başka bir senaryo yoktur. Bu senaryo bütün taraflar için avantajlı olan bir mübadele ve karşılıklı tavizlere bağlı olması anlamında uzlaşma üzerinde kurulmuştur. Eğer böyle bir uzlaşma gerçekleşemezse, işverenler katılıklarla uğraşmak ve kendi belirledikleri koşullarda yeni esneklik formları yaratmakta özgür olacaklardır.

Çok daha genel olarak konuşursak, sosyal demokrasi sonrası senaryo üç boyutlu bir uzlaşma olarak değerlendirilebilir:

- İlkin, işverenlerle yeni bir sosyoekonomik uzlaşma yapılmalıdır. Çalışma saatlerinin kısaltılması ve yeniden düzenlenmesi ilk esas sözleşme kalemi olacaktır. Fransa'da, böyle bir uzlaşmanın, toplu pazarlık süreçlerinin diğer bütün ülkelerle karşılaştırıldığında özellikle yetersiz olması nedeniyle klasik Keynesçi bir boyut içermesi gerekir.
- İkincisi, devletle yeni bir sosyopolitik uzlaşma. Bunun amacı, klasik biçimiyle devlet müdahalesinin daha az olması karşılığında refah devletinin var olan düzeyinin istikrarlı kılınmasını kabul etmek ve kolektif hizmetler alanında deneylere ve kendi kendine yetmeyi hedefleyen inisiyatiflere daha büyük bir yer açmaktır. Bu da, ayrıca, yurttaş haklarının genişletilmesini içermektedir.
- Üçüncüsü, toplumun kendisiyle yeni biçimlerde uzlaşmak zorunda kalmasıdır. Hedef, refah devletinin "önünü açmak" ve dayatmadan çok, görüşmeye dayalı karşılıklı yardımlaşmanın ifade edilmesini teşvik etmek olacaktır -hepsi de çok daha açık bir toplumun çerçevesinde olmak kaydıyla.

Sosyal demokrasi sonrası senaryo, toplumsal sözleşme fikrine yeni ve daha somut bir anlam veren *demokratik* bir uzlaşma olacaktır. Sosyal demokrasi sonrası senaryonun gelişmesi, toplumun çok daha özgür bir biçimde kendisi üzerinde eylemde bulunabileceği yeni bir özgün demokratik kamusal etkinlik dönemi başlatacaktır. Önerilen bu uzlaşma, özyönetimsel sosyalizm gibi daha tutkulu tasarıların ikamesi olarak düşünülmemektedir. Ancak, kısa dönemde özyönetimsel sosyalizme ulaşılmasının gündemde olmadığı kabul edilmelidir. Bununla birlikte tanımladığım şekliyle sosyal demokrasi sonrası senaryo, bunların karşılıklı kurumsal gerekliliklerinin sadece birkaçı çakışsa bile bu tür amaçlarla çatışmayan yegâne senaryodur. Sosyal demokrasi sonrası senaryo halihazırdaki Fransız toplumu üzerine dayatılan sınırlar içerisinde optimum olası senaryoyu tanımlamaktadır.

Çeviren: Ahmet Çiğdem

VIII. ZAMAN, PARA ve REFAH DEVLETİ KAPİTALİZMİ*

Karl Hinrichs
Claus Offe
Helmut Wiesenthal

Bugünkü bunalıma ve refah devletinin geleceğine yönelik herhangi bir değerlendirme, emek pazarında var olan ve muhtemelen görülür gelecekte de var olmayı sürdürecek şartlarla işe başlamalıdır. Emek pazarı ve devletin sosyal güvenlik mekanizmaları arasındaki mevcut işlevsel ilişkiler iki boyutlu bir mahiyete sahiptir. İlk olarak Batı Avrupa devletlerinin çoğunun mali *kapasiteleri* esas olarak, işverenin gelirinden, dolayısıyla istihdam düzeyi ile ücret artışlarının dinamiğinden çıkarılan katkıların hacmi ve sosyal güvenlik vergileri tarafından belirlenmektedir. Ücret artışları kısmen istihdam düzeyince tespit edilmektedir. İkincisi, refah devletine yönelik *taleplerin* hacmi ise emek pazarı ile sivil toplumun diğer kurumları çerçevesinde tatmin edilememiş olan gelir ihtiyaçlarının miktarı tarafından belirlenmektedir. Bu ihtiyaçların refah devletince, en önemlisi de işsizlik sigorta-

* John Keane'e yararlı önerileri ve editörlük konularındaki yardımı için teşekkür etmek isteriz.

sınca karşılanması gerektiği varsayılmaktadır. Birlikte düşünüldüğünde, bu iki işlevsel ilişki iyi bilinen bir açmazı oluştururlar: Refah devleti, ekonomi tarafından sunulan istihdam fırsatlarının azlığı yüzünden ne kadar zorunlu hale gelirse, ekonominin kıt istihdam işlerliği nedeniyle bu rolü oynamaya o kadar az muktedir olmaktadır.

Bu açmazın bir tür çözümü ya işverenlerin refah devletinin gelir sağlayıcı ve yeniden bölüştürücü hizmetlerine yönelik hukuki iddialarını azaltmak ya da çoğalan katkılar ve vergilendirmeler aracılığıyla sosyal güvenlik sisteminee talep edilen pazar gelirlerinde tek tek işverenlerin payını artırmak şeklinde olacaktır. Bununla birlikte refah devletinin aşağıya doğru uyarlanmasına yönelik hareketler, hem muhafazakâr-liberal hem de sosyal demokrat hükümetler için bir hayli manidar siyasal maliyetler içeriyor gözükmektedir.

Bu yüzden, bu yazıda refah devletini geliştirmek için elde bulunan seçenekler incelenecektir. Burada hem uzun dönem istihdam açığının getirdiği iktisadi sınırlamaların, hem de büyük sosyal güvenlik mekanizmalarının tam olarak ilga edilmesinin önündeki siyasal sınırlamaların Batı Avrupa sistemlerinin karakteristik özellikleri olarak kalacağı varsayılmaktadır. Genelde çoklukla önerilen, ancak pek ümit verici olmayan kamusal politika stratejilerinin bazılarını kısaca gözden geçirdikten sonra (I); tartışmamız, istihdam ve toplumsal politikaların en önemli stratejik ölçütü olarak çalışma zamanı üzerine yoğunlaşmaktadır (II); son dönemlerde sendikaların toplusözleşmelerde çalışma saatlerinin azaltılması yönündeki taleplerinin pek başarılı olmaması şeklindeki çarpıcı olguya sosyolojik bir açıklama getiriyoruz. Son olarak uygulamaya konuldukları takdirde stratejik çalışma zamanı parametresinin hem tam istihdamın, hem de sosyal güvenlik politikalarının hizmetinde daha etkili bir biçimde kullanılabilmesine imkân verecek bir dizi öneride bulunuyoruz (III). Bu tartışmanın altında yatan ampirik gözlemler, 1984 ilkbaharında Almanya'da metal sanayiinde yapılan, haftada 35 saat çalışma talebinin merkezi yer tuttuğu büyük grevden türetilmektedir. Yazarlar, ayrıca çalışma zamanıyla ilişkili endüstriyel çatışmaların tarihi ve siyaseti hakkında geniş bir ampirik çalışmaya da girmişlerdir.[1] Bununla birlikte bu araştırma-

1. Bu araştırma projesi **Stiftung Volkswagenwerk**'ten gelen bağışlarca finanse edilmiştir. Sonuç raporları karşılıklı olarak Helmut Wiesenthal ("Die Regulierung der Arbeitszeit. Regelungsdefizite im System der industriellen Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland, untersucht am Beispiel er Arbeitszeit politik", Bielefeld 1985) ve Karl Hinrichs ("Motive und Interessen im Arbeitszeitkonflikt. Eine historisch-systematische Analyse"; Bielefeld 1986) tarafından yazılmış olup, gözden geçirilmiş versiyonları 1988 yılında yayımlanmıştır (Campus Verlag, 1988, Frankfurt ve New York).

ya yalnız geçerken temas edilecektir. Bunun yerine diğer "örgütsüzleşmiş (disorganized)" kapitalist demokrasiler ve onların farklı endüstriyel ilişkiler sistem türleri için de geçerli olduğuna inandığımız teorik bir savın anahatlarını sunacağız.

A. KLASİK ÇÖZÜMLERİN BAŞARISIZLIĞI

Verili bir istihdam düzeyini üç esas iktisadi değişkene bağımlı görmek âdet halini almıştır: Bunlar (a) çıktı düzeyi ve bunun değişme oranı: Ekonomik büyüme oranı; (b) verimlilik düzeyi ve bunun artma oranı; (c) emek arzının hacmi ve onun demografik belirleyicileridir. Bu üç değişkenden her biri bir stratejik eylem parametresi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla daha kapsamlı ve daha yenilikçi politika seçeneklerini savunanlar (bu denemenin üçüncü bölümünde bizim yaptığımız gibi) niçin bu değişkenlerden çıkan herhangi bir bireşimle çalışmaya yönelik çabaların muhtemelen çok az bir başarıya ulaşabileceğini açıklamalıdır. Neyse ki, bugün uzmanlar ve politika üreticileri arasında bu üç stratejinin yetersizliği hakkında yaygın bir kanaat vardır. Biz de bu yüzden kendimizi bu gelişen konsensüsün altında yatan ana işlevsel ve normatif savların kısa bir değerlendirmesiyle sınırlayacağız.

(a) Tam istihdamı gerçekleştirme ve refah devletinin mali dengesini ihya etmenin ilk stratejisi tutarlı *ekonomik büyüme* politikalarını gerekli kılmaktadır. Ekonomik büyüme oranları, birçok Batı Avrupa devletinin 1982'den bu yana işsizlik konusunda aynı oranda bir azalma gerçekleşmeksizin, yaşadıkları yüzde iki-üçlük büyüme oranından çok daha fazla olmak zorunda kalacaktır. Burada zor olan soru, bunun ne tür bir büyüme olacağı ve nasıl yaratılacağıdır. Bu sorunu inandırıcı bir şekilde cevaplamak muhtelif nedenlerden ötürü güçtür. İlkin Keynesçi "global iktisadi yönlendirme" doktrinleri, son yıllarda artan şüpheler ve belirsizliklerle karşılaşmıştır. Bir taraftan özerk talep artışları ve yetersiz harcamalar bütünüyle farklı biçimlerde, bir hayli heterojen bir ekonominin çeşitli sektörlerini etkilemektedir: Bu tedbirler öteki daha geri sektörlerde daha çok istihdam yaratacak kadar önemli olmadan önce bazı sektörlerde enflasyonist baskılar yaratabilir, böylece de son derece belirsiz bir genel net etkiye yol açabilir. Diğer taraftan Keynesçi makroekonomik yönlendirme biçimlerinin, yalnızca büyük ekonomik aktörler, özellikle de yatırımcılar

bunları beklemediği sürece etkili olabileceği varsayımı akla yatkın gözükmektedir. Yönetimin bu tedbirleri uygulayacağı beklentisi, arzu edilen etkilerini ortadan kaldırmaya yönelecektir. Başka bir ifadeyle muhtemelen Keynesçilik en fazla, öngörülebilir bir rutin olarak değil, bir sürpriz olarak ortaya çıktığında etkili olmaktadır.

İkincisi, savaş sonrası büyüme döneminin maddi temeli olarak -şimdilerde sona ermiş olan bir nüfus artışıyla birlikte- işlev gören birçok endüstriyel ürünün piyasasında bir doymuşluk durumu görülmektedir. Üçüncüsü devam eden *ürün* yenilemesi süreçlerini ve bunun sonucu olarak yeni (ya da daha tipik olarak geliştirilmiş) ürünler için yeni pazarlar açılmasını görmezlikten gelmek kesinlikle hatalı olmasına karşılık, *işlemsel* yeniliklerin daha hızlı bir şekilde evrildiği olgusu da dikkate alınmalıdır. Teknolojik ilerleme örüntüsü, işlemsel yenilikler lehine yönlendirildiğinden, bu süreç nihai tüketim mallarından ziyade sermayeye, çıktı artışlarından ziyade de verimlilik artışlarına yöneliktir. Dördüncüsü, endüstriyel büyümenin daha fazla artmasının önünde çevresel engeller vardır. Bu sınırlar, süregelen endüstriyel büyümenin teknik ve siyasal istenilirliğiyle ilgili bir düşmanlığı değilse bile yaygın bir şüphe hissine yol açmıştır. Bu siyasal ve kültürel şüpheler, belirsizlikler ve yükseltilen risk bilinci, en azından bazı ülkelerde, önemli siyasal itirazlara ve "endüstrileşme yoluyla büyüme" politikalarına muhalefete yol açmaktadır. Nihayet endüstriyel malların ihracatında bir yavaşlama beklenilebilir. Sözgelimi Batı Almanya'nın ihracatı ülkenin milli hasılasında çoğalan bir paya sahip olmasına rağmen (1970'te GSMH'nın %18.5'i, 1984'te %27.9'u) bu gelişmenin sanayileşmiş ülkelerin korumacılığa yönelik hareketleri ve Üçüncü Dünya ülkelerinin korkunç dış borçlanmaları düşünüldüğünde sürmesi muhtemel değildir.

(b) Refah devletinin istihdam ve mali sorunları *verimlilik*teki değişmeler perspektifinden de ele alınabilir. Verimliliğin azaltılması düşüncesi (ya da artış oranının azaltılması) pek savunulmamakta, ancak bazı zamanlar üretim sürecindeki değişmeleri etkilemek üzere tasarlanmış tedbirlerin örtük ve dolaylı yan etkisi olarak görülmektedir. Sözgelimi işçi denetimi ve muhtelif ortak-belirleme formları için getirilen öneriler, yatırım ve teknik değişme ile ilgili yeni karar verme örüntülerinin muhtemelen verimlilik artışlarının oranını azaltacağını ima eder gibidir. Aynı şey çalışmanın insanileştirilmesi, sağlık ve güvenlikle ilgili düzenleyici tedbirler için de doğrudur. Hüküm süren işletme standartları ve emek verimliliği tedbirleri, sık sık ve-

rimlilik artışlarının, çalışanların sağlığı, çevre, toprak kullanımı biçimleri ve kolektif diğer toplumsal refah öğeleri gibi (hiçbirisi kapitalist firmaların değerlendirme sistemlerine yeterli bir şekilde girmeyen) konular üzerinde uzun vadede ve dışsal olarak yarattığı etkileri sistematik bir biçimde gözardı etmelerinden dolayı haklı olarak eleştirilmektedir. Eğer bu tür etmenler hesaba katılırsa, toplam emek verimliliği muhtemelen daha yavaş bir şekilde artacaktır. Dahası sık sık ileri endüstriyel toplumların halihazırda kendilerini, hizmet sektörünün ikincil yani endüstriyel sektörden çok daha hızlı bir şekilde istihdam payını artırdığı "post-endüstriyel toplumlara" dönüştürdükleri söylenmektedir. Hizmetlerin genel olarak verimlilik artırıcı teknik değişmelere daha az tabi olduğu düşünüldüğünden, bu türden post-endüstriyel gelişme, emek verimliliğindeki artış oranının genel olarak azalması anlamına gelecektir.

Bu iddia ve gözlemlerin bazılarının normatif olarak çekici gözükmesine rağmen, çok muhtemel olarak bunlar mevcut işsizlik düzeylerinde önemli bir inişe yol açmayacaklardır. Bu türden şüpheler, gerekli ilave hizmetlerin istihdam biçiminde değil de self-servis olarak yerine getirilebileceğini gözden kaçıran post-endüstriyelizm tezi için özellikle geçerlidir.[2] Post-endüstriyel tez, özel ve kamusal sektörlerdeki hizmet istihdamının büyümesinin endüstriyel sektör içindeki çıktının büyümesine bağlı olması olgusunu da ihmal etmektedir. Hizmet istihdamının büyümesi kendi başına endüstriyel çıktı ve istihdamda bir düşüşü karşılamaya yeterli değildir. Ortak belirleme, çalışmanın insanileştirilmesi ve dış etmenlerle ilgili savlara gelince, bunlardaki ortak mesele yöneltildikleri ekonominin, esas özelliği keskin rekabet olan bir uluslararası ekonomik sistemin bir parçası olmasıdır. Dolayısıyla bir ülke emek verimliliğinin artış oranını sınırlamak üzere hangi tedbirleri alırsa alsın -bu tedbirler işverenlerin ve/veya tüketicilerin ya da genel kamunun çıkarına olabilir- ülkenin uluslararası rekabet kapasitesini azaltma ve istihdam düzeyini *kötüleştirme* riskiyle karşılaşacaktır. Sendika görevlilerini de içeren birçok kişi yakın zamanlarda şu acı ikilemle karşı karşıya gelmek zorunda kaldı: İşçiler ve onların istihdam emniyeti açısından teknik değişmelerden daha kötü olan bir tek şey vardır; o da idarenin teknik değişimi gerçekleştirememesidir.

2. Bkz, J. Gershuny, **Social Innovation and the Division of Labour,** Oxford 1983.

(c) Eğer kabul edilemez yan etkileri olmaksızın ne ekonomik büyüme oranları artırılabiliyor ne de verimlilik düşürülebiliyorsa, işsizlik sorununun klasik analizi içerisindeki son değişken olan *emek arzının hacmi*ndeki duruma bakalım. Teorik olarak iş arayan insan sayısı ("fazla" emek arzı) (1) doğum artışı oranını değiştirerek (2) uluslararası ve bölgelerarası göçü düzenleyerek ve (3) emek pazarına katılım oranını etkileyerek indirilebilir. Bu seçeneklerin biricisiyle ilgili sorun, mevcut doğum oranının hangi yollarla ve çok daha önemlisi hangi yönlerde *etkilenmesi* gerektiği konusunda açıklık olmayışıdır. "En uygun nüfus büyüklüğünü" bırakın hayata geçirmek, belirlemek bile bugün daha önce de hep olduğu gibi çözülmedik bir sorun olarak durmaktadır.

Neo-muhafazakâr politika üreticileri arasındaki favorilerden birisi olan ikinci seçenek daha geçerlidir. Bu seçenek yabancılar için belli bir ülkeye girmeyi ya yasal olarak imkânsız ya da ekonomik olarak istenmedik kılan ya da alternatif olarak ayrılmayı cazip hale getiren tedbirlerden ibarettir. Bu yaklaşımın yanlış hesapları ve bariz akıldışılıkları artık herkesin malumudur. Hatta normatif ve politik mülahazalar bir tarafa bırakıldığında bile, yabancı işçiler tarafından terk edilen işlerin yerli işçiler tarafından kolaylıkla doldurulamayacağını gösteren güçlü deliller vardır. Yerli ekonomi içindeki etkili talebin kayboluşu, yabancı *işçilerin kitlesel göçüyle* sonuçlanacak, bu da ayrılan yabancı işçilerin boş bıraktıklarından daha çok işi tahrip edecektir. Bu yeniden göç hareketi kendi kendini felç edici bir etki yaratacaktır, çünkü diyelim Türkiye'ye ya da Yugoslavya'ya dönmek üzere ülkeyi terk etmeye ne kadar çok kişi zorlandıysa, bu ülkelerdeki işsizlik ve genel toplumsal güvensizlik de o kadar çok olacak, burada kalacak yabancı işçilerin kalışlarını sürdürme kararlılıkları o kadar büyük olacaktır.

Yukarıdaki seçeneklerin üçüncüsü yani emek arzının azaltılması, refah devletinin mali ve istihdamla ilgili sorunlarını azaltmaya yönelik stratejik girişimlere en uygun olan seçenek gibi gözükmektedir. Emek pazarı katılım oranları gerçekte OECD ülkeleri arasında büyük ölçüde değişmektedir, dolayısıyla, uygun düzenlemeler, uyarıcılar ve karşı-uyarıcılarla emek pazarına katılımı düşünülebilecek en düşük düzeye indirmek önemli olabilir. Bununla birlikte bu bağlamda dikkat edilmesi gereken sınırlayıcı bir olgu, bir ülkede emek pazarına katılım oranıyla istihdam oranı arasında önemli herhangi bir istatistiksel korelasyonun olmayışıdır. Yüksek emek pazarı katılım oranları, İsveç ve Japonya'da olduğu gibi düşük katılım oranları yüksek bir

işsizlikle ve Hollanda ve İtalya'da olduğu gibi düşük işsizlik oranıyla birlikte var olabilir.

Bundan da öte, etkin emek pazarı katılımı üzerinde *merkezileşmemiş* bir hayatı yaşamanın kabul edilebilir ve normal sayıldığı sivil toplum kurumsal mekânları ya kıttır ve zaten oldukça kalabalıktır ya da (gençler için okullar ve diğer eğitimsel kuruluşlar, kadınlar için aileler, sapkınlar için hastaneler ve cezaevleri gibi gözetici kuruluşlar ve yaşlılar için huzurevleri gibi) tasarlanabilir genişlemeleri ise devlet bütçesi için önemli maliyetler getirecektir. Sonuç olarak, işçileri (özelde de istihdam edilmemiş işçileri) emek pazarının arz boyutundan uzaklaşmaya zorlayan tedbirler ya (sözgelimi kadınlardan) giderek artan bir direnişle karşılaşacak ya da verimsiz ve istenmedik sonuçlara yol açacaktır (işsizlik ve refah yardımı alanların yeraltı emek piyasası saflarına katılıp yasadışı istihdam ve ekonomik faaliyet biçimlerine girişmelerinde olduğu gibi).

Tabii ki, emek pazarı içindeki dengeyi yeniden kurmak için önerilen bu üç klasik stratejinin bu kısa gözden geçirilişi sonunda ortaya çıkan başarısızlık ve etkisizlik duygusu, daha yenilikçi ve ümit verici stratejileri benimsemeye yönelik otomatik bir eğilim olduğunu göstermez. Eğer bu tür stratejiler geliştirilecek ve uygulanacaksa, bunlar halihazırda sadece emek pazarının alıcılar pazarına dönüşümü, kendileri için dolaysız olarak kârlı olanlar arasında değil başka yerlerde de zemin kazanan kadercilik, eylemsizlik ve sinizm felsefesinin üstesinden başarıyla gelen toplumsal ve siyasal mücadelelerin sonucu olacaktır.

B. RASYONEL AKTÖRLER VE ÇALIŞMA ZAMANI İNDİRİMLERİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞMELER

İşsizlik sorununu ortadan kaldırmak için yeni stratejilerin geliştirilmesini amaçlayan bu türden bir mücadele, emek arzının zaman boyutu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun altında yatan düşünce, tek işçinin gerçekte çalıştığı saatler, günler, aylar ve yıllar ne kadar az olursa, fiili olarak daha çok insanın emek pazarında emilebileceği ve kârlı bir şekilde istihdam edilebileceğidir. İstihdamı "yeniden dağıtmaya" yönelik bu düşünce, Batı Alman Metal İşçileri Sendikası'nın (IGM) 1984'teki büyük grevini oldukça etkilemiştir. Yukarıda zikredilen örnek vaka incelemesi temelinde, bu grev ve onun yürürlüğe konulduğu şartların, ortadan kaldırmayı, hiç değilse azaltmayı düşün-

düğü yaygın işsizlik üzerinde anlamlı herhangi bir etki üretmekte başarısız olduğu sonucuna vardık. Bu sonuç tartışılabilir olmamasına rağmen, bu seferber edilebilen kırıcı sonuca ilişkin açıklamamız, kurumsallaşmış endüstriyel çatışma bağlamında seferber edilebilen örgütsel ve siyasal araçların, endüstriyel eylem etrafında görünür gelecek içerisinde bir başarı kazanmak için esas olarak yetersiz kaldığını göstermektedir. İş zamanı politikasındaki klasik reformların istihdam gizil gücüne ilişkinin bu pek alışılmadık ölçüde olumsuz değerlendirmeye yol açan olgular ve nedensel yorumlar nelerdir?

Burada ileri sürülenden çok daha kendinden emin bir görüşü destekleyen en güçlü iddia, geçmiş endüstriyel çatışmalar ve toplu sözleşmelerin gerçekte bir hayli önemli iş zamanı indirimlerine yol açtığına işaret etmektedir. Yani mevcut durumun neden bu kadar farklı olduğu, geçmişte çok etkili bir şekilde işleyen stratejilerin neden işlevsiz kılındığı sorusu sorulmalıdır. Bu soruyu ele alırken üç olgu önemli olmaktadır.

♦ Geçmişte iş zamanı indirimi talebi esas olarak *bireysel* refahın artması çerçevesinde dile getirilip, meşrulaştırılmıştı; çalışma sürecinin eziyet ve geriliminin azaltılması ve daha çok boş zaman gibi. Bu tür bireyci talepler önbelirleyici olduğunda, sendikaların çalışma zamanının niteliğinin değiştirilmesine yönelik girişimleri daha istikrarlı ve başarılıydı. Emek arzının total hacmini azaltmanın, dolayısıyla göreli olarak kolektif istihdam güvenliğinin artmasının *kolektif* etkileri, aksine ya bütünüyle görmezlikten gelindi ya da kabul edilebilir bir yan ürün olarak görüldü. Kolektif istihdam durumunun geliştirilmesinin temel hedef olduğu (ve çalışma zamanı indiriminden kaynaklanan bireysel refah kazançlarının sadece "aksesuvar" niteliğinde olduğu) yer ve zamanlarda, sendikaların çabaları başarısız kaldı ya da sadece marjinal başarılar getirdi.

Genelde kapitalist bir ekonomik yapı içerisinde, işçilerin kolektif eylem yoluyla istihdamın total hacmini belirlemek ya da etkilemek için yapabilecekleri pek fazla şey olmadığı söylenebilir. Bu türden etkiler bir biçimde ortaya çıksa bile bunlar bütünüyle farklı kaygılar tarafından yönlendirilen stratejilerin arızi sonuçları olma eğilimindedirler. İstihdamın toplam düzeyi, işverenler ve sendikalar arasındaki görüşmelere konu olan bir kalem değildir; fazladan ve dolaylı olarak belirlenen bir değişkendir. Hatta "ücret sınırlamasını" aşırı biçimde pratiğe geçirdiklerinde bile, sendikalar hiç-

bir zaman etkili olarak işverenleri buna karşılık olarak istihdamı artırmaya mecbur edemezler. Bu bilindiğinde, sendikalar sadece niyetlenilen kazançların bir hayli belirsiz olması yüzünden değil, sendikanın üyeleri arasında cazibesini kaybetmesi ve böylece işçileri bir sendikanın üyesi olmak, hatta sendika üyesi olarak kalmaktan alıkoyan rasyonel dürtülerin artması düşünüldüğünde böyle bir stratejinin mutlaka belli dezavantajlar yaratacak olması yüzünden de ücret sınırlamalarını ele almaya bile gönülsüz olacaklardır. Bu nedenle en kapsayıcı, dayanışmacı ve birleşmişi de dahil olmak üzere herhangi bir sendikanın yüksek bir toplam istihdam düzeyinde yalnızca ücretlilerin *kolektif* çıkarlarını (ortalama bireysel çıkarlara karşıt olarak) amaçlayan stratejileri takip edebilmesi pek mümkün görünmemektedir.

♦ Sendikaların istihdam bunalımını ortadan kaldırmaya yönelik etkili stratejiler izleme kapasitesi, işçilerin kolektif çıkarlarının (istihdam güvenliğinin bütüncül iyileştirilmesi ve sonuç olarak emek piyasasındaki konumunun güçlenmesi) kesinlikle *bütün* sendika üyeleri için *eşit önemde* olmaması ve iyileştirilmiş istihdam şartlarıyla çok ilgili olan işçilerin, işçi sınıfının en az sendikalaşmış kesimi olması yüzünden iyice azalmaktadır. Yakın zamanlarda yapılan araştırmalar inandırıcı bir şekilde, emek gücünün bölünmesi ve parçalanmasının bir sonucu olarak bugünün kitlesel işsizlik durumunun, büyük ölçüde işsizlik risklerinin eşitsiz toplumsal dağılımıyla karakterize olduğunu göstermiştir. Bazı işçi kategorileri (özellikle genç, yaşlı, kadın ve belirli endüstriyel ve bölgesel sektörlerde istihdam edilen işçiler) diğerlerinden çok daha ağır olarak işlerini kaybetme ve/veya yeni bir iş bulamama riskiyle karşı karşıyadırlar.[3]

Batı Almanya'da doğrudan işsizlik deneyiminin son on yıl içerisinde bütün işgücünün üçte birinden fazlasını etkilemediği tahmin edilmektedir. Sendikalar tarafından güçlü bir şekilde temsil edenler özellikle olmak üzere, önemli işçi gruplarının, çok yüksek ortalama düzeylere ulaşsa bile, işsizlikten korkmalarına pek, hatta hiç gerek yoktur. Bütün işçilerin eşit ve güçlü bir şekilde tam istihdamı sağlamak konusunda kolektif çıkarlarını geliştirmeyle il-

3. Bkz, Claus Offe, der., **Opfer des Arbeitsmarktes. Zur Theorie der strukturierten Arbeitslosigkeit,** Neuwied ve Darmstadt 1977) ve C. F. Büchtemann, "Der Arbeitslosigkeitsprozess. Theorie und Empirie strukturierter Arbeitslosigkeit in der Bundesreublik Deutschland" W. Bonss ve R. G. Heinze, der., **Arbeitslosigkeit in der Arbeitsgesellschaft**, Frankfurt am Main 1984, s. 53-105.

gilendiklerini varsaymak, işçi sınıfı içerisindeki gruplar arasında işsizlik riski konusunda keskin farklar olduğunu yok saymak ya da derin ve süregiden ekonomik gerileme şartları altında var olması beklenemeyecek bir sınıf dayanışması duygusundan söz etmek anlamına gelecektir.

♦ Sendikaların iş zamanı indirimi için genel istihdam şartlarını geliştirme adına verdiği mücadelelere, kolektif eylemin bir yan ürünü ve yan etkisi olarak getirdiği bireysel faydalar için de değer verilebileceği doğrudur. Ne de olsa, arkadaşlarının kolektif refahı için katıksız bir özgeci kaygıyla iş zamanı indirimi konusunda sendikanın stratejisini destekleyen, güvenli bir şekilde istihdam edilmiş işçiler bile şahsi yorgunluklarının azalması ya da kendilerine daha fazla boş zaman kalması çerçevesinde yarar sağlayacaklardır. Buna rağmen bu türden bir "yararın" öznel olarak nasıl değerlendirileceği ve dolayısıyla iş zamanı indirimi için girilen kolektif olarak yarar sağlayıcı mücadeleye katılma yönündeki ilave "özel" nedenlerin, köklü bir istihdam bunalımının istenmeyen şartları altında başarılı bir strateji izlemeleri bakımından sendika üyeleri arasında gerekli seferberlik ve militanlık derecesini yaratmak için yeterli olup olamayacağı belirsiz kalmaktadır. Hatta herkes boş zamanın artmasının kolektif olarak işi yeniden dağıtmayı garanti edeceği konusunda hemfikir olsa bile, işçilerin iş zamanı indirimlerinin alacağı *nihai yapı* konusunda anlaşabilecekleri kesin değildir. Bu tür indirimler saatler, günler, haftalar veya yıllar biçiminde mi gerçekleşmelidir? Bu tür soruların geçerliliği, muhtelif iş zamanı indirimleri konusunda işçiler arasında geniş ve eşitsiz bir öncelikler çeşitliliği olduğunu gösteren ve Batı Almanya'da gerçekleştirilen bir araştırmanın bulguları tarafından pekiştirilmiştir.[4]

Özetlersek: İş zamanı politikaları, genel istihdam durumunu geliştirmeyi amaçlamakla birlikte birbirini besleyen şu üç neden yüzünden son derece gerçekçilikten uzak gözükmektedir. Birincisi sendikalar, kolektif iyileştirimlere yönelik mücadeleleri kolaylıkla "bireyselleştirilebilen" kolektif aktörlerdir. Salt kolektif olarak tanımlanmış bir iyi (tam istihdam gibi) için çaba gösterebilecek gönüllü bir örgüt yoktur. Bu türden kolektif çabanın verimlerinin *bireysel olarak*

4. U. Engfer, K. Hinrichs, C. Offe ve H. Wiesenthal, "Arbeitszeitsituation und Arbeitszeitverkürzung aus der Sicht der Beschâftigfen', **Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt-und Berufsforschung,** No. 16, 1983, s. 91-105.

algılanıp, yararlanılabilecek duruma getirilmesi gerekir. İkincisi, tam istihdamın yeniden sağlanması (kayıtlı işsizliği sıfıra indirmek şeklindeki bilinen anlamda), kolektif olarak hareket eden bu bireyler tarafından sadece eğer bu bireyler işsizlik riskiyle eşit derecede karşı karşıyaysalar, istenilebilir. Ancak bu emek pazarının bölümlenmesi ve işsizliğin eşitsiz dağılımı gibi iyi bilinen olgular nedeniyle sendika üyeleri için geçerli değildir. Üçüncüsü, çalışma zamanı durumu ve işçilerin zaman ihtiyaçlarının biçimi öyle dağınıktır ki, küçük bir azınlığınkilerin ötesinde yer alan öncelik ve gereksinimlere karşılık verebilecek *özel* bir iş zamanı indirimi ölçüsü yoktur.

"Sistemsel" gereklilikler ve bir hayli farklılaşmış emek pazarı konumları ve çalışma durumlarından kaynaklanan *bireysel öncelikler* arasındaki bu uyuşmazlık, mevcut kritik istihdam durumunu çözmeye muktedir iş zamanı indirimini üretmeye yönelik kolektif eylem biçimlerinin başarısızlığının altında yatan şeydir. Bu uyuşmazlık bir rasyonalite tuzağı çerçevesinde de betimlenebilir: Amaçsal olarak rasyonel bir biçimde hareket eden tekil işçilerin bakış açısından, birliktelik ya da kolektif bakış açısından bakıldığında hayli istenir olan stratejilerin benimsenmesi istenmez. Bundan kolektif ve bireysel aktörlerin stratejik seçimlerinin kolektif çıkarlarla uyuşmamasına rağmen, bunların aslında dar ufuklu, bilgiyle yönlendirilmeyen ya da gayri ahlaki eylem biçimlerinden ziyade "rasyonel", faydayı azamiye çıkartmayı amaçlayan hesapların sonucu olarak ele alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Sendikaların stratejik seçimlerini ve ikilemlerini inceleyerek bu tür rasyonalite tuzağının daha ileri düzeydeki nedenlerini açıklayalım: Batı Alman endüstriyel ilişkiler ve toplusözleşme sistemi içerisinde (ki burada formel "dükkân kapatma" pratiği neredeyse bilinmemektedir) sendikaların bakış açısından maliyet ve kârların hesaplanması aşağıdaki türlerde gerçekleşmektedir:

1. Başarılı grevler ya da görüşmeler durumunda, sonuçtaki kârlardan (sözgelimi ücret artışları), hem örgütlenmiş hem de örgütlenmemiş işçiler yararlanmaktayken bu eylemin (olası) maliyeti, yalnızca sendika üyeleri tarafından ödenir. Bu durum sadece sendika üyeleri için söz konusu olan "seçici uyarıcılar" tarafından kısmen dengelenen, hazıra konmaya yönelik güçlü bir eğilim üretmektedir.
2. Eğer kolektif eylemin maliyetini (aidatlarını yatırarak ve grev eylemlerine katılarak) sendika üyeleri karşılarken, bu eylem-

den en çok *örgütsüzler* yararlanıyorsa, hazıra konma çok daha cazip hale gelecek ve bu da potansiyel olarak sendikaların sonunu getirecektir. Bu durumda, sendikalar kendi üyeleri için (özsaygıları da dahil olmak üzere) hemen hiçbir fayda elde edemezken *başkalarının* refahına veya kamu yararına hizmet etmiş olacaklardır sadece.

3. Üçüncü problematik durumda, sendika ve üyeleri, dağılımları nasıl olursa olsun faydalar bir hayli belirsiz ve en iyi durumda marjinal kalırken, yüklü ve belirli maliyetlere tabi olacaklardır.

4. Kolektif eylemin maliyetlerini bütün sendika üyeleri üstlenmesine rağmen, faydaların bir azınlıkla ya da bütün üyelerin bir iki özgül talebi ve ihtiyacıyla sınırlı kalacağı dördüncü bir durum da tasarlanabilir.

Bu senaryolardan birincisi, mütevazı düzeyde bir dayanışmayı ve bunun yanısıra bazı seçici uyarıcıları gerektirirken, ikinci durum çok daha fazla şey talep eder. Sendikanın varlığının sürdürülmesi için çok yüksek düzeyde bir sınıf *dayanışması,* hatta tam bir özgecilik gerekir bu durumda. Benzeri şekilde üçüncü durum, var olan bunalım tarafından muhtemelen tüketilecek olan mevcut militanlık ve gelecekteki güç arasındaki etkileşimi göz ardı ettiğinden, zaman zaman uçarı bir maceracılığa dönüşen, *militan* bir sendikacılığı gerekli kılmaktadır. Daha kolay olmasına rağmen dördüncü durum da sorunun çözümü için sendika içinde yüksek bir dayanışma düzeyi *ve* güven, "gelecek aşamanın" özel gruplar ve gereksinimlerin başka kategorilerini gözeten sonuçlar üreteceğine dair güçlü bir inanç olmasını gerektirdiğinden yine güç olarak kalmaktadır.

Her kolektif aktörün nihai amacı, her zaman kendi varlığını sürdürmek ve güvenceye almaktır. Bu dört modelli senaryonun gösterdiği gibi, bir sendika tarafından hedeflenilen bütün temel amaçlar, bu "en yüksek amaçla" eşit derecede uzlaştırılabilir değildir. Bir sendika sınıf dayanışması, militanlık ve güven gibi örgütsel özelliklerin gelişmesi için ne kadar az yatırım yaptıysa, iki, üç ve dördüncü tip stratejik seçeneklerin örgütsel bütünlüğe yönelik tehditlerine de o kadar çok açık olmaktadır.[5] Batı Alman tipi geniş ölçüde depolitize edilmiş ve tarafsız olan sendikaların sınıf dayanışması, militanlık ve güven gibi örgütsel kaynaklara yönelmekte başarısız kaldığı bilindiğinde, bu sendikaların çalışma zamanı indirimi kampanyalarının gönülsüzce

5. C. Offe ve H. Wiesenthal, "Two Logics of Collective Action", C. Offe, **Disorganized Capitalism**, der., John Keane, Cambridge 1986 içinde.

ve kötü hazırlanmış olması, eşgüdümsüzlüğü ve nihai olarak etkisiz kalması pek şaşırtıcı değildir.

Bu tür örgütsel kaynakların yokluğunu gidermek üzere, sendikalar, ikisi de istenilen istihdam etkisini elde etmeyi imkânsız kılan iki ödün vermeyi kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bu ödünlerden birincisi çalışma zamanı indirimi ve ilave olarak sürekli nominal haftalık kazançları içeren bir talepler karışımından ibarettir. Bu değişmiş talepler kümesi, sendika üyeleri için sınıf dayanışmasının maliyetlerini en aza indirmek amacıyla tasarlanmış ve anlaşır şekilde öyle dile getirilmişlerdir ki yakın zamanlardaki bir dizi ücret ayarlaması şimdiden reel gelir kayıplarına yol açmıştır. İkinci uzlaşma, sendikaların işverenlerle "siyasal bir mübadeleye" girme yönündeki isteklerini içerir. Bu mübadelede, çalışma saatlerindeki küçük bir indirim karşılığında, sendikalar işverenlere, onları emek konusunda daha tutumlu hareket etmeye muktedir kılan daha esnek çalışma şemalarını yürürlüğe koyma hakkını bahşetmişlerdir. Bu siyasal mübadelenin sonucu, istihdam etkisini hemen hemen sıfıra indirmek olmuştur; çünkü bu mübadele firmaların belli sınırlar içinde istihdam edilen emeğin hacmini, herhangi bir zamanda, talep ve üretim şemalarındaki (örneğin mevsimlik) dalgalanmalara göre ayarlamasına izin vermekte, dolayısıyla toplam emek girdisini de düşürmektedir.[6]

Sendikaların, kendilerini *örgüt* olarak korumak gereksiniminin bilincinde oldukları sürece, istihdam açısından etkili iş zamanı indirimlerini elde etmeye yönelik pek az rasyonel gerekçeleri varsa, sendikaların kurucu üyeleri, yani tek tek işçiler hakkında ne söylenebilir? Kolektif aktörler olarak düşünülen sendikaları için olduğu gibi işçiler için de istihdam-yoğunluklu çalışma zamanı stratejilerini savunma ve desteklemenin usdışı olmasının *bireysel* maliyet ve faydalar açısından bir yığın nedeni bulunmaktadır. Bireysel faydalar -boş zaman, erken emeklilik, geliştirilmiş sıhhi ve fiziksel şartlar- bu stratejilerde hiç bulunmaz demek değildir bu tabii. Ancak bu tür faydaların yanı sıra hesaba katılması gereken maliyetler de vardır.

İşletmelerin daha az saat çalışma düzenlemelerine karşı vereceği tepkiler arasında yer alması muhtemel olan çalışmanın yoğunlaştırılması ve "sıkıştırılması" beklentisi bu türden bir maliyet olarak düşünülür. İkinci türden bir maliyet ise olumsuz gözle, kamusal yarara

6. IG Metal'in haftalık iş zamanı indirimiyle ilgili olarak imzaladığı toplu sözleşmenin özeti için bkz., K. Hinrichs vd., "Working Time Policy as Class-Oriented Strategy: Unions and Shorter Working Hours in Great Britain and West Germany", **European Sociological Review**, No. 1, 1985, s. 211-19.

ulaşılması için bulunulan bireysel bir özveri olarak bakılan, reel ücretlerin düşmesi beklentisidir. Saat ücretlerinin saatlerin azaltılmasıyla aynı oranda artması ve böylece nominal (aylık) kazançların sabit kalması gibi (pek olası görünmeyen) bir durumda bile, gerçekleşebilecek olan nominal ücret artışları -daha az saat çalışma adına yaratılan fırsat maliyetleri- hâlâ bireysel kayıplara yol açıyor olacaktır. Üçüncü türden maliyetler ise, grev sırasında meydana gelen bireysel (ve kolektif) gelir kayıpları ile sendikaların grev fonu ve maddi kaynaklarının kurumasını ve bunun sonucu olarak ileride daha yüksek ücretler adına greve gidebilme kapasitesinin zayıflamasını içerir.

İkinci ve üçüncü maliyet kategorileri, boş zaman tercihi ile ücret artışı tercihi arasında bir çatışma içermektedir. Eğer para ve zaman refah getirilerinin dağıtılmasının alternatif araçları olarak düşünülürse, bu iki aracın belirli özniteliklerinden dolayı, rasyonel bir aktörün genellikle daha çok zamandan ziyade daha çok parayı tercih edeceği açıktır. Bunun bir nedeni, zaman ve paranın birbirlerinin yerine geçebilirliklerindeki dengesiz ilişkidir; eğer çok para varsa, zaman satın alınabilir, oysa zamanın çokluğu kendiliğinden, para ödenilmek zorunda kalınan mal ve hizmetlerin edinilmesi seçeneğini sunmaz.[7] Başka bir neden de boş zamanın kullanım değerinden yararlanmak için, mal ve hizmetlerin edinimi için paraya gerek duyulmasıdır; para olmayınca boş zaman genellikle değersizleşmekte, hatta sıkıntının olumsuz kullanım değeriyle belirginleşmektedir. Para ile zaman arasındaki, ilki lehine olan bir diğer fark da zamanın paradan daha "sabit" olmasından kaynaklanmaktadır. Zaman "tasarruf edilemez." Bugün var olan serbest zaman gelecek hafta "harcanamaz", oysa bugünün kazançları gelecekteki para gelirleriyle birleştirilebilir ve ileriki on yıl içerisinde harcanılabilir.

Zamanın "sabit" karakteri hangi çalışma zamanı indirim formuna öncelik verilmesi gerektiği hakkında ortak bir uzlaşmaya varmakta ortaya çıkan güçlüklerin ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Gece çalışan işçilerin mesailerinden yapılacak, diyelim bir saatlik zaman indirimi, çalışma koşullarını ve hayat kalitelerini büyük ölçüde iyileş-

---

7. Güçlü bir şekilde boş zamanı tercih eden işçiler şu halde muhtemel olarak yine de ücret artışı seçeneğini kabul edeceklerdir; oysa, ücret artışı seçeneğini tercih eden işçiler çalışma zamanı indirimi seçeneğini muhtemel olarak kabul etmeyeceklerdir. Bu nokta, sendikaların gelir taleplerini, daha fazla boş zaman tercihlerinden çok daha kolay bir şekilde biriktirebilecekleri sonucunu pekiştirmektedir. Bkz. L.N. Moses'in bu konudaki öncü yazısı, "Income, Leisure and Wage Pressure" **Economic Journal**, No. 72, 1962, s. 320-34.

tirmeyecektir. Böylece muhtemelen, "asosyal saatlerden" bütünüyle kaçmak için erken emeklilik tasarılarına daha çok öncelik vereceklerdir. Diğerleri, örneğin kadınlar çocuklarına bağımlı olmaları dolayısıyla haftada dört gün uygulamasının lehinde olacaklardır. Bununla birlikte bu iki olasılık arasında bir uzlaşma olması tasarlanamaz. Çünkü iki grup da muhtemelen yıl başına ücretli ekstra 10 gün tatili tercih etmeyeceklerdir, bir başka deyişle bu tatil süresi için önemli bir parasal gelirden vazgeçmeye razı olmayacaklardır -hem de bu üç çözümün de toplam emek arzını tam olarak aynı hacimle indirmesine rağmen.[8]

Nihayet parasal gelirin marjinal faydasını azaltma imkânı dışlanamazken, ilave boş zaman birimlerinin marjinal faydasındaki azalma çok daha erken başlamak durumundadır. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Ne kadar çok boş zamana sahip olunursa, daha fazla zamana duyulan talebin artması gereksinimi o kadar az olacaktır, oysa para söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Dahası zaman konusunda yüzde yüz bir tavan söz konusudur, oysa bütün pratik sebeplerden iş paraya geldiğinde böyle bir tavan yoktur.

Fazla boş zaman birimlerinin göreli olarak düşük kullanım değeri, kentsel yaşama şartları, ev içi etkinlikleri ve "modern" aile hayatı biçimlerinin zamanın kullanılması üzerine getirdiği yapısal sınırlamalarla da ilintilidir. Zamanın "verimli" kullanılışı, işyerinin tekeline girerken, sivil toplum içinde insani ve fiziksel sermaye, mekân, destekleyici kurumsal düzenlemeler ve sivil toplum gelenekleri olmadığı için boş zaman tabiatıyla paranın harcanmasını gerektiren tüketim etkinlikleriyle doldurulması gereken neredeyse boş bir "mekân" olmaya eğilimli olmaktadır. "Zaman parçalarının" zaman sürekliliği içerisindeki yerleri önemli ölçüde öznel değerlerini etkileyebildiğinden, ilave boş zaman birimlerinin faydası, kronolojik seçimdeki özgürlük derecesine bağımlı olmaktadır. Sözgelimi bireylerin ilave serbest zamana, hele bir de (her gün bir saatle haftalık çalışma saatlerinin otuz beşe indirilmesi durumunda olacağı gibi) ufak dilimler halinde elde

8. Çalışma zamanı indiriminin nesnel olarak eşit hacimlerinin öznel değerlerindeki farklarla ilgili olarak Amerika'da yapılan araştırmanın sonuçları için, bkz. F. Best. **Exchanging Earnings for Leisure. Findings of an Exploratory National Survey on Work Time Preferences,** Özel Araştırma Monograf No. 79, ABD Çalışma Bakanlığı, İstihdam ve Eğitim Dairesi, Araştırma-Geliştirme Bürosu Washington DC 1980. Hollanda sonuçları için bkz, T. Goedhart, "De keuze tussen inkomen en vrije tijd", **Sociale Maandstatistiek**, c. 25, No. 2, 1977, s.108-117 ve H.H.B. Limberger, "Arbeitstijdverkorting en de bouwvakarbeider", **Bouw/ Werk 33. De bouw in feiten, cijfers en analyses**, no.8, 1983, s. 301-303.

edildiğinde, ne değer verecekleri kesinlikle açık değildir.

Çalışma zamanının indirilmesiyle mevcut kritik istihdam durumunu hafifletmeye çalışan sendikaların karşılaştıkları bu güçlükler (potansiyel) işveren direnişiyle de pekiştirilmektedir. İş zamanı politikalarının etkililiği, işveren birliklerinin, sendikaların stratejilerinin verimliliği azalttığıyla ilgili iddia ve propagandalarına sağlam cevaplar verebilme konusunda sendikaların sahip olduğu kapasite kadar, işverenlerin büyük tavizler vermeye gönüllü olmalarına da bağlıdır. İşverenler çeşitli rasyonel nedenler dolayısıyla büyük tavizler vermek istemezler. Bütün OECD ülkelerinde aynı zamanda benzer düzenlemeler geliştirilmedikçe -ki geliştirilmeleri oldukça zordur- çalışma zamanı indirimlerinin rekabet şansının kaybolmasına (ve işsizlik oranının muhtemelen artmasına) yol açacağından korkmaktadırlar. İşverenler ve işveren birlikleri, iş zamanındaki indirimlerin kapitalist bir sivil toplumda emek piyasasının bir "alıcılar piyasası olması"ndan -hele yüksek işsizlik koşullarında bu daha da doğrudur- kaynaklanan sosyopolitik ve ekonomik güçlerini azaltacak olması nedeniyle de bunlara direnç gösterirler. Bunun sonucu olarak işverenler çalışma zamanı indirimi stratejisinin muhtemel verimlilik düşürücü etkilerini ve bunun *bireysel* çalışanlara getirdiği maliyeti gayet ustaca dramatize ederler.

C. GERİYE KALAN SEÇENEKLER VE ORTAYA ÇIKAN FIRSATLAR

Sendikalar, tek tek işçiler, işveren örgütleri ve tek tek işverenlerle ilgili bütün bu gözlemler, refah devletinin "sistemsel gerekllikleri", bireysel tercihler ve kolektif stratejiler arasında bir rasyonalite boşluğu olduğunu ve çalışma zamanı indirimlerinin muhtemelen kapitalist demokrasilerin endüstriyel ilişkileri bağlamında başarısız olacağını göstermektedir. Dolayısıyla refah devletinin ve emek pazarının mevcut bunalımı için bütüncül bir çözüm üretebilecek kurumsal tasarıları ele almak zorunludur.

Ortak olarak "refah devletinin bunalımı" şeklinde betimlenen şeyin birçok boyutu refah devletinin kurumları düzeyinde ortaya çıkmaz. Bunlar daha çok kapitalist toplumların çekirdek kurumu olan ücretli emek düzeyinde ortaya çıkan bir bunalımı yansıtmaktadırlar. Ücretli emek; gelir ve geçim kaynaklarının işçilere dağıtıldığı kanaldır. Bu kurumsal alan içerisinde ileri kapitalist toplumların ekonomik olarak aktif nüfusunun %70 ile 92 arasında bir kesimi ücretli ça-

lışmak ve bu çalışma türüyle ne olursa olsun toplumsal bir itibar kazanmak zorunda kalmaktadır. Nüfusun bu ezici çoğunluğu için dolaylı ya da dolaysız olarak (hane halkı ve "bakılması gereken kişiler" aracılığıyla) çalışma ve yaşama şartlarını belirleyen şeyler iş sözleşmesi ve emek pazarıdır.

Bu nedenle refah devletinin bunalım semptomları devlet düzeyinde yeterli bir şekilde analiz edilemez, bunun yerine, bunalım sivil toplumun çekirdek düzenlemeleri içerisindeki işlevsizliklerden türeyen bir şey olarak ele alınmalıdır. Refah devleti pek gerçekçi savlamayacak bir tavırla, sivil toplum içerisinde birçok yetişkin erkeğin çoğunlukla istihdam edildiğini ve hane halkının maddi ve kültürel yeniden üretimin ana aracı olduğunu varsaymaktadır. Bu yaygın görüşe göre, sivil toplum keskin bir şekilde bölünmüş, ancak birbirlerini tamamlayan istihdam ve tüketim, çalışma yeri ve hane, kadın ve erkek alanlarına ayrılmıştır. Bu hâkim sivil toplum anlayışı şimdilerde iki nedenle eleştirilmektedir: İlk neden, sivil toplumun iki bileşeni olan emek pazarı ve ailenin kendilerine tahsis edilen işlevleri yerine getirmeyi açık olarak başaramamalarıdır. İkinci ve daha temel neden, yürürlükteki sivil toplum görüşünün, bu iki işlevsel olarak farklılaşmış alanlar *arasındaki* komünal, ortak ve kamusal mekânların ve işlevlerin görmezlikten gelmesinden dolayı, analitik olarak zayıf ve normatif olarak da hatalı olmasıdır.

Bu iki noktadan birincisi üzerinde yoğunlaşırsak, emek pazarının çalışmak ve yaşamak için başka seçenekleri olmadığından kendisine bağımlı olan herkesi özümseme kapasitesinin azalmakta olduğu açıktır. Bunun nedenleri bu denemenin ilk bölümünde belirtilmiştir. Burada istihdam edilmeye *ihtiyaç* duyanlar ile istihdam *edilenler* arasındaki rakamsal farkın 1930'ların başlarındaki ekonomik bunalım sırasında olduğu gibi ekonominin toplam çıktısındaki bir azalmadan kaynaklanmadığını belirtmek gerekir. Bu fark öncelikle verimliliğin değişme oranları ile çıktı arasındaki ayrışmadan ileri gelmektedir.

Bu ayrışma ille de durağan büyüme oranlarıyla birleşen hızlı verimlilik artışları biçimini almaz. Bu ayrışma negatif büyüme oranlarıyla birleşmiş durağan verimlilik düzeyleri ya da bu iki nihai imkân arasındaki herhangi bir kombinasyon biçimini de alabilir. Güçlü verimlilik artışlarına yönelik eğilimlerin olduğunu (ki bunu ölçmek güç olacaktır) iddia etmemekle birlikte, modern zamanlarda ilk defa olmak üzere bir üretim bunalımı olmaksızın bir istihdam bunalımını, çıktı bunalımı olmaksızın girdi bunalımını yaşadığımız gibi daha ihtiyatlı bir iddiada bulunmaktayız. İleri kapitalist toplumlar,

GSMH'ları bağlamında global olarak zengin kalmakla birlikte, nüfuslarının önemli bir kısmı kendilerini yoksulluk eşiğinde ya da altında bulmaktadır. Çünkü bunların emek gücü kullanılmadığı gibi hak ettikleri karşılığı da alamaz. Bu da mevcut durumun tarihsel olarak benzersiz boyutudur.

Kuşkusuz olasılıklar, riskler, süreksizlikler ve tesadüfler, dinamikleri emek pazarı da dahil olmak üzere pazarların mantığı tarafından yönlendirilen bir sosyoekonomik sistemin daimi belirtileridir. 19. yüzyılın başından beri Batı Avrupa toplumları emek pazarının yarattığı riskleri denetlemek ve bu risklerin bireylerde yaratabileceği etkileri en aza indirmek için tasarlanmış sayısız düzenleme geliştirmişlerdir. Eğitim politikaları işgücünün istihdam şanslarını kolaylaştırmak üzere tasarlanmış ve genişletilmiştir. Keynesçi ekonomik politikalar, ekonominin emek arzını verimli bir şekilde massetme kapasitesini korumak ve çoğaltmak üzere kullanılmıştır. Gençlik, ihtiyarlık, işsizlik, sağlık bozukluğu ve yetersizlik gibi nedenlerden dolayı etkin emek gücüne katılamayanlar için, sosyal güvenlik mekanizmaları ve transfer ücretleri, bunları siyasal ya da siyasal olmayan çatışmalara katılmaktan alıkoymak kadar yoksulluktan da korumak üzere geliştirilmiştir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonraki uzun bir dönem için, Keynesçi refah devleti tarafından güvence altına alınan "karma ekonomi", topluma genelde pazardan, özelde de emek pazarından türetilen ekonomik yeterlilikteki açık kazançlardan yararlanma imkânı veren; aynı zamanda toplumu düzenlenmemiş bir pazar sisteminin zorunlu olarak getireceği riskler, dışsallıklar ve adaletsizliklere karşı da koruyan ideal düzenleme olarak gözüküyordu.[9] Mevcut gelişmeler bu düzenlemenin, sadece sürekli, pozitif toplamlı ekonomik bir oyuna izin veren tarihsel olarak biricik bir ekonomik büyüme durumu altında *birlikte var olabilen* iki öğeden (pazar dinamiği ve devlet düzenlemesi; mülkiyet hakları ve yurttaşlık hakları) oluştuğunu göstermektedir. Ancak bu öğeler gerçekte hiçbir zaman "karma ekonomi" teorisyenleri tarafından iddia edildiği gibi "karışmış" değillerdir, çünkü esas olarak bu iki öğe arasında güvenilir bir bireşimi sağlamanın formülü yoktur.

Bu nokta Yeni Sağ ve Yeni Sol'un refah devleti konusundaki eleştirilerinin bir ortak paydasıdır. Yeterli ampirik kanıtları olan Yeni Sağ, ekonomi politiğin refah devleti bileşeninin hem yatırıma hem de

9. Bkz. C. Offe, **Contradictions of Welfare State,** der. John Keane, Londra 1984.

işe yönelik güdüleri azaltarak pazarın güvenilirliğini öldürdüğünden şikâyet etmektedir. Yeni Sağ'a göre, refah devleti en sonunda hem refah devletini hem de ekonomiyi tahrip etmek zorunda olan ve, giderek büyüyen bir çığ halini alan, yeni talepler üretmiştir. Yeni Sol'un refah devleti eleştirisi tam buna karşılık gelir. Eşit derecede güçlü destekleyici kanıtlarla Yeni Sol, kapitalist toplumlarda bu iki ilkenin hiçbir zaman istikrarlı ve organik bir biçimde yan yana bulunmadığını ileri sürmektedir. Kapitalist ekonominin daimi ekonomik ve istihdam krizlerinin refah devletinin görünüşte sağlam olan telafi mekanizmasını her zaman tahrip ettiğini, böylece de buna en çok ihtiyaç duyulduğu anda da işlevlerini yerine getirmesini önlediğini ısrarla vurgulamaktadır. Bu görüşe göre refah devleti tarafından sermayenin toplumsal gücüne konulan sınırlar, ekonomik ve istihdam bunalımlarının siyasal çalkantılarına direnmek için yeterli değildir.

Bu iddianın en güçlü ampirik desteklerinden bir tanesi, refah devletinin telafi mekanizmalarının (sosyal güvenlik harcamaları ve transfer ödemeleri) ne emek pazarı dinamiğinden kaynaklandığı ne de emek pazarının kötü işlemesine duyarsız kaldığı olgusudur. Refah devleti göreli olarak küçük işgücü bölümlerini etkileyen görece kısa istihdam bunalımı dönemlerine tahammül edebilir. Zaman ve kapsam olarak sınırlı bu tür gerilemelerin ötesinde, refah devletinin telafi edici gücü yok olmakta; bireylerin yasal olarak hak kazandıkları "sosyal ücret" fonu için eldeki kaynaklar azalmaktadır. Bu bozulma zorunlu olarak, refah devletinin özellikle zayıf bir şekilde örgütlenmiş ve dolayısıyla kolektif bir çatışmaya[10] girme olasılığı düşük gruplara yönelik yasal yükümlülüklerinin ve bahşettiği şeylerin daralmasına ve yeniden tanımlanmasına yol açmaktadır.

Refah devletinin pazar-belirlenimli emek pazarıyla arasındaki bu işlevsel bağımlılık ilişkisi, mevcut refah devleti bunalımını anlamak için kilit önem taşıyorsa, bundan bu bunalımın yalnızca refah devletinin "dışında" çözülebileceği çıkmaktadır: Bir başka deyişle refah devletinin bağımlı olduğu toplumsal kurumlar düzeyinde. Ücret-emek ilişkisini mevcut bunalımın temel belirleyicisi olarak gören bu perspektif, bu bunalımın üstesinden gelebilecek uyumlu, etkili ve gerçekçi bir formülasyona yol açabilir. Tabiatıyla bu, emek pazarını ortadan kaldırma ve onun yerine ya kendi kendini istihdam eden küçük üreticilerden oluşan ilkel bir ekonomi ya da bütün toplumu de-

10. R. G. Heinze, K. Hinrichs ve T. Olk, "The Institutional Crisis of a Welfare State. The Case of Germany", E. Øen, der., **Comparing Welfare States and Their Future**, Aldershot 1986 içinde, s. 64-79.

vasa bir fabrikaya dönüştürecek bir devlet yönetimli ekonomi geçirme tasarılarını geçersizleştirecektir.

Bize göre daha ufak, daha gerçekçi ve normatif olarak daha çekici seçenekler vardır. Bu seçenekler (a) emek pazarında kolektif aktörlerin işlev ve davranışlarını, (b) tek tek işçilerin seçenek ve haklarını, (c) emek pazarının dışındaki etkinlik alanları ve formlarını ve (d) gelir dağılımı mekanizmalarını hesaba katmaktadırlar. Bu seçeneklerin ortak paydası, insanın emek gücünü sadece (sosyalist tasarımın geleneksel hedefi bu olmuştur) emek pazarının *işlemesinden* türeyen eşitsiz güç ilişkilerinden değil, aynı zamanda zengin ve yüksek derecede verimli olan toplumdaki emek pazarının *kötü işlemesinin* olumsuz etkilerinden de kurtarma amacıdır.

Bu amaç pratikte ne kadar gerçekleştirilebilir? Yukarıda sendikaların, sistemsel rasyonalite ile bireysel aktörlerin rasyonalite düzeylerini uzlaştırmaktan aciz olduğunu iddia etmiştik. Sendikaların merkezi ilgisi ücretler ve parasal gelirin dağılımı oldukça ve genel ekonomik büyüme eğilimleri dağılım için yeterli bir artık ürettikçe, bu zayıflık göreli olarak önemsizdir. Bununla birlikte düşük ya da sıfır büyüme oranı yürürlükte kaldıkça ve sendikaların esas ilgisi "nitel" talepler ve istihdam sorunlarına yönelme eğilimi gösterdikçe tek tek sendika üyelerini, özellikle ortada gelişmiş sınıf politikası gelenekleri de olmayınca, kolektif çıkarlarının gerektirdiği şeyleri yapmaya motive etmek çok daha zor olmaktadır. Bu şartlar altında, sendikaların verdiği tipik karşılık, hem işçi sınıfının bir bütün olarak kolektif çıkarlarını, hem de sendika içindeki grupların savaşmaya değer çekici bir talepler/paketinde kolaylıkla toplanamayan özgül talep ve çıkarlarını görmezlikten gelmek olmaktadır.

Eğer durum buysa, o zaman refah devleti/istihdam bunalımını çözmek için iki yeni tür teklif gerekli olmaktadır. Birincisi yerel ve özgül çıkarları değerlendirmek ve endüstrinin, bölgelerin, firmaların ya da belirli işçi gruplarının arasında çıkabilecek özel fırsatları kullanmak için endüstriyel ilişkiler mekanizmasının ademi merkezileştirilmesine büyük ihtiyaç duyulmaktadır. İkincisi, tıpkı çalışma zamanı konusunda olduğu gibi sendikaların kapsayıcılığının ve sendika stratejilerinin eksikliğini gidermek için çeşitli yasalar çıkarılması ve devlet yönetimli programlar zorunludur.

Birçok işçinin çalışma zamanı indirimiyle ilgili ve hatta bu tür indirimler karşılığında bazı ücret fedakârlıkları yapmaya gönüllü olmasına rağmen, hem çalışmanın özel zaman örüntülerinin hem de tek

tek işçilerin özel boş zaman ihtiyaçlarının (ki bu da özel hane durumlarından ve çalışma dışındaki toplumsal hayatın diğer boyutlarından kaynaklanmaktadır) her bir işçinin çıkarlarına hizmet edebilecek tek bir formüle izin vermeyecek şekilde dağılım gösterdiğini ve farklılaştığını iddia etmiştik. Eğer artık geleneksel toplu sözleşme düzenlemelerinin bireysel ihtiyaçlarını tatmin edebileceği "model" bir işçi[11] yoksa, gerekli olan, bireysel gelir ve zamansal ihtiyaçlarına göre, *sürdürülen işten "geçici ayrılmaların" seçimi konusundaki bireysel hakların yasal olarak garanti altına alınmasıdır.*[12]

Yanlış anlamalardan kaçınmak için, bu teklifin esas olarak çalışma saatleri standartları üzerindeki kolektif anlaşmalara son verecek daha "esnek" çalışma saatleri getiren tasarılardan farklı olduğunu vurgulamak önemlidir. Bu tür bir "karşı düzenleme"nin sorunu, işverenlerin gücünde anlamlı kayıpları davet etmesidir. Standartlaştırılmış çalışma saatleri düzenlemeleri, geleneksel olarak işçiler için son derece önemli dört işlevi yerine getirmektedir:

(a) İşçiler arasındaki zararlı rekabeti sınırlama.
(b) Mübadele ilişkilerinde sermayeye karşı daha çok kazanım elde etmek için bir "çark" hizmeti görme.
(c) "Tam gelir" taleplerini garantiye alma; yani işverenlerin, standartların altında çalışma zamanı, dolayısıyla da geçim düzeyinin altındaki gelir şemalarını uygulamalarını engelleme.
(d) İşçiler için boş zamanların düzenliliğinin ve önceden bilinebilirliğinin garanti altına alınması.[13]

Açıkçası standart çalışma saatlerinin ilgası bu koruyucu işlevleri

11. H. Thierry, "Arbeidstijdverkorting: modaal of in modaliteiten", **Beleid an Maatschappij**, c. 8, no. 2, s. 76-88.
12. Bu tür bireysel yasal bir yükümlülük, işverenlerin, işçilerin "seçeneklerini" kendilerinin piyasa güçlerine "esnek olarak" uyum gösterme çabalarına uydurmak için ellerindeki teşvik ve cezalandırma güçlerini kullanmaları imkânını dışlamaz. Bununla birlikte, bu gücün kullanılması, çalışma konseyleri gibi kolektif ve temsili kuruluşlardan ziyade tek tek işçilere uygulandığında daha az etkili görükmektedir. Bkz. K. Hinrichs ve H. Wiesenthal, "Thesen zur Problematik nichstandartdisierter Arbeitszeiten". **Sozialer Fortschrift**. no. 34., 1984, s. 285-7 ve H. Wiesenthal, "Themenraub und falsche Allgemeinheiten", T. Schmid, der., **Das Ende der starren Zeit. Vorschläge zur flexiblen Arbeitszeit**, Berlin 1985, s. 90-114.
13. Ayrıntılar için bkz. U. Engfer vd., "Arbeitszeitflexibilisierung und gewerkschaftliche Interessenvertretung- Regelungsprobleme und Risiken individualisierter Arbeitszeiten", **WSI-Mitteilungen**, no. 36, 1983, s. 585-95.

ortadan kaldıracak ve böylece işçilerin varsayımsal "seçim özgürlüğünü" kurgusal ve lafzi kılacaktır. Çalışma zamanı düzenlemelerine bağlı olarak "garanti altına alınmış bireysel bir seçenek" önerirken, bu koruyucu işlevlerin etkili yasal yükümlülükler olarak kalması gerektiğini de varsaymış oluyoruz.

Belirli dönemler için daha az çalışma ya da hiç çalışmama konusundaki "garanti altına alınmış bireysel seçenek" kavramı bireylerin daha fazla saatler çalışma kararının veya işverenlerin daha fazla zaman talep etme hakkının "tersine çevrilmiş" bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Kavram, standart çalışma zamanı işlemleriyle karşılaştırıldığında iki açık avantaja sahiptir. Birincisi; iradi işsizliğin ve dolayısıyla işverenlerin ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli ilave istihdamın miktarı muhtemelen herhangi bir tasarlanabilir ve gerçekçi çalışma zamanı indirim şemasından çok daha yüksek olacaktır. İkincisi; istihdam edilen işten geçici uzaklaştırmaların total hacmi, hem bu garanti edilen seçeneklerin işçiler tarafından gerçekleştirilen fiili kullanımına hem de bir bütün olarak emek gücünün değişen istihdam ihtiyaçlarına karşılık olarak düzgün bir şekilde ayarlanabilir.

İşçilerin işten ayrıldıkları toplam zaman hacmi büyük ölçüde üç etmene bağlı olacaktır: İşçilerin ekstra serbest zamanı ne şekillerde kullandıkları, formel istihdamın *dışında* "işten" (ya da kayda değer diğer toplumsal etkinliklerden) kazandıkları itibar ve statü ve nihayet işten çekilerek vazgeçmek zorunda kalacakları gelir ve gelecekteki toplumsal kazançların derecesi. Endüstrileşmiş ve kentleşmiş sivil toplumlardaki "modern" yaşama şartlarının boş zamanın değerini düşürmeye eğilimli olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte boş zamanın göreli değeri, (faydalılığındaki marjinal düşüşler de dahil) veri olarak kabul edilmesi gereken bir şey değildir. Kurumsal tasarılar ve siyasal müdahaleyle değiştirilebilir. Sözgelimi ücretli çalışmanın etkililiği ve "yararlılığı"nın çoğunlukla denge ekonomilerine bağlı olduğu ve aynı şeyin istihdam dışında gerçekleştirilen çalışma için de doğru olduğu bilinmektedir. İstihdam dışındaki çalışmanın temel birimi fiziksel ve insani sermayesi sınırlı olan hanelerde kaldıkça, istihdamsız ve parasız çalışmanın verimliliği kesinlikle istihdamlı çalışmanın verimliliğinin altında kalacaktır. Ancak kooperatifler, kulüpler, özel kuruluşlar ve sivil toplumun gönüllü şebekeler, istihdam dışındaki çalışmanın hem verimlilik hem de ürettiği hizmetler ve malların niteliği bakımından geliştirilebileceğini çarpıcı bir biçimde göstermektedir. Bu da "istihdamsız çalışma"nın fiziksel ve örgütsel altyapılarını geliştirerek ve onlara para yardımı yaparak kısmi olarak çalış-

mayı istihdamdan "ayıran" ve dolayısıyla bireylerin geçici olarak ücretli çalışmadan ayrılma yetilerini azamiye çıkaran siyasal bir strateji ihtiyacını göstermektedir.

Bu çalışmayı istihdamdan kısmen ayırma teklifinin mantıksal tamamlayıcısı gelir ve istihdamın kısmi ayrışması olacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, refah devleti böyle bir kopuşun gerçekliğini değil görüntüsünü yaratmaktadır. Bu da (a) alıcıların (işsiz ya da yaşlı emekliler gibi) gelir taleplerinin özellikle daha önceki istihdam durumlarına ve/veya yeniden istihdama girmeye gönüllü olmalarına bağımlı kalmasından, (b) bu tür taleplerin finanse edildiği fonların doğrudan birçok ülkede sosyal güvenlik vergisi gibi mekanizmalar yoluyla kazanılan gelirlerin hacmine bağlı olmasından ileri gelmektedir. Eğer bireylerin gelir ihtiyaçları genel vergilendirme yoluyla finanse edilen bir yurttaşın gelir elde etme hakkı biçiminde karşılanacaksa, bu iki bağın da koparılması gerekmektedir. Bu yeni gelir dağıtımı biçimi, gelir ihtiyaçlarının (a) emek pazarınca bütünüyle tatmin edilememesi, (b) yerine parasal olmayan kullanım değerleri üreten yeni-istihdam dışı çalışma formlarının bütünüyle geçememesi olgusuyla haklılaştırılabilir.

Yeni Sağ'ın negatif gelir vergisi tekliflerinin aksine, bir yurttaşın temel bir gelir elde etme hakkının amacı halkı istihdama zorlamak olmayacaktır, dahası halka formel istihdamın dışında geçinmenin ve dolayısıyla emek pazarının dayatmalarından kaçmanın yeterli araçlarını sunmayı amaçlayacaktır. Başka bir deyişle, sadece gelir yoksulluğunu engellemekle kalmayıp, iradi olarak emek pazarına katılmamanın gerçekleşebilir ve kamusal olarak kabul gören bir seçenek olduğu şartları da yaratacaktır. Bunun hayata geçirilmesi, sivil toplum içerisinde bireyleri hem özel hanenin hem de emek pazarının buyruklarından kaçmaya muktedir kılacak ortak etkinlik biçimlerinin dirilmesine de yol açabilir.

Bu istihdam ve gelirin birbirinden ayrılması teklifinin hemen uygulamaya koyulamayacağı açıktır. Diğer sosyal güvenlik parametreleriyle eşgüdümlendirilmesi ve bunlara uyum sağlaması gerekecektir.[14] Bu tedrici yaklaşımdaki bazı ilk adımlar, standart çalışma saatlerinden ayrıldıklarında işçiler tarafından karşılanan emeklilik kârları kayıplarının azaltılmasını içerebilir. Emek pazarının dışındaki toplumsal olarak yararlı etkinliklerde harcanan zamanı parayla değerlendirmek -sözgelimi toplumsal hizmetler sunacak gönüllü kuruluşla-

14. Wetenschappelijke Raad vor het Regeringsbeleid: **Verniewingen in het arbeidsbestel**, Lahey 1981, s. 251.

ra katılmak-; değeri bütün çalışanların ortalama gelirine göre hesaplanılan bağışlar yoluyla çocuk izinlerini desteklemek; belirli bir yaştan sonra çalışma saatleri indirilen bireylerin kazançlarını tamamlayarak tedrici emekliliği desteklemek de bu adımlardandır.

Bu tür yenilikler uygulamaya hazır, garanti altına alınmış bir asgari ücret şeması gibi bir programa ulaşamazlar. Ancak daha adil çalışma zamanı düzenlemeleri, geliştirilmiş gelir güvenliği mekanizmaları ve emek pazarının içinde ve dışındaki etkinliklere daha yaygın erişimlerin *mümkün* bireşimleri konusunda bir fikir vermektedirler. İş (çalışma) ve istihdamı birbirinden ayırmaya ve gelir ve istihdam arasındaki bağlantıları koparmaya yönelik girişimlerin emek pazarını bütünüyle ortadan kaldırmayacağı aşikârdır. Bunların amaçları daha sınırlı ve daha gerçekçi olacaktır: Aşırı genişletilmiş emek pazarı alanını, gerçekte işler tutmaya muktedir olduğu işlevlerine indirgeyerek hem acı çeken işsizleri hem de bir hayli yüklü olan refah devletini kurtarmak.

Çeviren: Ahmet Çiğdem

IX. TOPLUMSAL HAREKETLER VE GÜNLÜK HAYATIN DEMOKRATİKLEŞMESİ

Alberto Melucci

A. TİYATRO OLARAK ÇATIŞMA: KARAKTERLERDEN GÖSTERGELERE

Hem ilerici, hem de muhafazakâr toplumsal düşünce geleneğinde, çatışma ve çatışmanın siyasal temsiline, çoğu kez, tiyatro imgesi aracılığıyla bakılmıştır. Ortada, karakterlerin rol yaptıkları bir sahne vardır; karakterler, genellikle yazarın bakış açısına göre tanımlanmış bir mutlu sonun öngörüldüğü bir metni izlerler. Bunlara ek olarak, oyunun baş karakterlerinden -kahramandan veya kötü adamdan- birine ya da diğerine arka çıkmak durumunda olan izleyici bir kamuoyu vardır, çünkü kamuoyunun seçimi, toplumun uygarlığa doğru ilerleme veya yozlaşıp barbarlaşma biçimindeki kaderini belirlemektedir. Bu imge, büyük ölçüde bir karikatür niteliği taşıyabilir,

ancak toplumsal çatışmalara ilişkin mevcut bakış açısı, hâlâ, büyük ölçüde kolektif eylemin bu geleneksel temsiline bağlı kalmaktadır. Böyle bir kolektif eylem, oyundaki rollerine göre tanımlanan karakterlerin oynadığı (ve aydınların da metin yazarı, suflör veya hatta yönetmen rolünü üstlendiği) bir tiyatro sahnesinde gerçekleşen bir olay olarak algılanmaktadır.

Bu yazıda ileri sürmek istediğim sav, toplumsal hareketlerin karakterler biçiminde, sonucu bilinebilir nitelikte olan bir *piyes* içinde yer alan, bir öz ve bir amaç ile donatılmış özneler olarak temsil edilemeyeceğidir. Geleneksel kolektif eylem imgesinin tükenişinin nedenleri esas olarak tarihseldir. Toplumsal hareketlerin -ve daha genel olarak kolektif sınıf aktörlerinin- kuramsal çözümleme konusu haline gelmesine yol açan çatışmalar, tarihsel olarak, toplumsal çatışmanın, yurttaşlığı hedefleyen mücadelelerle bağlı olduğu toplumsal eylem biçimleriyle ilişkilidir. Sanayi kapitalizmi evresinde, işçi sınıfı eylemleri, bir yanda üretim sisteminin içinde yer alan sınıf ilişkilerini, diğer yanda da devlet iktidarını elde etme ve siyasal hakların genişletilmesi talebini ilgilendiren, iç içe geçmiş bir dizi mücadeleyi kapsamıştır (ayrıca, işçi sınıfı eyleminin gözlemlenmesi, kolektif eylemin çözümlenmesine ilişkin kuram ve yöntemlerin inşasına da yol açmıştır). Sanayi toplumundaki sınıf çatışması, böylelikle, ayrılmaz bir biçimde, ulusal sorunla ve haklar alanı söz konusu olduğunda ise, daha önceden dışlanmış bulunan toplumsal grupların bu alana dahil edilmeleri gibi bir hedef ile bağlantılı olmuştur.

Eski kolektif eylem biçimleri, sözgelimi sanayi toplumundaki işçi sınıfı eylemleri, karakterler olarak; mukadder bir sona doğru ilerleyen "nesnel" varlıklar olarak görülmüştür. Bu geleneksel model geçerli gibi görünüyordu; çünkü kolektif aktörlerin *tarihsel* doğası, aynı anda hem toplumsal hem de siyasal olan eylem biçimleri aracılığıyla ortaya konuluyordu. Sanayi kapitalizmine özgü koşulların ürünü olan bu kolektif eylem modelinin artık tükendiğini düşünmekteyim. Böyle düşünmemin nedeni, yurttaşlık mücadelesinin bittiğine ya da artık demokratikleştirilecek herhangi bir toplumsal yaşam alanı kalmadığına inanmam değil. Bunun nedeni, daha çok, kolektif çatışmaların toplumsal ve siyasal boyutlarının değişmiş olmasıdır. Verili bir sistemi oluşturan toplumsal ilişkilerle ve yurttaşlığın genişletilmesini; yani dışlanmış ve ayrıcalıktan yoksun bulunan grupların haklar alanına ve siyasal oyunun kuralları içine dahil edilmelerini amaçlayan mücadelelerle ilgili olan toplumsal ça-

tışmalar, birbirlerinden ayrılmışlardır ve oldukça farklı aktörleri ve eylem biçimlerini içermektedirler.[1]

Ayrıca, toplumsal hareketleri karakterler olarak görmenin sona erdiğinden söz etmenin kuramsal nedenleri de bulunmaktadır. Bu nedenler daha çok sosyolojik çözümlemenin kaygılarıyla bağlantılıdır. Son zamanlarda yaygınlık kazanan toplumsal hareketleri, yekvücut olmuş varlıklar -belirli hedeflere doğru ilerleyen türdeş özneler- olarak değerlendirme tavrı, yukarıda sözünü ettiğim mitolojiden etkilenmiş olmakla birlikte, hiçbir analitik temele sahip bulunmamaktadır. Veri kabul edilen şey -yani, kolektif aktörün varlığı- aslında, büyük ölçüde farklılaşmış toplumsal süreçlerin, eylem yönelimlerinin, yapı ve güdülenme öğelerinin ürünüdür. Toplumsal hareketlerin çözümlenmesinde karşı karşıya gelinmesi gereken sorun, o halde, esas olarak, bu farklı öğelerin nasıl sentezlendiği, bir toplumsal aktörün nasıl oluşturulduğu ve kendi varlığını ampirik bir birim olarak nasıl sürdürdüğüdür. Birçok çözümleme, aktörün var olduğuna ilişkin örtük bir ontolojik varsayımla işe başlamaktadır. Bir diğer deyişle, bir "işçi hareketi"nin, bir "kadın hareketi"nin, bir "gençlik hareketi"nin, bir "çevreci hareket"in, vb. var olduğuna ilişkin bir varsayımla işe başlanmaktadır. Bununla birlikte, analitik bir açıdan bakıldığında sorun, tam da, gözlenebilen ve bir "hareket" diye adlandırılan o ampirik birimin nasıl oluşturulduğunu açıklamaktır.

Dolayısıyla, kuramsal açıdan bakıldığında bile, hareketin bir karakter olarak düşünülmesi yerinde değildir ve bu görüş, kendisini harekete geçiren ve hedefler gösteren bir ruha sahip olan bir aktör olduğu biçimindeki metafizik, özcü anlayışla birlikte çözülüp yok olmaktadır. Sosyolojik düşüncenin ve araştırmaların gelişmesi, kolektif aktörlerin, hepsi de ortak eylemi olanaklı kılan dayanışma, paylaşılmış kültür ve örgütsel bağların oluşumunu kolaylaştıran veya en-

1. Bu, toplumsal ve siyasal eylem biçimlerinin hiçbir zaman ampirik olarak birleşmedikleri anlamına gelmez. Aksine, feminist mücadeleler, bazı hareketlerin (**kadın** hareketinin) dışlanmış bir toplumsal kategorinin bu dışlanmışlığına son verilmesi ve haklarının tanınması talebini (**özgürleşme** mücadelesini), sistemin başat mantığına karşı çıkan bir farklılığın (kadının farklılığının) olumlanmasıyla birleştirebildiğini gösteren tipik bir örnektir. Toplumsal ve siyasal taleplerin birlikte örülmesinin bir diğer örneği, daha ileri Batılı toplumlarda yeniden ortaya çıkmış olan etnik-ulusal hareketler arasında açıkça görülebilir. Bu hareketler, ulusal sorunla ilgilenme mirasını karmaşık toplumların gelişiminin ortaya çıkardığı yeni kimlik sorunlarıyla birleştirmektedirler; bkz. A. Melucci ve M. Diani, **Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in Occidente**, Torino 1983.

gelleyen karmaşık süreçlerin ürünü olarak görülmesine yol açmıştır. Bir diğer deyişle, kolektif eylem bir toplumsal ürün, bir toplumsal ilişkiler kümesi olarak görülmüştür, bir ilk veri veya verili bir metafizik kendilik olarak değil. [2]

Bu düşüncelerin ışığı altında, kolektif aktörlerin günümüzdeki ampirik dönüşümünü anlamak kolaylaşmaktadır. Bu aktörlerden hâlâ büyük ölçüde geleneksel bir çözümleme çerçevesi içindelermişcesine söz etmeyi sürdürsek bile ampirik gözlemler, (herkes öyle dediği için ya da alışkanlıktan ya da başka alternatif olmadığı için) kendilerini "hareket" olarak tanımlayan ve böyle tanımlanmaya devam edilen eylem biçimleri içinde bir araya gelen öğelerin çoğulluğunu göstermektedir... "Hareket" teriminin aşırı biçimde kullanılması, semantik uygunsuzluğunu ve kırılganlığını, kolektif eylemin *toplumsal* doğasını açıklarken açığa çıkarmaktadır. Hareket teriminin bu aşırı kullanımı, aynı zamanda, bu terimin (ilerleme, devrim ve sınıflar gibi) diğer birçok terimle birlikte, ait olduğu on dokuzuncu yüzyıl sanayi toplumunun kuramsal ve dilsel evreni hakkında kuşku uyandırmaktadır. Çağdaş çatışmalar hakkında konuşurken sürekli olarak kullanılan terimlerin uygunsuzluğu, marjinal bir mesele değildir: Bu uygunsuzluk, kuramsal -ve sadece semantik bir nitelik taşımaktan ibaret olmayan- evrenlerimizin tükenmiş olduğunun bir göstergesidir.

Benim gönderme yaptığım modern olgular (özellikle de kadın "hareketi", çevreci "*hareketler*", kolektif gençlik eylemlerinin biçimleri ve barış yanlısı seferberlikler) esas olarak yurttaşlıkla ilgili değillerdir. Bu, bu temanın ortadan kaybolduğu demek değildir. Örneğin, kadınların kolektif eyleminde, haklar sorunu, eşitsizlik ve dışlanmışlık, seferberlik sürecinin büyük bir bölümünü meydana getirmektedir. Ancak, diğer çağdaş kolektif aktörlerle birlikte

2. "Hareketler"e ilişkin kuramlara yapılan sosyolojik katkılar, özellikle de Avrupalı yaklaşımlar ile 1970'lerin kaynak seferberliği kuramı, A. Melucci, "An End to Social Movements?", **Social Science Information**, No. 23, 1984, s. 819-835'te tartışılmıştır. Kaynak seferberliği kuramı, J.C. Jenkins, "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements", **Annual Review of Sociology**, No. 9, 1983, s. 527-53; B. Klandermans, "Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansion of Resource Mobilization Theory", **American Sociological Reciew**, no. 49, 1984, s. 583-600 ve S. Tarrow, "Struggling to Reform", **Cornell University Western Society Paper**, no. 5, 1983'te çözümlenmiştir. Avrupalı yaklaşımlar hakkında bkz. A. Touraine,.**Le retour de l'acteur**, Paris 1984 ve J. Habermas **The Theory of Communicative Action**, c. 1, Boston, MA 1984. Kolektif eylemin "inşa edilmiş" bir gerçeklik olarak yorumlanması A. Melucci, **Altri Codici**, Bologna 1984'te savunulmuştur.

kadınların da başardıkları şey, her şeyden önce, alternatif yurttaşlık tanımlarını uygulama alanına geçirmek olmuştur: Bir diğer deyişle, bunlar, bireysel ve kolektif yaşamın giderek artan bir biçimde gayri şahsi, teknokratik bir güç tarafından belirlenmesine ters düşen anlamlar ve kimlik tanımları yaratmışlardır.

Bu "hareketler", bilginin biçimsel düzenleyicileri olan toplumsal kodlar, ve öğrenme süreçlerimiz ile toplumsal ilişkilerimizi örgütleyen diller üzerindeki çatışmaları açığa çıkarmışlardır. Bu çatışmaların, en azından geçmişte çatışmaların "özneleri"nden söz ederken kullanılan özcü, yarı-metafizik anlamda bir öznesi yoktur. Çağdaş kolektif eylem, gündelik yaşamın içine gömülmüş ilişki ağları biçimini almaktadır. Bu ağlar içinde, üstü örtülmüş ve neredeyse görünmez hale gelmiş bir kişisel bağlılığın sonucu olarak, alternatif anlam çerçeveleri denenir ve doğrudan uygulamaya geçirilir.[3]

Bu tür ilişki ağları, teknokratik iktidarın yeni biçimlerinin temelinde yatan enformasyon kaynaklarının aynısını üretmekte ve işlemektedir. "Hareketler", sadece sınırlı alanlarda, sınırlı evreler için ve kendi içlerinde saklı bir biçimde var olan ilişki ağlarının diğer, tamamlayıcı yüzü olan seferberlik anları ile ortaya çıkarlar. Nitekim, örneğin, kadınların, gençlerin, çevrecilerin ve alternatif kültürlerin içinde yer aldığı örtülü ilişki ağların hayati önemi hesaba katılmaksızın, kitlesel barış seferberliklerini anlamak zordur. Bu ilişki ağları, bu tür seferberlikleri mümkün kılmakta ve bu seferberlikleri tam zamanında, yani bir kamu politikasına karşı çıkıldığı ya da bu politikayla çatışıldığı anda görünür hale getirmektedirler.[4]

Kolektif eylemin bu iki kutbu (örtüklük ve görünürlük) birbirinden ayrılamaz. Kolektif eylemi mesleki-siyasal bir açıdan görenler, genellikle gözlemlerini seferberliğin görünür yüzüyle sınırlayıp bu seferberliği besleyen şeyin, alternatif anlam çerçevelerinin gündelik üretimi olduğu gerçeğini ihmal ederler ki, ilişki ağları da bizzat bu çerçeveler üzerinde inşa edilmişlerdir ve günbegün bu te-

3. Bu ilişki ağlarının ampirik bir çözümlenişi, A. Melucci, **Altri Codici**'de geliştirilmiştir.

4. Özellikle barış seferberlikleri hakkında bkz. A. Melucci, "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", **Social Research,** no. 52, 1985, s. 789-816 ve G. Lodi, **Uniti e diversi. Le mobilitazioni per la pace nell' Italia degli anni '80**, Milan 1984. Seferberlik süreci içine gömülü bulunan ilişki ağlarının oynadığı rol, ayrıca H. Kriesi, "Local mobilization for the People's Petition of the Dutch peace movement", "Transformation of Structure into Action", Free University, Amsterdam, Haziran 1986'daki uluslararası çalışma grubunda sunulmuş tebliğde tartışılmıştır.

meller üzerinde yaşamaktadırlar. Buna karşılık, siyasal bir açıdan bakıldığında, bu tür bir örtük eylemden söz etmenin mümkün olup olmadığı ve bu örtük eylemin başarısının veya başarısızlığının nasıl değerlendirileceği sorusu ortaya çıkmaktadır.

Bu tür eylemlerle ilgili olarak, etkililik veya başarı gibi somut kavramları önemsiz görülebilir. Bunun nedeni, çatışmanın esas olarak, toplumsal ilişkilerin yüksek yoğunluklu enformasyon sistemleri içinde kurulduğu egemen kodlara meydan okunması ve bu kodların altüst edilmesiyle, simgesel bir temelde cereyan etmesidir. Simgesel bir meydan okumanın yalnızca var olması bile, kendi başına, başat kodların maskesini düşürmenin ve dünyayı farklı bir biçimde algılama ve adlandırmanın bir yöntemidir. Bu elbette, bu tür eylemin görünür hiçbir sonucunun olmadığı anlamına gelmez. Çağdaş kolektif eylem biçimleri, en azından üç düzeyde "ölçülebilir" sonuçlar ortaya çıkarmaktadırlar.

Bir kere, bu kolektif eylem biçimleri, siyasal reform veya örgütsel kültür ve pratiklerin yeniden tanımlanması yoluyla, *modernleşmeye* ve *kurumsal değişime* yol açarlar. İkinci bir sonuç ise *yeni elitlerin seçilmesidir*. Örneğin, 1970'lerde, Batılı ülkelerin birçoğunda, kolektif eylem, (siyasal partiler ve sendikalar gibi) sol veya ilerici siyasal örgütlerde belirli değişiklikler yaratmıştır ve hepsinden öte, "enformasyon toplumu"nun anahtar niteliğindeki iletişim, medya, reklamcılık ve pazarlama sektörlerinde, vasıflı yeni bir personel kuşağının ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. (Bu sektörlerin özellikle metropol bölgelerinde görev alan genç yöneticiler hakkında yapılacak bir araştırma, yeni elitler ile önceki "hareketler" veya alternatif kültür deneyimleri arasındaki ilişkiyi önemli ölçüde aydınlatabilir.) Kolektif eylemin üçüncü etkisi *kültürel yenilenme* olmuştur: Dil, cinsel görenekler, duygusal ilişkiler, giyim kuşam ve yemek alışkanlıklarındaki değişimler aracılığıyla toplumsal düzenin işleyişini değiştirerek gündelik yaşama nüfuz eden davranış ve toplumsal ilişki modelleri yaratılmıştır.

Yine de kolektif eylemin önemi sadece bu etkilerle sınırlı değildir. Ne var ki, normal olarak dikkatler, çağdaş "hareketler"in siyasal etkililiğini veya başarısını ölçmek için bu sonuçlar üzerinde yoğunlaştırılmaktadır. Toplumsal çözümlemeyi kolektif eylemin bu yönleriyle sınırlamak, çağdaş çatışmaların temel bir boyutunu ihmal etmek anlamına gelmektedir: "Hareketler" artık bir oyunun karakterleri olarak değil de, *göstergeler* olarak işlemektedirler. Hareketler, bu işleyişlerini, eylemlerini egemen kültür kodlarını altüst

edici simgesel karşı çıkışlara dönüştürmeleri ve yeni teknokratik iktidar biçimlerinin de işlerlik kazandığı (enformasyon ve iletişim) düzeylerinde eylemde bulunarak bu egemen kültür kodlarının akıldışılıklarını ve kısmiliklerini açığa çıkarmaları anlamında gerçekleştirmektedirler.

Ampirik gözlem, üç tür sembolik karşı çıkışı göstermektedir: Bunlardan birincisi *kehanet*tir: Bireyin yaşamını etkileyen deneyimlere dayanarak, alternatif anlam çerçevelerinin mümkün olduğunu ve iktidar aygıtlarının işleyim mantığının mümkün tek "rasyonalite" olmadığını ilan etme eylemidir. Bununla birlikte, kehanet, üstesinden gelinmesi mümkün olmayan bir çelişki içermektedir. Kâhinler, bir yandan kendilerini bir örnek olarak öne çıkarırlarken, diğer yandan da kendilerinden başka bir şeyi ilan ederler. Kadınlar, yürürlükteki kadınlık konumunun ötesine geçen bir farklılaşma hakkından söz ederler, ama aynı zamanda, kendilerini, kendi biyolojik ve tarihsel koşullarının özgüllüğüne dayandırmak zorundadırlar. Genç insanlar, zamanın tanımlanması ve kullanımı hakkında mümkün alternatiflerden bahsederler, ama aynı zamanda, kendi marjinal ve istikrarsız koşullarının oluşturduğu sahne arkasındaki bir perdeye karşı konuşurlar. Çevrecilerin "saf" bir doğa çağrısı, zengin ve gelişmiş bir toplumun varlığına bağlıdır; ve benzeri. Hareketin aktörleri, genellikle kâhin rolleri ile *özgül* toplumsal aktörler olarak yaptıkları etkinlik arasında parçalanmış bir durumdadırlar.

İkinci karşı çıkış biçimi *paradoks*tur: Egemen kodları abartarak tersine çevirmek ve böylece bu kodların akıldışılığını ve içerdikleri suskunluk ve şiddeti açığa vurmak. Egemen iktidar söylemini abartarak veya son noktasına dek zorlayarak, "hareket", bu iktidar söyleminin "gerekçeler"inin kendisiyle çelişkili olan doğasını açığa çıkarır veya tersine, başat aygıtlar tarafından "akıldışı" olarak nitelenen şeyin dramatik bir biçimde doğru olduğunu gösterir.

Üçüncü karşı çıkış türü *temsil etme*dir: Kolektif aktörlerin, bir ayna oyunuyla, biçimi içerikten ayırma yetenekleri, onların, sisteme kendi çelişkilerini geri taşımalarını mümkün kılmaktadır. Dışavurumsal bir dilin, tiyatronun, video ve çeşitli türden imgelerin kullanımının, çağdaş "hareketler"in gündelik ilişki ağlarının en önemli pratiklerini oluşturmaları bir tesadüf değildir.

Bu üç simgesel karşı çıkış biçimi, modernleşme ve kurumsal değişimler, elitlerin dolaşımı veya kültürel yenilenme süreçleri ile karıştırılmaması gereken sistemsel etkiler yaratmaktadır. Bu etkiler, esas olarak, *iktidarı görünür kılma*yı içermektedir. Çağdaş ça-

tışmaların işlevi, idari veya örgütsel işleyişlerin rasyonalitesi veya siyasetin "şova yönelik" yanları ardında saklanan bir iktidarı görünür kılmaktır. Görünür iktidar, modern toplumlarda ortadan kaybolur; bu toplumlarda iktidar çoğullaşmakta ve farklı dallara ayrılmaktadır ve iktidarın belli kişilerde veya kurumlarda olduğunu söyleyebilmek, bu iktidar bütün toplumsal ilişkileri biçimlendirmekte yaşamsal bir rol oynasa bile, zordur.

Bu koşullar altında, sadece "hareketler" değil, iktidarın kendisi de bir "karakter" olmaktan çıkar. İktidar, sık sık gizlenen, işlemlerle iç içe geçen veya büyük kitle iletişim piyasasındaki farklılaşmamış tüketim içinde billurlaşan bir göstergeler kümesine dönüştürülmektedir. Karmaşık sistemlerde artık hiç kimse artık toplumsal yaşamın amaçlarından sorumlu tutulamamaktadır. Dolayısıyla, kolektif eylemin en temel rollerinden biri, tam olarak, iktidarın görünür hale geldiği alanlar yaratarak bu amaçları açık hale getirmektir. Görünüp tanınabilir nitelikteki iktidar aynı zamanda pazarlığa da tabi tutulabilir, çünkü ona karşı çıkılabilir ve farklılıkları hesaba katmaya zorlanabilir.

Kolektif eylem pazarlık etmeyi ve geçici olmakla birlikte, her şeye rağmen keyfi iktidar veya şiddet uygulaması konularındaki artan risklere karşı topluluğu koruyabilen bir siyasal demokrasinin koşulu olarak hizmet veren kamusal anlaşmaların müzakere edilmesini ve kurumsallaştırılmasını mümkün kılmaktadır: Çünkü, işlemlerin biçimsel rasyonalitesinin gerisinde tarafsızlaştırılmış olan iktidar, görünür kılınmadıkça denetlenemez. Ancak, çağdaş sistemlerde, anlaşmalara ulaşmak için ele geçirilebilecek alanların sınırlı ve geçici olduğu da kabul edilmelidir. Bu alanların sürekli olarak yeniden ve hızlı bir biçimde tanımlanmaları gerekmektedir, çünkü farklılıklar değişmekte, çatışma alanları kaymakta, anlaşmalar doyurucu olmaktan uzaklaşmakta ve sürekli olarak yeni tahakküm biçimleri ortaya çıkmaktadır.

B. SİYASETİN SONU MU?

Şimdiye dek ileri sürdüğüm tezler, elbette, karmaşık sistemlerde siyasetin geçmişin bir kalıntısı haline geldiğini ima etmemektedir. Aksine, "siyasal" ilişkiler, hiçbir zaman karmaşık sistemlerde olduğu kadar önemli olmamışlardı. Daha önce, hiçbir zaman karmaşıklığı, kararlar, seçimler ve "politikalar" aracılığıyla düzenlemek bu denli gerekli olmamıştı. Bu kararlar, seçimler ve politikaların sıklığı ve

yaygınlığı, olağanüstü hızlı bir değişime maruz kalan sistemlerin içinde bulundukları belirsizlik azaltılmak isteniyorsa, güvence altına alınmış olmalıdır. Karmaşıklık ve değişim, geçmişteki durumlarla kıyaslanamayacak bir biçimde, karar alma ve değişken çıkarlar içeren bir çoğulluk yaratma gereksinimini üretir. Çıkarların çok ve değişebilir olması, sonuçta, çözülmesi gereken sorunların da çok ve değişebilir olmasına yol açar. Dolayısıyla da kararlara duyulan gereksinim belirmektedir: Bunlar, sürekli olarak doğrulanması gereken ve hızlı değişim koşulları altında *consensus* sınırlamalarına ve risklerine açık olan kararlardır.

Ben, siyasal bir ilişkiyi, kararlar aracılığıyla belirsizliğin azaltılmasına ve zıt çıkarların uzlaştırılmasına izin veren bir ilişki olarak tanımlamaktayım. Bu anlamda, siyasal ilişkilerin, karmaşık toplumların işleyişi bakımından esas olduğunu düşünüyorum. Bu tür toplumlarda, aslında, siyasal kertelerin çoklaştığı ve yaygınlık kazandığı bir sürece tanık olmaktayız. Toplumsal yaşamın farklı alanlarında ve çok çeşitli türden kurum ve örgütlerde, otoriter düzenlemeler siyasal ilişkiler haline dönüştürülmektedirler. Bu "otoriter olanı siyasal olana dönüştürme" süreci, çıkarların karşılaşması ve uzlaştırılması aracılığıyla kararların üretilmesini sağlayan mübadele ve pazarlık usullerinin işin içine dahil edilmesini içermektedir. Buna karşılık, önceden, sadece düzenlemeleri iktidar aracılığıyla otoriter bir biçimde aktarma mekanizmaları vardı.

İlişkilerin bu "siyasal düzeyi", sadece ulusal siyasal sistemlerde değil, aynı zamanda, -çoğu kez bir mücadelenin ertesinde- siyasal kararlara, çıkarların temsiline ve pazarlık etmeye ilişkin yeni kertelerin oluşturulduğu toplumsal alanlarda olduğu kadar, bir dizi eğitim, idare ve bölge kurumlarında da görülmektedir. Bu "siyasallaşma" süreci, enformasyon sistemlerinin karmaşıklığıyla, değişken bir çevreyle baş edebilme gereksinimiyle ve sistemin kendi içindeki dengenin çoğalan talepleriyle bağlantılıdır. İlişkilerin "siyasal düzey"inin önemi, sadece bugünkü Batılı parlamenter siyasal sistemlerle sınırlı değildir. Siyaset sorunu, kendisi için planlanmış siyasal örgütlenme tipi ne olursa olsun, her karmaşık sistemin karşısında duran bir sorundur. İleri bir toplumdaki herhangi bir demokratikleşme projesi, muhalefet hareketlerinin entelektüel ve pratik geleneği bu sorunun çözümü bakımından pek elverişli olmasa bile bu sorunu göz ardı edemez. Çok uzun bir süre boyunca, karar alma süreçlerinin ve temsil mekanizmalarının özgüllüğünün ve özerk mantığının, kitle mücadelelerinin yıkıcı gücü tarafından ortadan kaldırılabileceği kabul edilmiştir.

Bugün, bunun yerine, bu sorunların bütünüyle çözümlenmeden kaldıkları açıktır.

Bu, bir karar alma sürecine dahil olan çıkarların niteliğinin önemsiz olduğu anlamına gelmediği gibi, bütün bu çıkarların aynı ağırlığı taşıdığını ya da verili bir sistemin her çıkar için eşit fırsat yarattığını da ifade etmemektedir. Ancak burada ifade edilen şey, karar alma ve temsil süreçlerinin, karmaşık sistemlerin işlemesi bakımından özgül ve gerekli koşullar olduğudur.

Temsil aracılığıyla işleyen bu karar alma süreçleri sorunu, temsil mekanizmasını "burjuva" biçimlerine ve parlamenter kurumlara indirgeyen ve bunu yaparken de çıkarların çoğulluğunun nasıl uzlaştırılacağı ve temsil edileceği sorununu ortadan kaldırmış bulunan Marksist entelektüel gelenek tarafından gereğince önemsenmemiş veya göz ardı edilmiştir. Temsil sorunu, karmaşıklığa bağlıdır ve dolayısıyla, tasarlanan siyasal örgütlenme modeli ne olursa olsun, ortadan kaldırılması mümkün değildir. Temsil, temsilciler ile temsil edilenler arasında, her birinin çıkarları ile onların birbirlerine uyan veya farklılaşan eylem mantıkları arasında kaçınılmaz olarak bir farklılığı içermektedir.

Herhangi bir demokratik dönüşüm süreci, temsil yapısı ile temsil edilenlerin talepleri ve çıkarları arasındaki bu farklılığı mutlaka hesaba katmalıdır: "İlerici" veya "radikal" olma niyeti bulunan bir demokratikleşme projesi, bu farklılığı denetlemenin toplumsal ve siyasal araçlarını tasarlamak durumundadır. Demokratikleşmenin gerekli koşullarından biri, bu sorunu ideolojik olarak inkâr etmekten vazgeçmektir. Ancak ve ancak bu sorunun varlığının tanınması halinde, iktidarı toplumsal taleplerden ayıran mesafeyi denetleme ve küçültme yollarını aramak mümkün olmaktadır.

Başlangıçtaki siyasal ilişkiler sorununa dönersek: Bu düşünceler, hem özgüllüğünü tanıma ve hem de sınırlarını tanımlama yoluyla, siyasetin uygun yerini belirlememizi sağlamaktadırlar. Siyasetin her şeyi kucaklayan bir biçimde tanımlanmasının yerini, onun özgüllüğünün ve "işlevsel gerekliliği"nin kabul edilmesi almaktadır. Radikal gelenek için bu kabullenme -entelektüel ve pratik bakımdan- her zaman, toplumsal yaşamın kutsallıktan arındırılması ve laikleştirilmesi süreçlerine eşlik bütün temizlikleri içeren zor bir geçişi içermektedir. Siyaset, karar alabilmek için çıkarların uzlaştırılması imkânını garantiye alır. Bu anlamda siyasetin toplumsal yaşamın bütününü oluşturmamasının iki nedeni vardır:

1. Siyaseti önceleyen, sınırlandıran ve koşullandıran yapılar ve çıkarlar vardır. Sonuçta, siyaset tarafından dolayımlandırılsalar bile, bu yapı ve çıkarlar, her türlü ideolojik çoğulculuk yanılsamasına ve toplumu sanki talep ve gereksinimlerin kendiliğinden, açık bir çoğulluğuymuş gibi temsil eden resmi aldatmacalara rağmen, varlıklarını sürdürmektedirler. Siyaset oyunu, hiçbir zaman, eşit şanslarla, açık bir meydanda oynanmaz. Dolayısıyla, siyasal şansların ve siyasal erkin eşitsiz dağılımını anlamak için, siyaset oyununun *sınırları* ve böylelikle de siyasal kurumların altında yatan toplumsal iktidarın biçimleniş tarzı üzerinde düşünmek zorunludur.
2. Toplumsal olguların -örneğin duygusal veya sembolik ilişkiler gibi- siyasal olduğu söylenemeyecek boyutları vardır, çünkü farklı bir mantığa göre işlev görürler. Dolayısıyla da onları ihlal etmek değil, onlara saygı göstermek gereklidir.

Bu değerlendirmeler, siyasetin sona erdiği ile değil, ama daha çok, siyasetin radikal bir biçimde yeniden tanımlanması sorunu ile yüz yüze bulunduğumuzu belirtmektedir. Siyasetin önemi ve anlamı hakkındaki bu dönüşümün -ve belki de önemsiz olmayan- bir göstergesi, "sağ" ve "sol" siyasal gelenekler arasındaki klasik ayrımı sürdürmenin giderek artan biçimde zorlaşmasıdır. "Sol" teriminin analitik boşluğu artık açıktır. Bu terimin tek işlevi, Batı tarihsel geleneğine bağlı siyasal eyleyenleri ampirik olarak tanımlamaktır, ama artık, hem yeni çatışmalar ve aktörler, hem de çağdaş toplumsal ve siyasal dönüşümler hakkında hiçbir şey anlatmamaktadır.

Geleneksel olarak "sağ" geçmişe dönük, "sol" ise geleceğe ilişkin bir yönelim sergilemiştir. Buna karşılık çağdaş toplumsal "hareketler", sadece geleceğin global bir felaket ihtimalinin tehdidi altında bulunması yüzünden değil, fakat karmaşık sistemlerin asıl sorununun dengeyi korumak olması nedeniyle, geleceği olmayan bir toplumda yaşadığımızı ileri süren bir kolektif bilinçliliğin etkisi altındadır. "Hareketler"in "modern karşıtı" olduğu iddia edilen niteliği, aslında, çizgisel ilerlemenin sona erdiğini ilan etmiş olmalarından ve geleceğimizin de bağlı bulunduğu bugün için savaşma duygusunu güçlendirmelerinden gelir.

Karmaşık toplumlarda değişim süreksiz, eklemlenmiş ve farklılaşmış bir hal almaktadır. Bu sistemler, hiçbir zaman, farklı düzeylerinde, aynı zamanda ve aynı biçimde değişmezler. Siyasal sistem, kararlar aracılığıyla, belirsizliği azaltabilir ve çatışmaların ürettiği dönüşüm potansiyelini artırabilir, ama bu, değişimin fa-

illerinin dönüşümü idare edenlerden ayrılmalarını içerir. Değişimi üreten aktörler ile dönüşümü yönetenler -yani, kurumlaştıranlar- özdeş değildir. Bana göre, kendi ifade edilmiş taleplerinin saydamlığını koruyarak kendisini iktidar haline getiren bir hareket fikrinin, Ekim Devrimi'nin ertesi günü bir yanılsama olduğu açığa çıkmıştır. Ancak, artık bu fikrin neden başlangıçtan beri yanılsama niteliğinde olduğuna ilişkin kuramsal nedenleri biliyoruz.

Karmaşık bir sistem içindeki değişimler, her zaman, uyum sağlamaya yönelik değişimlerdir; bu değişimler, kopuşları içerebilirlerse de her zaman için, sistemin bütününün dengesine sirayet ederler. Herhangi bir sistemin karmaşıklığının düzenlenmesi için iktidarın gerekli olduğunu ve bunun da yapısal olarak çatışmalardan farklı olduğunu biliyoruz. Çatışmaların önemi, yönetici grupları yenilik yapmak zorunda bırakarak sistemin kendi içine kapanmasını önlemek, seçkinler arasında değişiklikler olmasını sağlamak, karar alma alanından önceleri dışlanmış olan şeylerin bu alana dahil edilmesini sağlamak ve bir sistem ile o sisteme ait egemen çıkarların kaçınılmaz olarak yaratmaya eğilimli olduğu görünmez iktidarın gölge altında kalmış sessizlik bölgelerini sergilemektir. Çatışmanın bu muhtemel sonuçları, toplumsal "hareketler"in ve eskinin kalıntıları üzerine yeni bir iktidar inşa etme girişimine direnen veya en azından, böyle bir iktidarı yeniden üretmekten sakınmak için çabalayan bir siyasal muhalefetin (tek olmasa da) temel işlevlerinden biridir.

C. "SANAYİ SONRASI" DEMOKRASİNİN İKİLEMLERİ

Son yıllarda, çok sayıda inceleme refah devletinin krizi ve yenikorporatist sistemlerdeki yönetilebilirlik, çoğulculuk ve siyasal mübadele sorunlarıyla ilgilenmiştir. Aynı zamanda, karmaşıklığın siyasal sonuçlarına önemli ölçüde dikkat sarf edilmiştir.[5] Yukarıda tartışılan sorunlarla ilgili olarak, bu geniş kapsamlı tartışma, sanayi sonrası demokrasinin ikilemleri diye adlandırılabilecek olan şeyi gün ışığına çıkarmıştır.

Artığın değişebilirliği (surplus variability) ikilemi, sürekli değişimin gerekli olmasını ve aynı zamanda da istikrarlı bir normatif ve

5. Bu literatürün taraması için özellikle bkz. Claus Offe, **Contradictions of the Welfare State**, J.Keane, der., Londra ve Boston 1984 ve P.C.Schmitter ve G.Lehmbruch, der., **Trends Towards Corporatist Intermediation**, Londra ve Beverly Hills 1980.

kural koyucu çekirdeğin korunmasını içermektedir. Karmaşık sistemlerde, bir yandan değişebilir çıkarları, toplumsal aktörlerin yaygın dağılımını ve bunların birleşmiş çıkarlarını hesaba katmak, diğer yandan da davranış ve usuller hakkında belirli öngörülerde bulunabilmeyi sağlayan kural ve emretme sistemlerini güvence altına almak gereklidir.

İkinci bir ikilem, *nihai amaçların kararlaştırılamazlığı*dır. Karmaşık sistemler büyük bir iktidar parçalanmasını sergilemektedirler. Çıkarlarını dile getirerek ve siyasal mübadele süreçlerinden avantaj sağlayarak kendilerini örgütleme yeteneğine sahip grupların sayısında bir artış vardır. Ayrıca, siyasal karar alma yapılarında bir parçalanma vardır ve bu da, aralarında eşgüdüm sağlanması güç olan sayısız kısmi yönetimin ortaya çıkmasına olanak vermektedir. Aynı zamanda, amaçlar hakkındaki kararların alındığı denetimsiz ve görünür olmayan örgütlenmeler de güçlenmiştir. Kolektif faaliyet duygusunun belirlendiği çevreler, görünmez ve nüfuz edilemez bir nitelik almaktadırlar. Dolayısıyla da, nihai amaçların kararlaştırılamazlığı ortaya çıkmaktadır: Birçok karar alınırken, neyin esasa ilişkin olduğunu kararlaştırmak, giderek artan bir biçimde zorlaşmaktadır.

Nihayet, *bağımlı katılım* ikilemi vardır. Batılı çoğulcu sistemlerde, toplumun bir bütün olarak bürokratik-idari örgütler tarafından planlanması yönünde artan bir gereksinim ile birlikte yurttaşlığın ve katılımın yaygınlaşması gözlenmektedir. Bireysel ve kolektif haklar alanının genişlemesi, çıkarların çoğulluğunu ve kararları eşgüdümlemek ve buna tekabül eden temsil ve karar alma haklarını korumak amacıyla planlamayı gerekli hale getirmektedir. Ancak her planlama olayı kaçınılmaz olarak, katılımı ve hakların etkili bir biçimde kullanılmasını engelleyen bir teknokratik karar alma merkezini ortaya çıkarmaktadır.

Bu ikilemler, karmaşık toplumsal sistemlerin geçirdiği derin dönüşümlerle bağlantılıdır. Karar alma ve çıkarların temsili mantığına dayanan, münhasıran siyasi bir yorumlama, toplumsal üretimin dönüşümlerini ve toplumsal gereksinimler ile çıkarların değişimini, yani siyasal sistemi önceleyen ve sonuçta bu sisteme talepler biçiminde dahil olan süreçleri hesaba katmakta başarısız olmaktadır. Bu türden sadece siyasal olan yorumlamalar, bugün, açık bir biçimde, geçmişin ekonomistik yaklaşımları yerine, toplumsal ilişkilerin siyasal ilişkilere indirgenmesini ifade eden yeni bir indirgemeyi koyan "rasyonel seçme" kuramlarında yaygındır. Siyasal bakımdan indirgemeci yaklaşımlar, şunu kabul edememektedirler: Yukarıda be-

lirtilen ikilemler ve muhtemelen bunların çözümü, aslında, siyasal düzeyde gözlemlenebilen gelişimleri, karmaşık sistemlerin yapısal mantığında ve yeni yapısal çelişkilerinde yer alan dönüşümlerin kavranmasıyla tamamlayarak anlaşılabilir.

Bu karmaşık sistemler, bireysel eylem kaynaklarını, yüksek yoğunluklu ve büyük ölçüde farklılaşmış örgüt, enformasyon ve karar alma ağlarının işlerliğini sağlamak için seferber etmeye zorlanmaktadırlar. Bununla birlikte, aynı zamanda, bireysel eylem "seçmeci" bir nitelik kazanmaktadır, çünkü bireylere kendi kişisel ve toplumsal deneyimlerinin koşullarını denetleme ve tanımlama konusunda giderek artan bir olanak tanınmaktadır. Bireyselleşme - potansiyel olarak her bireye bir toplumsal eylem duygusu atfetmesüreci, böylelikle iki yönlü bir hal almaktadır: Bireylerin motivasyonel ve bilişsel yapıları üzerindeki "toplumsallaştırıcı" baskıların artması yoluyla toplumsal denetim yaygınlaşırken, ayrıca, anlamlı eylemde bulunmak bakımından kendilerine daha geniş olanaklar tanınan yine aynı bireyler hayatı uzamsal-mekânsal olarak kavramayı talep etmektedirler.

"Sanayi sonrası" demokrasinin ikilemleri, karmaşık sistemleri istila etmiş olan bu yapısal gerilimle bağlantılıdır. Hem bütünleşme ve hem de kimlik oluşturma gereksinimleri yönündeki baskılar hesaba katılmazsa, yukarıda belirtilen ikilemlerin asıl bileşenleri çözümlemenin dışında kalacaklardır: Değişebilirlik ve öngörülebilirlik, parçalanma ve yoğunlaşma, katılım ve planlama, siyasal alanda, daha genel bir sistem sorununun iki yönünü ifade etmektedirler. Bu ikilemleri sadece siyasal sistem içinden çözmeye yönelik girişim, olsa olsa, (muhtemelen yenilikçi) teknokratik-rasyonelleştirici türden öneriler ve kararlarla sonuçlanabilir.

Ancak, demokrasi sorununun bütün yönleriyle karşı karşıya gelinecekse, o zaman, hem çağdaş Batılı toplumların siyasal ikilemleri ile bu toplumların sürekli olarak değişen sistem mantığı arasındaki bağlantının dikkatli bir biçimde değerlendirilmesi ve hem de, siyasal ilişkilerin özgüllüğünün ve özerkliğinin tanınması gerekli olmaktadır. Demokrasinin özünün, çıkarların rekabetini ve bunların temsilini olanaklı kılan kuralları güvence altına almak olduğuna inanmak, karmaşık sistemlerde gerçekleşmekte olan sosyo-politik dönüşümlerin boyutlarını değerlendirememek anlamına gelir. Bu demokrasi anlayışı, devlet ile sivil toplumun ayrılması esası üzerine kurulu bir kapitalist sisteme; devletin, sadece sivil toplum içinde biçimlenen "özel" çıkarları "kamusal" kurumların terimlerine tercüme ettiği bir sisteme tekabül etmekteydi.

Bugün, kapitalizmin siyasal deneyiminin temelini oluşturan devlet ile sivil toplum arasındaki bu ayrım belirsizleşmiştir. Birleşik bir müdahale ve eylem birimi olarak devlet çözülmüştür. Bunun yerine, üstten sıkı bir biçimde birbirine bağımlı bir uluslaraşırı ilişkiler sistemi geçmiş ve devlet aşağıdan, hem kendine özgü temsil ve karar alma sistemleri ve hem de kamusal olanla özel olanı ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlayan iç içe geçmiş bir örgütler topluluğu tarafından tanımlanan bir kısmi yönetimler çoğulluğu içinde bölünmüştür.

"Sivil toplum" bile -en azından modern geleneğin başındaki tanımlanış biçimiyle- özünü yitirmiş görünmektedir. Bir zamanlar sivil topluma ait olan "özel" çıkarlar, artık iktidar ve nüfuz hiyerarşisi içinde belirli bir konumu paylaşan istikrarlı toplumsal grupların sürekliliklerine ve görünürlüklerine sahip değildir. Toplumsal çıkarların eski birliği (ve türdeşliği) havaya uçmuştur. Mekânsal bir imge kullanacak olursak, yukarıdan bir bakışla, toplumsal çıkarların özgül toplumsal gruplara atfedilemeyecek olan genel kültürel ve simgesel yönelimler halini aldıkları söylenebilir. Aşağıdan bakıldığında ise, bu çıkarlar, bir zamanlar doğal olarak kabul edilenler de dahil olmak üzere, birçok temel gereksinime bölünmüşlerdir.

Devlet ve sivil toplum arasındaki basit ayrım, yerini daha karmaşık bir duruma bırakmıştır. Kitle partilerinin maruz kaldığı farklılaşma ve "laikleşme" süreçleri, bu partileri, giderek artan bir biçimde, kurumsal olarak devlet yapıları ile bütünleşmiş toplayıcı (*catch-all*) partilere dönüştürmüştür. Aynı zamanda, parlamenter sistem de hem talepleri işleme tabi tutmadaki seçmeciliğini hem de sadece biçimsel karar alma işlevlerini vurgulama eğilimindedir. Diğer bir düzlemde, temsil ve karar alma sistemlerinin açıkça çoklaşması ve giderek artan bir biçimde özerkleşmesi söz konusudur. Bu süreç, karar alma merkezlerinin çoğullaşmasıyla sonuçlanmakta, ama ayrıca, karar alma kertelerinin yaygınlaşmasının bazı kesin avantajlarını da beraberinde getirmektedir. Nihayet, daha ileri bir düzlemde, gündelik yaşam içinde yeniden güdülenme ve eylem duygusu edinmeyi amaçlayan toplumsal "hareketler" biçimini alan kolektif talepler ile çatışmaların açıkça oluştuğu görülmektedir.

Bu koşullar altında, demokrasinin sadece yönetim kaynaklarına ulaşmayı amaçlayan rekabeti içerdiğini düşünmek yanıltıcıdır. Karmaşık toplumlarda demokrasi, bireylere ve toplumsal gruplara, kendilerini güçlendirme ve oldukları veya olmak istedikleri gibi kabul edilme olanağını veren koşulların varlığını gerektirmektedir. Yani, bu toplumlarda demokrasi, bireysel ve kolektif anlamlandırma süreçlerinin kabul edilmesini ve özerkliğini gerektirmektedir.

Özbilinçli bir kimliğin zaman içinde oluşturulması, sürdürülmesi ve değiştirilmesi, denetim veya baskı içermeyen toplumsal alanların varlığını gerektirmektedir. Bu alanlar, kolektif aktörleri sağlamlaştıran, onların taleplerinin devamlılığını güvence altına alan ve bunların dış dünya ile karşı karşıya gelmelerine ve pazarlık etmelerine izin veren (örgütlenme, liderlik ve ideoloji) süreçleri tarafından oluşturulurlar. Bir kimliğe ait olma ve bu kimliğin tanımlanmasına katkıda bulunma özgürlüğü, böylece, temsil edilme özgürlüğünün önceden var olduğunu kabul eder. Ancak, ait olma ile temsil edilme aynı şey değildir -belirli bir anlamda onun zıddıdır. Ait olma dolaysızdır, temsil edilme dolaylıdır; ait olma bir kimliğin getirdiği yararları dolaysızca edinmektir, buna karşılık temsil, bu edinimin ertelenmiş olması demektir, vb.

Ait olma ile temsil arasındaki bu çelişkiden kaynaklanan bir baskı altında kalan demokrasi, kurulu anlamlandırma süreçlerini, yenilerini üretmek üzere terk etme olanağı kadar, verili temsil koşullarını reddetme veya değiştirme olanağını da içermelidir. Karmaşık toplumlarda, otoriter olmayan bir demokrasi, bu ikili olanağı önceden görme ve destekleme kapasitesinin, yani yeni anlamlar yaratmak üzere ait olma veya ait olmaktan vazgeçme hakkı kadar, bir kimsenin kendi sesini temsil yoluyla veya dinletim koşullarını değiştirerek duyurma hakkının var olduğunu da önceden kabul eder. Bu özgürlükler, ilk kez, mekânla, zamanla, doğum ve ölümle, bireylerin biyolojik ve duygusal yönleriyle ve gezegenin ve insan türünün yaşamını sürdürmesiyle ilgili belirli "günlük hayat hakları" yaratılmasını mümkün kılacaktır.

Böyle bir demokrasinin gerekli koşullarından biri, hükümet kurumlarından, parti sisteminden ve devlet yapılarından bağımsız kamusal alanların var olmasıdır.[6] Bu alanlar, eklemlenmiş bir karar alma, pazarlık ve temsil sistemi halini almaktadırlar ve bu sistem içinde gündelik yaşamda geliştirilmiş anlamlandırma pratikleri resmi siyasal kurumlardan bağımsız bir biçimde ifade edilebilmekte ve duyurulabilmektedirler. Bu tür kamusal alanlar, bireysel ve kolektif

6. Sivil toplumla ilgili tartışmaların günümüzde yeniden canlılık kazanması bu sonuca doğru gidildiğini göstermektedir. Bkz. J. Cohen, **Class and Civil Society**, Amherst 1982; J. Cohen, "Rethinking Social Movements", **Berkeley Journal of Sociology**, no. 28, 1983, s. 97-113. J. Cohen ve A. Arato, "Social Movements Civil Society and the Problem of Sovereignty", **Praxis International,** no. 4, Ekim 1984, s. 266-83; J. Keane, **Public Life and Late Capitalism**, New York ve Cambridge 1984; ve J. Keane, "Despotism and Democracy", bu kitap içinde.

kimliklerin var olabilmeleri konusunda bazı güvenceleri, bilgi edinilmesinden ve simgesel kaynakların üretiminden yana olan "yumuşak" bir biçimde kurumsallaşmış sistemleri ve enformasyonun dolaştırılabildiği ve denetlenebildiği açık sistemleri içermelidirler. Kamusal alanları nitelendiren şey, *büyük bir alışkanlıktır ve bu alan*ların büyüklüğü, kendileri için uygun görülen bağımsızlığa göre azalıp artabilir: Bu alanlar, tanımları gereği, sadece kolektif eylem ile kurumlar arasındaki yaratıcı karşıtlaşma yüzünden açık tutulan hareketli bir kerteler sistemidir. Kamusal alanlar, siyasal iktidar ve karar alma düzeyleriyle gündelik yaşamdaki ilişki ağları arasında yer aldıkları için, yapısal bakımdan kararsızdırlar: Temsil ve katılım terimlerinin iki anlamını da ifade ederler.

Temsil, çıkarların ve taleplerin ortaya konulma olanağı demektir ama aynı zamanda, farklı kalma ve hiçbir zaman bütünüyle sesini duyuramama da demektir. Katılımın da iki anlamı vardır. Hem rol alma -yani, bir aktörün çıkarlarını ve gereksinimlerini ifade etmek için eylemde bulunması- hem de bir sisteme ait olma, cemaatin "genel çıkarlar"ıyla özdeşleşme demektir. Karmaşık toplumlarda gelişmeye başlayan kamusal alanlar, siyasal kurumlar ile kolektif talepler, yönetim işlevleri ile çatışmaların temsili arasındaki bağlantı noktalarıdır. Çağdaş "hareketler", bu kamusal alanlar içinde, kendi özgüllüklerini kaybetmeksizin eylemde bulunabilirler.

Kamusal alanların ana işlevi, "haraketler"in gündeme getirdiği soruları görünür kılmak ve kolektif hale getirmektir. Kamusal alanlar, bu "hareketler"in kurumsallaşmaktan kaçınmalarını sağlarlar ve bir bütün olarak toplumun, "hareketler" tarafından gündeme getirilen toplumsal eylemin amaçları ve anlamı ile ilgili meseleler, talepler ve çatışmalar üzerinde sorumluluk alabilmesini (yani, bunları kurumsal olarak işleme tabi tutabilmesini) de güvence altına alırlar. Bağımsız kamusal alanların pekiştirilmesi, bu anlamda, "sanayi-sonrası" demokrasinin ikilemlerinin -çözümlenmesinin demeyelim, bu yanlış olur- korunmasının yaşamsal koşullarından biridir. Çünkü, toplum kendi meseleleri, talepleri ve çatışmaları üzerinde sorumluluk aldığı zaman, bu mesele, talep ve çatışmaları, açık pazarlığa ve alınacak kararlara tabi kılar ve bunları değişim olanaklarına dönüştürür. Böylelikle de, "hareketler"in özgüllüklerini ve bağımsızlıklarını yok etmeksizin veya güç kullanımını tarafsız olduğu iddia edilen karar alma usulleri ardına gizlemeksizin, bir "günlük hayat demokrasisi" oluşturulmasını olanaklı kılar.

Çeviren: Levent Köker

III. Bölüm

DOĞU DEVLETLERİ VE SİVİL TOPLUM İMKÂNI

X. TOTALİTARİZMİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Jacques Rupnik

İki kefe düşünün. Birinde bir gram, öbüründe bir ton olsun; birinde "Ben", öbüründe "Biz", Tek Devlet... Bu yüzden dağılım tona haklar, grama ödevler verilmesi şeklinde olacak, bir hiç olmaktan görkemli olmaya giden yol da doğal olarak gram olduğunu unutup kendini bir tonun milyonda biri gibi hissetmekten geçecektir.

Yevgeni Zamyatin, *Biz* (1920)

A. PARADOKSAL BİR YOLCULUK

Totalitarizm kavramının yolculuğu paradokslarla doludur. Doğu-Batı iletişimindeki yanlış anlamaların ve zamanlama farklarının hikâyesidir. Merkezi Doğu Avrupa ülkeleri, Sovyet blokuna katıldıkları ve Stalinist dönemin "katışıksız" totalitarizmini yaşadıkları sırada, kavram hakkında Batı'da yer alan tartışmada bulunamıyorlardı.

* İngilizceye çeviren: A. G. Brain

Bu süreçten biri diğerini açıklamaktadır. Buna karşın, yirmi yıl sonra, kavramın kullanımı Batılı Sovyetolojide bilimsel olmayışı ve soğuk savaş ürünü olması nedeniyle hemen hemen yasaklandığında, Merkezi Doğu Avrupa toplumlarındaki bağımsız siyasal düşünürlerce yeniden sahiplenilmekteydi. 1968, yolların ayrılışını gösterdi; kavramın Doğu ve Batı'da ayrı yönlere gidişine katalizörlük etti. Batılı siyaset bilimcileri için gerginliğin ortadan kalkması, komünist sistemin doğasına ilişkin çeşitli yorumlarda etkileri hissedilebilen bir ivme sunmaktaydı. "Diğer Avrupa" entelektüelleri içinse, 1968, komünist sistemin merkezinde kalıcı bir "totaliter" cevher bulunduğunun ve reformların başarısızlığının nihai kanıtını sundu. Sonuç olarak eğer totalitarizm kavramının izlediği yolu takip etmek istiyorsak, sadece entelijansiya tarafından "normalleştirme" dışında bir yol bulmaya yönelik muhtelif girişimlere yakından bakmakla kalmayıp, dolaylı olarak siyaset, siyaset bilimi ve Doğu ve Batı Avrupalı entelektüel iletişim kanalları arasındaki ilişkiye de eğilmeliyiz.

Çok sayıda entelektüelin etkin bir şekilde yeni Sovyet-esinli siyasal sisteme düşünsel bir meşruiyet sağlamaya yardımcı olduğu sıralarda, diğer entelektüeller Gulag'da susturulmakta ya da tamamen marjinalize edilmekte, bunun sonucu olarak da "görgü tanıkları"nın yeni rejim hakkındaki bağımsız fikirleri özel günlüklerinin sayfalarında kalmaktaydı. Bu koşullarda tartışmalardaki Doğu Avrupa katılımı, sadece Czeslaw Milosz ya da Peter Meyer gibi göçmen yazarlar aracılığıyla, dolaylı bir şekilde olabildi. Milosz, Merkezi Doğu Avrupa'da, Doğu'dan gelen "yeni inançla" entelektüellerin denetim altına alınmasıyla ilgili derinlikli çalışmasıyla totaliter sistemlerde ideolojinin rolünü açıklamaya yönelik hayati bir katkıda bulundu.[1] Meyer'e ise totaliter sistemlerin diğer özgül özelliklerinin (Nazi ve Stalinist antisemitizm) ilk analizlerini borçluyuz.[2]

1. Czeslaw Milosz, **La Pensée captive**, Paris 1953.

2. Gerçek ismi Josef Guttman olan Peter Meyer, 1936 Moskova Duruşmaları'nı Çek Komünist Partisi içerisinde eleştiren ilk "muhaliflerden" birisiydi. Savaş sırasında ABD'ye göç ettikten sonra, Guttman komünist antisemitizm hakkında önde gelen Batılı bir uzman olmadan önce Nürnberg Duruşmaları'nın ışığı altında Nazi antisemitizmi konusunda bir kitap yayımladı. Özellikle 1952 Prag Duruşmaları hakkındaki yorumları için bkz. P. Meyer, der., **The Jews in the Soviet Satellites**, Syracuse, NY 1953. Bu tema V. Grossman'ın devasa çalışması **Life and Fate**, Paris 1983'teki komünizm görüşü için de merkezi bir önem taşımaktadır. Grossman'a göre savaş sırasında komünist enternasyonalizm devlet milliyetçiliğine dönüşüp Nazi ideolojisiyle yakınlaştı. Antisemitizm bu açık olarak çelişen totalitarizm biçimlerinin kaynaşmasını sağlayan katalizör olmuştur

Illyes veya Kolar'ın şiirleri yalnızca Doğu Avrupalı entelektüellerin hepsinin Milosz'un bahsettiği "uyuşturucu hapı" yutmadıklarını açıkça göstermekle kalmayıp, o zamandan beri de benzeri gerçekleştirilmeyen bir berraklıkla, Batılı siyaset bilimcilerin "totalitarizm" olarak adlandırdıkları şeyin doğasına yönelik önemli öngörülerde de bulundular. Bu şiirler totalitarizm kavramını tanımlama girişimlerinin diğer bir özelliğine de işaret ederler; bu girişimler köken olarak siyasi olmaktan çok, edebi ve felsefi olmaya eğilimlidirler. Bu bağlamda Batı'da kavrama ne olduğunu hatırlamak uygun olacaktır: İlkin Orwell'in *1984*'üyle edebi bir formda ortaya çıkması ve bu kitabın basımının siyasal felsefenin bir klasiği tarafından izlenmesi.[3] Kavram ancak o zaman siyaset bilimi tarafından sistematize edilebildi.

Aynı edebiyat –siyaset felsefesi– siyaset bilimi sıralanışı hem Batı'da hem de Doğu'da fark edilebilmesine karşın, Batı'da birkaç kısa yıla sıkıştırılmış olmasına rağmen, Doğu'da otuz yıldan fazla bir zaman süresine uzanmaktadır. Bunun birçok nedeni vardır. Birincisi, İngiliz ve Amerikan siyaset bilimi gecikmiş bir etkide bulunurken, Orwell'in romanı ortaya çıkar çıkmaz,[4] sınırlı dağıtımına rağmen, entelektüel çevrelerde büyük bir etki yarattı. Sonuç olarak, Doğu Avrupalı felsefeciler ve siyaset bilimcileri, "de-Stalinizasyon" dönemine gelinceye kadar kavramla karşılaşmadılar. Bu da doğal olarak entelektüel ve siyasal düzlemde süreklilikten çok değişmeyle ilgilenmeleri anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, kavramı görmezlikten gelmeye eğilimliydiler ve herhangi birisi bu kavramla ilgilendiğinde de bunu sadece kavramı modası geçmiş olarak reddetmek için yapıyordu. Ancak daha sonraki bir dönemde, Prag Baharı'nın sona ermesiyle birlikte, kavramın bağımsız siyaset bilimcileri arasında yeniden ortaya çıktığını görmeye başladık. İletişim araçlarının hatırı sayılır bir rol oynadığı entelektüel modanın etkilerini bir yana bırakırsak, belli bir dereceye kadar Doğu'daki gelişmeler, Fransa'da antitotaliter sol kanat entelektüeller tarafından 1968 sonrası izlenilen yolu hatırlatmaktadır.

Merkezi Doğu Avrupa'daki resmi olmayan siyasal düşünüş tarafından kavramın bu biçimde yeniden sahiplenilmesi üç düzeyde gerçekleşmiştir: İlk elde -bu göreli olarak yeni bir fenomendir- kavram kamuoyu düzeyinde ortaya çıkmıştır. "Totalitarizm" kelimesi (ya da daha sık olarak "totaliter" sıfatı) adeta ortak bir konuşma tarzı haline gelmiştir. Kiciuski tarafından Polonya'daki bozulmaya ilişkin gerçek-

3. Hannah Arendt, **Le Système totalitaire**, Paris 1972; J. L. Talmon, **The Origins of Totalitarian Democracy**, Londra 1952.

4. Milosz, s. 72.

leştirilen yeni bir sosyolojik inceleme, soruşturmaya katılanların siyasal sistemi bu özel sorunun esas nedeni olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. En sık verilen karşılıklar "iktidarın birkaç kişinin ellerinde toplanması", "demokrasi yokluğunun toplumsal denetimi imkânsız kılması", "totaliter yönetim sistemi" ve *"Nomenklatura"*ydı.

İkincisi, kavram muhalif siyasal yazının "ortak paydası" olmuştu. Buna en yeni bir örnek (ki çok açık bir şekilde kavramın Doğu ve Batı Avrupa'da iki ayrı yol izlediğini ortaya koyar) totalitarizm kavramının Batılı barış hareketleri ve Doğu Avrupa'daki muhalefet hareketinin büyük bir kısmı arasında silahsızlanma hakkındaki tartışmalarda kullanılma biçimidir. Aralarındaki anlaşmazlık, muhaliflerin gözünde, Batılı pasifistlerin dikkatlerini, savaş tehlikesinin görünür dışavurumlarında yoğunlaştırmaya eğilimli olduklarını söylemekle özetlenebilir. Oysa "muhalifler",[5] çatışmaların, içsel "savaş durumunu" dışsal bir savaş durumuna döndürme riskini getiren totaliter bir sistemin mantığında gördükleri köklerini vurgulamayı tercih etmektedirler.

1968'in ardından totalitarizm kavramının ışığı altında ve de Brejnev döneminin yeni gerçekleri bağlamında komünist sisteme yönelik yeni bir yaklaşım geliştirildi.[6] Giderek 1956 Budapeşte, 1968 Prag

5.Örnek olarak 1983'teki Polonyalı KDS, Václav Racek, "Lettre à E.P. Thompson", **L'Alternative,** 24, 1983, s. 11-12 ve "In Search of Central Europe", **The Salisbury Revlew,** Bahar 1983, s. 30-32.

6. Burada totalitarizm kavramı esas olarak çok sayıdaki **samizdat** yayınlarının ışığı altında ele alınmaktadır. Ancak resmi belgelerde bile Batılı sosyolojik ya da Sovyetolojik iddiaları çürüten makaleler içerisinde kavramla karşılaşmak mümkündür. Sözgelimi Polonyalı siyaset bilimci, Jerzy Wiatr, Friedrich ve Brzezinski'nin totalitarizm analizlerini eleştirmiştir: "Sosjoloqizcne teorie antykomunistycznaj sowietologii", **Studla socjologiczne**, no. 3/4, 1968, s. 5-20; krş, aynı yazar, "Etapy sowietologii" **Wspolczesnosc**, no. 11, 1968, s. 1-17, Erlich'in çeşitli liberalizm modellerine ilişkin çalışmasının kıyısında bir yerde totalitarizm hakkındaki Batılı literatürün ilginç bir analizi bulunabilir; bkz. onun "Symptoms of the Abandonment of the Totalitarian Model of Socialist Societies in Western Political Science", Erlich, **Oblicza pluralismu,** Varşova 1980. Benzer şekilde F. Ryszka'nın devlet konusundaki çalışması **Panstwo jako zmienna nlezalezna,** Varşova 1983, totalitarizmle "yurttaşların devlete tabi kılınmasının ideal bir örneği" olarak ilgilenmektedir. Ancak bugünlerde Yugoslavya ve Macaristan'da akademik yayınlarda totalitarizm olgusunun ciddi ve doğrudan analizlerinin çıkmakta olduğunu görüyoruz. Sözgelimi bkz. rejimin meşruluk bunalımı ve alt sistemlerin özerkliğinin komünist rejim tarafından bastırılmasının olumsuz etkileri konusunda Macar yazarlar tarafından yazılan yazılar; örnek olarak, B. Polok, "Stabilité et legitimité", **Valosag**, no. 1, 1983; M. Bihari, "Politikai mechanizmus es demokracia", H. Wass, der., **Valsog es magujales,** Budapeşte 1982. Yakınlarda Yugoslavya'da basılan bir çalışma için, bkz. V. Kostunica ve K. Çakovski, **Party Pluralism or Monlsm** Belgrad 1983. Kitap, savaştan sonra siyasi çoğulculuğu ortadan kaldırmakta kullanılan araçları konu alır.

Baharı ve 1980-81 Polonya Dayanışma Hareketi gibi başarısız ya da engellenmiş devrimlerin ikili bir sonuca yol açtığının farkına varılmaktaydı: Totalitarizm artık eskisi gibi değildi ve Devlet-Parti'nin toplum üzerindeki denetimi, Stalin döneminden bu yana değişmişti. Diğer küçük olaylar bir yana bu üç büyük mücadele, sistemin durağan olmadığının ve sistemin istikrarının son derece zayıf olduğunun kanıtıdırlar. Diğer taraftan sistemin "totaliter özü"yle yüzleşmeye, onu çözmeye ve nihayet nötralize etmeye yönelik bu üç çok farklı girişimin hepsi de muhalif siyaset teorisyenlerini, kavramı hem yeni gerçeklerin hem de komünist sistemin sabitlerinin ışığı altında yeniden düşünmeye iten bir başarısızlıkla sonuçlandı.

Totalitarizm kavramının Avrupa'nın diğer yarısında kullanılma biçimi büyük ölçüde şartlara ve verili bir anda kavranıldığı kadarıyla da "muhtemel gelecek" denebilecek şeye de bağlıdır. Bunun, çok kaba bir basitleştirme olmasına rağmen, "totalitarizm" kavramının ufukta bir değişme ümidi var olduğunda siyasal sözlükte pek öne çıkmadığı söylebilir. Öte yandan, bu ifade Yalta mirasını aşma ümidi kıyamet gününe kadar ertelenmiş gibi gözüktüğünde geri dönmüştür. Ancak burada genellemede aşırıya kaçılmamalı: Polonya'da 1970'lerin siyasal söylemi, "totalitarizm"den söz ederken aynı zamanda devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi dönüştürme düşüncesi üzerinde yoğunlaşmıştır.

Sovyet biçimi komünizmin gerçeklikleri ve deneyimleriyle, bunların söz konusu ülkelerin entelektüelleri tarafından ele alınması arasındaki etkileşim, Doğu Avrupa'da totalitarizm kavramı tarafından izlenen yolu izlemeye yönelik çabamızın merkezinde yatmaktadır. Meseleyi basitleştirmek için, kavrama yönelik iki tür tavra karşılık gelen iki ana dönemden bahsetmek mümkündür. Birinci dönem, "Stalinizasyonun ortadan kaldırılmaya çalışıldığı" (1956-68) döneme karşılık gelen ve "kavramı işlevsiz bırakmaya yönelik çabalara Doğu Avrupa katkısı" dönemi olarak adlandırılabilir. Çekoslovakya'nın 1968'deki işgaliyle canlanan ve 1981'de Polonya'daki "savaş durumunun" kurulmasıyla "pekişen" ikinci dönem, totalitarizm kavramını, kaynaklarını, toplumsal denetleme araçlarını ve mevcut bunalımını yeniden tanımlamak amacında orijinal bir çaba biçimini almıştır.

B. YENİDEN TANIMLANAN TOTALİTARİZM: POST-STALİNİST TOTALİTARİZMİN BAĞIMSIZ SİYASAL DÜŞÜNÜŞTEKİ İMGELERİ

1968 hem komünist "reformizmin" hem de totalitarizm kavramına meydan okumanın en yüksek noktasını temsil etmekteydi. Ancak reformun çöküşü ve genel olarak ardından bütün Sovyet blokunda, Brejnev'in muhafazakâr yenilenme döneminin ortaya çıkması, sistemin içeriden kökten düzeltilmesi düşüncesinin nihai yenilgisi ve "totalitarizmin bütünlüğünün kırılması"nın imkânsızlığının kanıtı olarak algılandı. Bu Kolakowski'ye göre Doğu Avrupa'da Marksist revizyonizmin "klinik ölümü" anlamına gelmekteydi. O andan itibaren, komünizm "entelektüel bir sorun olmaktan çıkıp, sadece bir iktidar sorunu haline geldi"[7]. Şunu eklemeden edemeyeceğim: Komünist ideoloji entelektüel bir sorun olmaktan çıkarken, iktidar entelektüel bir sorun haline geldi.

Bu evriminin ikinci ilgili boyutu, Batı'da 1970'lerde "Eurokomünistlerin"; Doğu'da 1960'larda revizyonist Marksistlerin gözdesi olan "Stalinizm" kavramının içinin tedrici olarak boşalmasıdır. Soljenitsin bu konuda kategoriktir:

> Bir öğreti, bir milli hayat yolu ya da bir devlet sistemi olarak Stalinizm diye bir şey olmamıştı... Stalin, Lenin'in öğretisinin çok beceriksiz de olsa, çok tutarlı ve sadık bir mirasçısıydı.[8]

Soljenitsin'in iddiasının esas noktası, kökenleri kesinlikle Lenin'in zamanına kadar giden ve en önemlisi de boyutları ve merkezi rolüyle komünizmi Nazizm'e yaklaştıran toplama kampı sistemi Gulag'dır. Gerçekten Gulag'ın canlı tanıkları tarafından yazılan yazılar bütünü, toplama kampı sistemini ve onun Marksist-Leninist ideolojiyle yakın bağlarını komünist totalitarizmin mihveri yapmaktadır.

Totalitarizm kavramının bir kere daha yüzeye çıkması ve sonuçta Doğu Avrupa'daki bağımsız siyasi düşünüşün ortak paydası haline gelmesi işte bu yeni düşünsel çerçeve içerisinde gerçekleşmiştir. Totalitarizm kavramının ve gerçeklerinin yeniden keşfedilmesi, kesinlikle 1950'lerin Amerikan siyaset bilimine bir dönüş anlamına gelmiyordu. Kavramı, sistemin evrimi ve komünist yönetimin yeni yöntemleri ışığı altında yeniden tanımlamaya yönelik bütünüyle yeni

7. L. Kolakowski, **Main Currents of Marxism**, Oxford 1973, c. 3, s. 465.
8. A. Soljenitsin, **Des voix sous les décombres**, Paris 1975, s. 20.

bir girişimdi. Burada kavramın iki tanımına karşılık gelen iki temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür: Birinci yaklaşım -daha edebi ve felsefi olanı- totaliter yönetimin "özünü" açığa çıkarmaya girişmektedir. İkinci yaklaşım siyaset biliminin yöntemlerini benimseyerek totaliter ve "post-totaliter" yönetimin yeni işleyişlerini aydınlatmak ister. Her iki yaklaşım da totalitarizm olgusunun kökenlerinin açıklanmasıyla ilgilidir.

C. ORWELLCİ MİRAS: "KURUMSALLAŞMIŞ YALAN" VE TOTALİTER DİLLER

> Birçok insan Koestler'in *Gün Ortasında Karanlık*'ını okumuş, fakat Orwell'in *1984* romanı hakkında pek az kişinin bilgisi var. Kitabı elde etme güçlükleri ve sahip olma riski yüzünden, kitap sadece bir avuç "Parti içi" üye tarafından biliniyor. Bu ayrıcalıklı bireyler Orwell'in kendilerine çok bildik gelen ayrıntıları gözlemlerken kullandığı Swiftvari üslubundan hoşlanıyorlar. Çünkü Yeni İnanç ülkelerinde böyle bir üslubu kullanmak, alegorinin çeşitli yorumlara muktedir doğası nedeniyle toplumcu gerçekçiliğin buyruklarına ve sansürün gerekliliklerine karşı geleceğinden imkânsızdır.[9]

Milozs'un 1953 tarihli bu pasajı artık "eskimiş" sayılabilir. Birincisi; bugünlerde Orwell'in romanının Doğu Avrupa entelektüelleri üzerinde derin bir etkiye sahip olduğunu yadsımak güçtür. Savaş sonrası edebiyatın bütün bir kuşakta iz bırakan büyük eserlerinden bir tanesidir. Kitap, Milozs'un belirttiği "Parti içi üyeleri"nin gizli çekmecelerinden kurtulup, geniş ölçüde *samizdat* biçiminde dağıtılmaktaydı. İkincisi; "reel sosyalist" ülkelerde sadece bir bilimkurgu romanı olarak değerlendirilmekle kalmayıp, aynı zamanda komünist yönetimin gerçek doğasının genelde inanılmaz bir açıklık ve geçerlilikte betimi olarak ele alınan Orwell'in romanında kendilerini bulmaktaydı. Doğu Avrupalı entelektüeller 1984'ü, Simecka'nın dediği gibi "zaten bildikleri şeyi" keşfederek, Goldstein'ın kitabındaki sisteme giden anahtarı keşfeden Winston Smith'le aynı hisleri paylaşarak okudular. Nihayet son olarak, komünist sistemi betimlemeye/ yorumlamaya çok uygun olan, Orwellci ya da Swiftçi edebi tür, son on yıl içinde hayli gelişmişti. Bu türün en iyi örnekleri, Zinovyev'in *Esneyen Tepeler* ve Tadeusz Konwicki'nin *Küçük Bir Kıyamet*'idir.

9. Milosz, s. 72.

Amalrik, Sovyetler Birliği'nin 1984'e kadar yaşayıp yaşamayacağı sorusunu sorarken, Macar György Dalos *1985*'te Orwell'in romanına komik bir ardıl yazmayı tercih etmektedir. Ancak eğer Doğu Avrupalı entelektüellere göre, totaliter sistemin "özünü" oluşturan şeyin ne olduğunu tek bir kelimeyle özetlemek gerekirse, bu kurumsallaşmış yalan olarak ideolojinin üstünlüğü olacaktır. Orwellci "yalan" ve yalana direnme teması (ya da Havel'in deyimiyle "hakikatte yaşama") Sovyet bloku ülkelerinde, bağımsız siyasal düşüncenin çıkış nokta olmuştur.

Kolakowski, totaliter sistemde yalanın işlevinin en net epistemolojik açıklamasını sunmaktadır. Sistematik olarak tarihsel belleği tahrip eden ve bütün bildirişimi yönlendiren totaliter rejim, hakikat ölçütünü ortadan kaldırmaktadır. Hakikat, yöneticilerin ihtiyaçlarına göre değişiklik gösterdiğinden, bir yalan hakikat haline gelir; daha doğrusu hakikat kavramının kendisi ortadan kalkar: "Bu da totalitarizmin büyük bilişsel zaferidir. Tam da hakikat ideasını feshetmeyi başaran totalitarizm artık yalan söylemekle suçlanamamaktadır."[10]

Başka bir deyişle, siyasetçilerin mümkün bütün siyasal sistemlerde ürettikleri yarı hakikatlerden ya da "masum yalanlar"dan bahsetmiyoruz. Kolakowski'nin "yeni bir medeniyet" olarak adlandırdığı, siyasal bir sistemin temellerini oluşturan büyük Y'li bir Yalan'dan bahsediyoruz. Yalanın bu "sistematik" ve "varoluşsal" boyutu Soljenitsin tarafından da incelenmiştir:

> ... bizim ülkemizde gündelik yalan bozuk karakterlerin kaprisi değil, bir varolma biçimi, her bireyin gündelik hayatının bir şartıdır. Bizim ülkemizde yalan, devlet sistemine, milyonlarca küçücük bağlantıyla (her bireye birkaç düzine düşen oranda), her şeyi bir arada tutan hayati bir bağ olarak katılmaktadır.[11]

Bu biçimde tanımlandığında, totaliter yalan iki temele yaslanmaktadır: Belleğin tahrip edilmesi ve totaliter dil. Bilinç, belleksiz imkânsızdır ve geçmişin ve tarihsel belleğin tahribi tam da totaliter teşebbüsün merkezinde bulunan şeydir:

> Bireysel ya da kolektif belleği millileştirilmiş ve Devletin eline geçirilmiş, bu yüzen de güdümlendirilmeye ve şekillendirilmeye mükem-

10. Kolakowski, "Totalitarianism and the Virtue of the Lie", I. Howe, der., **1984 Revisited**, New York 1983 içinde, s. 127.

11. Soljenitsin, s. 275.

melen elveren bir halk, bütünüyle yöneticilerinin insafına kalmıştır. Kimlikleri çalınmıştır.[12]

"Unutkanlık rejimi" altında, herhangi birinin ne denli sınırlı da olsa belleğini korumaya yönelik girişimi ve düşünce özgürlüğü, Simecka'ya göre,

> insan onurunun ortaya konulması olduğu kadar, bütüncül bir bozulma ortamında bir kendini koruma ve savunma edimini [temsil etmektedir]. Dünyanın hiçbir yerinde tarih Doğu Avrupa'da sahip olduğu öneme sahip değildir.[13]

Kundera'nın kelimeleriyle, "İnsanın iktidara karşı mücadelesi, belleğin unutmaya karşı verdiği mücadeledir."

Czeslaw Milosz, *Mahpus Düşünce* adlı kitabına "Halkın logokrasileri üzerine bir deneme" alt başlığını koymuştur. İktidarın "silah namlusuyla" fethedilebilmesine rağmen, iktidarın sürdürülmesinin dil sayesinde mümkün olabildiğini vurgulamıştır. Bu Orwell'in *1984*'ünün anahtar düşüncesidir: Totaliter iktidar, salt devlet ideolojisinin bir aracı olmanın ötesinde, her şeyden önce ortaya "zındıkça" düşünceler çıkmasını engelleyeceği düşünülen totaliter bir dil olmaksızın korunamaz. Bu düşünce Rusya ve Merkezi Doğu Avrupa'daki muhalif aydınlar tarafından benimsenmiştir. Gerçekten de tarihçi M. Heller inandırıcı bir şekilde, Sovyetler Birliği'nde geçerli dil ve söylem kavramını gösteren resmi Sovyet başvuru kaynakları aracılığıyla bu Orwellci mirası ortaya koymuştur.

Heller'e göre amaç, rejimin "hayatın bütün alanlarını politize etme" hedefiyle uyumlu olarak "bütün kelimelere siyasal bir nüans kazandırmak"tır. Bu biçimde bakıldığında, Sovyet komünizmi her şeyden önce McLuhan'ın yöntemini almış ("Ortam mesajın kendisidir") bir "dilsel diktatörlük" olarak gözükecektir:

> Devlet dil ve bildirişim araçlarını ussallaştırmış, hem ortam hem de

12. Kolakowski, ibid. Belleğin çöküşü teması Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un **Gün Uzar Yüzyıl Olur** romanında merkezi bir yer tutmaktadır. Roman, belleğin imhasıyla köleliğe indirgenen bir halkın hikâyesini anlatmaktadır. Bu türden bir köle -**makurt**- sıradan bir köleden on kat daha fazla değerlidir. Romana, "emeğin yüceliğini" göstermesinden dolayı Lenin Edebiyat Ödülü verilmiştir.

13. M. Simecka, "Muj soudruh Winston Smith" **Svedectví**, No. 70-71, 1984, s. 247-69.

mesaj olmuştur. Söylevinin konusu kendisidir. Devletin en önemli şey ve yurttaşların da birer eklemden başka bir şey olmadığını açıklamaktadır. Dolayısıyla iktidar korunmalıdır. Daha önceki ideolojiler tartışmayı kabul ederlerdi. Halbuki bu müthiş iktidar teknolojisi - sözcük dağarının rasyonelleşmesi- her türlü tepkiyi dışlamaktadır.[14]

Simecka'nın işaret ettiği gibi bu salt teorik bir model değildir:

Bu Doğu Avrupa'da şimdiden o kadar ilerlemiş bir süreçtir ki, gerçekte savunmasız halkın siyasal, toplumsal ve iktisadi gerçeklikleri özgürce, gayri resmi bir biçimde değerlendirme kapasitesini tahrip etme tehdidini getirmektedir.[15]

Totaliter "logokrasi" hakkındaki bu görüş, resmi ideolojinin çöküşüyle ilgili olarak söylenmiş olan şeylerle nasıl uzlaştırılabilir? Cevap, egemen ideolojiye bilinçli (hatta duygusal) destek vermekten bütünüyle farklı olan "varoluşsal yalan" kavramında bulunmaktadır. Gerçekte Çek yazarı Vaclav Havel, mevcut durumu post-totaliter olarak adlandırmaktadır:

Bütün bu mistifikasyonlara inanmak gerekmez, ancak inanmış gibi davranılmalı ya da en azından bunlara tahammül edilmeli ya da bu mistifikasyonları kullananlarla iyi geçinilmelidir. Bu da yalanla yaşamak anlamına gelir. Yalana inanmak gerekli değildir, ancak hayatı yalanla birlikte ve yalanın içinden kabul etmek yeterlidir. Böyle yaparak da sistem olumlanır, ona anlam verilir, yaratılır ve... onunla kaynaşılır.[16]

Bu bakış açısından "etkililik" bağlamında resmi propagandanın bilinçli destek mi aldığı, yoksa sadece az çok sinik bir kayıtsızlıkla mı karşılandığı anlamlı değildir. "Yalancı" yerine konmaksızın da yalan içinde yaşanılabilir: "Gayri şahsi yalan ve cinayet, totaliter devletlerin kusursuzlaştırdığı iki siyaset sanatı formudur."[17]

---

14. M. Heller, "Le Socialisme mur", **Esprit**,.No. 2, 1983, s. 41.
15. Simecka, ibid.
16. Václav Havel, der., **O svobode a moci**, Cologne 1980.
17. P. Fidelius, **Jazyk a moc**, Münih 1983.

D. TOPLUMSAL DENETİMDEN "TOPLUMSAL SÖZLEŞME"YE

50'lerdeki Batılı siyaset bilimi (özellikle Friedrich ve Brzezinski'nin klasik yapıtı), totalitarizmi, karizmatik liderin varlığı, kitle terörü, "sürekli tasfiye" ve ideolojik seferberlik gibi bir ölçütler kümesiyle tanımlamıştır. Bu ölçütler sadece Kruşçevci reformizmle değil aynı zamanda Brejnev dönemi muhafazakârlığıyla da geride bırakılmıştır. Totolitarizm kavramını ya Batılı siyasal sistemler sosyolojisinden ya da modernleşme yahut "kalkınma" teorilerinden ödünç alınan kavramlar lehine reddetme yerine, Doğu Avrupalı bağımsız siyasal düşünürler, onu, geçmiş yirmi beş yılın deneyimlerinin ışığı altında yeniden tanımladılar. Bu analizler yeni toplumsal denetleme aygıtını, iktidar araçlarının doğasını değil, evrimini vurgulamaya yöneldi. Bu çalışmalar arasında Zinoviev ve Mlynar'ın toplumsal denetlemenin göreli şiddetsizliğinin tutarlı bir açıklamasını sunan daha teorik yaklaşımlarıyla, "normalleştirme" sürecinin gerçeklerini yakinen gözlemleyerek bir "totaliter normallik" modelinin pratikte nasıl çalıştığını açıklamaya, böylece hem modelin istikrarının etmenlerini hem de bunalım eğilimlerini ortaya koymaya çalışan daha analitik yaklaşımlar arasında da ayrım yapılmalıdır.

1. Sibernetik, kavramın kurtuluşu mu?

Zdenek Mlynár'ın (1968'de egemen Komünist Parti'nin politbüro üyesi, resmi bir siyaset bilimci olmaktan "muhalif"liğe geçti, sonra da göçe zorlandı) teorik çizgisi totalitarizm kavramına ilişkin olarak Doğu ve Batı düşüncelerindeki zaman farklılıklarının güzel bir örneğini sunmaktadır. 1970'lerde Batılı Sovyetoloji, onun "sınırlı bir çoğulculuk" ve çıkar gruplarının varlığına ilişkin 1960'lardaki görüşlerini kabul etmeye başlamışken, Mlynár'ın kendisi -ki o zamanlar 77 Bildirgesi'ni imzalayanlardandı- mevcut komünist sistemin (sosyolojik değil de) siyasal bir yorumunu biçimlendirecek en "uygun" kavram olarak düşündüğü totalitarizm kavramının meziyetlerini keşfetmekteydi. İşin en hoş yanı da, kavramı yeniden keşfetmek ve formüle etmek ve de belirli modası geçmiş parametrelerin ötesine geçirebilmek için Mlynár, Prag kökenli başka bir siyaset bilimci olan Karl Deutsch tarafından geliştirilen iktidar kavramlarına ve sibernetiğe başvurmaktadır.

1953'te Amerikan Bilimler Akademisi tarafından düzenlenen büyük sempozyumda Deutsch'un en sonunda komünist sistemi kalbinden vuracak merkezkaç dinamiğin kaçınılmazlığını iddia etmesi ha-

tırlanacaktır. Mlynár başlangıç noktası olarak Deutsch'un iktidar kavramını alarak totalitarizmi yeniden tanımlamıştır:

> İktidarla, bir birey ya da örgütün iç yapılarından kaynaklanan matrisleri ve yansıtmaları, ortamlarına empoze edebilme yetisini kastediyoruz. Daha basit kelimelerle, iktidara sahip olmak, kabul etmek zorunda olmamak ve ortamı ya da diğer insanları kabul etmeye zorlamak anlamına gelir. Bu dar anlamda iktidar, çıktının girdiye önceliğidir. Dinleme yerine konuşma gücüdür. Bir anlamda, öğrenmeden yapabilme yetisidir.[18]

Bu tanımlama çevçevesinde Mlynár, totaliter iktidarın, bütün etkinlik alanlarında ve bütün "öznelere" (toplumsal gruplar, ekonomik kuruluşlar, yurttaşlar) ilişkin olarak, "iç yapısından kaynaklanan matris ve yansımalarını başkalarına ve çevreye empoze etme" yetisi olduğunu söylemektedir. Totalitarizmin başta gelen karakteristiği, toplumsal etkinliğin mümkün bütün alanlarındaki bağımsız eylem bağlamlarını sınırlamak konusundaki sürekli kapasitesidir. Başka bir deyişle, iktidarın uygulanan şiddet ya da terör miktarıyla ilgisi yoktur. İktidar, baskının biçiminin daha az görünürleştiği (ancak yine de var olduğu) durumlarda bile "totaliter" olarak kalır.

Burada bir sistemin, yalnızca "terörist" safha bütünüyle tamamlandığında ve bütün özneler özerkliklerini ve özyönetim kapasitelerini (hedefleri ve davranışları değiştirme fırsatı vb.) kaybettiklerinde tam anlamıyla totaliter olduğu da söylenebilir. Sonuç olarak iktidar, özerklik sınırlamasının yalnızca yasal ya da cezai kısıtlamalar çerçevesinde değil, Deutsch'un söylediği anlamda "sibernetik" bağlamda da yorumlanması sorunudur:

> Kendisini yönlendirecek bir toplum ya da topluluk üç tür bildirişim akışını almayı sürdürmelidir: İlk kaynak dışarıdaki dünya hakkındaki bildirişimdir. İkincisi, geniş bir hatırlama ve yeniden birleştirme payı içeren geçmişten gelen bildirişimdir. Üçüncüsü, toplum ve topluluğun kendisi ve parçaları hakkındaki bildirişimdir. Bu üç akıştan herhangi birisinin baskı ya da gizlilik yoluyla uzun müddet engellenmesine izin verilmemelidir. Sonuçta toplum bir robot, yürüyen bir ceset olur.
>
> Sadece bazı parçalarının değil, en sonunda en üst kademesinin üzerinde de davranışları üzerindeki denetimini kaybeder.[19]

18. Karl Deutsch, **The Nerves of Goverment**, New York 1966, s. 111.
19. Ibid, s. 129.

Böylece özerklik, iktidarda olanların bütün bu kaynakları ve bildirişim dolaşımını denetleme eğiliminde olması olgusuyla sınırlanmaktadır. Mlynár'ın bakış açısından, halkın büyük çoğunluğunun diğer öznelerle ya da dış dünyayla kurabildikleri yegâne ilişkinin, sonuçta bu bildirişimin doğası ve derecesini belirlemeye muktedir olan rejim tarafından denetlenilen devreler yoluyla gerçekleştirildiği durumlarda totalitarizmden bahsetmek mümkündür.

Bellek ve özerklik arasındaki ilişkiler üzerindeki düşünceleriyle Mlynár, Orwell ile Kundera'nın totaliter iktidarın kalıcı amacının bellek erozyonu olduğu yolundaki gözde temalarını yenilemektedir. Bu bakımdan ideoloji, bildirişim ve belleğin "silinmesi"nden bir sistem yaratarak "reel sosyalist" ülkelerin temel dayanağı olarak kalmayı sürdürmektedir. Geçmişle devrimci kopuş, "Yeni Çağ", "yeni sosyalist ülkeler topluluğu", "yeni toplumsal güçler" ve son olarak "Yeni İnsan" hakkındaki bir sürü laf işte bundan kaynaklanmaktadır. Totalitarizmin nihai mantığı, özerkliğini kaybetmesinin bir sonucu olarak toplumun bütün öğelerinin araçsallaştırılması olacaktır.

Mlynár'ın burada önerdiği bir modelden fazla bir şey değildir ve gerçekte birçok gelecek durum ve imkânı olabileceğini kabul eden ilk kişidir. İşin aslı, totaliter durumun bir tanımını vermek için özerkliğin kaybolduğu "eşiği" keşfetmektedir. Böylece, teorik modelden gerçekliğin analizine gidildikçe, totalitarizm kavramı yerini "totaliter durumlar" veya "totalitarizme yönelik temel bir eğilim" gibi nosyonlara bırakmaktadır.

2. Zinovyev ya da "Aşağıdan Gelen Totalitarizm"

Zinovyev, Sovyet sisteminin istikrarı ve şiddetsiz toplumsal denetim mekanizmalarını açıklayan teorik bir model inşa etme yolunda en ileri giden kişi olmuştur. Gerçekte, Zinovyev totalitarizm kavramını reddetmektedir, çünkü ona göre bu kavram Nazizm ve Stalinizm tarafından kullanılan zorlayıcı iktidarın terörist yöntemleri arasındaki benzerlikleri aşırı derecede vurgulamaktadır. Halbuki Zinovyev, bu tür aşikâr benzerliklerin sadece bu rejimlerin yerleşme dönemine karşılık geldiklerini düşünmektedir; sonuçta totalitarizm kavramı, komünist görüngünün özgül özelliklerini ihmal etmektedir.

Zinovyev Nazizm'i, esasta "yukarıdan gelen" şiddet olarak ele almaktadır, halbuki komünizm olgunluk döneminde "aşağıdan gelen bir totalitarizm"dir. Toplama kampı sistemini komünizmin gerçek doğasının cisimleşmesi, dışarıdan halka takılan bir boyunduruk ola-

rak gören Soljenitsin'e karşıt olarak, o kampları bir gölge-olay olarak görmekte ve komünist toplumu, "insan türünün doğal, içkin" etkinliğinin zirvesi olarak düşünmektedir. Bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak komünizm, ona göre, komünal ruh olarak adlandırdığı, insan türünün tarihindeki doğal bir olguya karşılık gelmektedir. Topluluk hayatının alışılmış karşı dengelerinin ve teminatlarının (hukuk, ahlak, din vb. -özetle "medeniyet") bastırıldığı bir sistemdir.

Hobbes ve Henri Laborit arasında bir yerde bir konuma yerleşen Zinovyev, toplulukçuluğun (komünalizmin) özünü şu deyişte toplamaktadır: "İnsan insanın kurdudur." Sistemin anahtar öğesi, bireyin topluma yerleştiği "hücre"dir. Bu hücre (fabrika, devlet çiftliği, enstitü), belli başlı özellikleri devlet makro düzeyinde yeniden üretilen mikro yapıyı oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, totalitarizmi Devlet-Parti ve parçalanmış bir toplum arasındaki bir çatışma olarak sunan Orta Avrupa'daki egemen teorilere karşıt olarak, Zinovyev, komünist devleti, hücresi "yeni insan"ın oluşumu için seçilen yer ve kilit önemdeki üretken bağlantı olan, toplulukçu toplumun bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Bu yeni insan, *Homo sovieticus*'tur. Bu görüş sonuçta bireysel ya da kolektif her eylemin, rejime karşı yöneltilmesi durumunda bile zorunlu olarak "güdümlenmiş" olması gerektiği sonucuna yol açmaktadır. Böyle bir hareket noktasından her şey programlandığı ya da güdümlendirildiği için direniş anlamsızdır. Zinovyev'in komünizmi siyasal olmaktan çok toplumsal bir sistem olarak değerlendiren düşüncesi ne kadar orijinal olursa olsun, mübalağalı olmakla birlikte, sistemin istikrarının önemli kaynaklarından birisine ne kadar dikkat çekerse çeksin, Homo sovieticus'u bir karikatür olarak kalmaktadır ve Orta Avrupa'dan gelen "gerçeklik olarak komünizm" analizlerine aykırı düşmektedir.

E. TOTALİTER İKTİDARIN ANAHTARLARI

O zaman post-ideolojik ve post-terörist aşamasında totaliter iktidarın ana hatları nelerdir? "Çok biçimli Parti", devlet ve toplumun bütün diğer kurumlarının bağımlı olduğu bir sistemdeki yegâne özerk örgüttür. Parti, devlet aygıtının ve dolayısıyla toplumsal hayatın bütün örgütlenmiş biçimlerinin kullanılış tekelini güvence altına almaktadır. Devletin, Parti'ye bağımlı kılınışı, devlet yönetimindeki anahtar konumların Parti tarafından denetlenilmesini sağlayan Nomenklatura aracılığıyla işlemektedir. Bu birleşmiş/ birleştirici Parti, Moskova'da formüle edilen siyasal çizgiden ara sıra ayrılabilir ancak

hiçbir zaman iktidar tekelinden vazgeçemez. Bu noktada, herhangi bir başarısızlık (1968'de Çekoslovakya'da olduğu gibi) kitlesel bir temizliği gerektirir. Her zaman bir "öncü" yedek vardır.

Simecka'nın adlandırmasıyla, "medenileştirilmiş şiddet" Stalin döneminin usdışı terörist şiddetinin yerine geçmiştir. Bu, fiziksel terör olmaktan çok bir taciz, bir çeşit seçici, kansız terördür. Polis ve adalet sistemi, yürürlükteki düzenlemelere saygı gösterisinde bulunur ve soruşturmaları sabaha karşı üçte değil de resmi saatler esnasında yapmayı tercih eder. Bu gelişme Karel Bartosek tarafından analiz edildiği gibi, komünist sistemin işlemesinde "itirafın" rolü tarafından kusursuz bir biçimde gösterilmektedir. İtirafı "bireyin yalana ve yalanın aracılarına tamamen boyun eğmesi" olarak tanımlayan Bartosek, 1950'lerdeki duruşmaların "büyük itiraflarından" 1970'lerdeki "normalleşme"nin "küçük itiraflarına" kadar olan gelişmeyi izlemektedir. Gösteri niteliğindeki duruşmaların "büyük itirafları", medyanın önemli bir rol oynadığı kampanyalar sırasında yalanın kurumsallaşmasına destek olan insanlar üzerinde caydırıcı bir etki yarattı. Oysa, "küçük itiraflar" sistemi içerisinde yalana baş eğme, tıpkı Polonya'da olduğu gibi diğer "bağlılık yeminleri" ve yakın takibe almatemizleme araçları kullanarak bizzat halk sayesinde elde edilmekteydi. Hedef, sisteme "uyum" sağlamak ve "sivil toplumun ortadan kaldırılmasının son durağı" olarak bireyi ezmekti.

F. TOPLUMSAL DENETİM VE TOPLUMSAL SÖZLEŞME

Açık bunalım dönemlerinde tankların kullanılmasının ve şiddetli yöntemlerin zorunluluk göstermesine rağmen, komünist rejim toplumu atomize etmeye yönelik diğer, hiç de daha az etkili olmayan araçları da tanzim eder. "Küçük itiraflar" sistemi, devletin emeğin yegâne işvereni olması nedeniyle işleyebilmektedir. Simecka bu sistemin önemli bir tanımını sunmaktadır:

> Totaliter devlet, el altında şiddetten çok daha güçlü silahları bulundurmaktadır; bütün yurttaşlar onun işçileridir ve iyiyi ödüllendirip kötüyü cezalandırarak bu işçileri faktörler skalasında aşağıya ya da yukarıya yerleştirmek sorun değildir. Bu kapasite tamamen modern bir silahtır. İyi de işlemiştir... çünkü oyuna sadece reel sosyalizm, altyapıları bakımından bir tüketim toplumuna en çok benzediğinde, yani ödüllendirecek ya da cezalandıracak bir şeyi olduğunda sokulmuştur.[20]

20. Simecka, **Le rétablissement de l'ordre**, Paris 1979, s. 80.

Bu reçete sadece "normalleşme" döneminde etkililiğini özellikle kanıtlamakla kalmayıp, post-terörist ve post-reformist dönemde de komünist sistemin temelini temsil etmektedir. Emeğin istihdamı toplumsal denetimin önde gelen bir aracı olduğundan, Kende'nin işaret ettiği gibi işyeri "Sovyetleştirilmiş toplumların hizaya getirilmesinin asli mekânı" olmaktadır. Bu sistem içerisinde polis baskısının yerine personel şubesi, polis görevlisinin yerine de personel görevlisi geçmektedir. Diğer komünist ülkelerden "farklı" olduğunun tekrarlanmasından hoşlanan Macaristan aslında daha karmaşık toplumsal denetim ve baskı yöntemlerinin kullanılışında uzmanlaşmıştır.

Toplumsal denetimden devlet ve yurttaş arasındaki örtük bir "toplumsal sözleşme"ye geçivermek mümkündür; yurttaşlar bireysel (sivil özgürlükler) ve kolektif haklarından (örgütlenme özgürlüğü) vazgeçerek ve bunun karşılığında iş güvenliğine kavuşup yavaş yavaş -ama hayli düzenli bir biçimde- yaşama standartlarını yükselterek "kendilerini uyarlamaktadırlar." Tüketim toplumunun gelişmesi 1960'lardan bu yana kuluçka halinde olan bu "sözleşmeyi" kusursuzlaştırmıştır. Simecka'ya göre bu sözleşme,

> devlet için, diğer bütün pahalı ve giderek genişleyen gözetleme organlarından çok daha güvenilir bir düzen garantisidir. Bu sözleşmenin işlemesinin esas şartı devletin yurttaşlarına özel hayatlarında bundan yararlanma konusunda izin verdiği düzeydir.[21]

Bu sistem 1968'den bu yana küçük bir işsizler ordusu, yani muhalif entelektüellerin yaratılmasıyla tamamlanmaktadır. Gerçekte "yeni toplumsal sözleşme" entelektüellerin sansüre boyun eğmelerini gerekli kılmaktadır; başka bir deyişle, entelektüeller olarak işlevlerini sona erdirmelerini. Ancak burada da 1950'lerden bu yana olaylar büyük ölçüde değişmiştir. "Stalin döneminde" demektedir György Konrad,

> sansür hem pozitif hem de saldırgandı, oysa şimdilerde negatif ve savunmaya yöneliktir. Önceden size ne demeniz gerektiğini söylerken, şimdi ne dememeniz gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunuyor. Totaliter bir durumda, sansür resmileştirilemez.[22]

---

21. Ibid, s. 145.

22. György Konrad, "L'écrivain étatisée", **Lettre Internationale**, 2, 1984 s. 40-44.

Kitle teröründen "medenileştirilmiş şiddete" geçiş yapılması gibi; totalitarizm artık kurumsallaştırılmış sansürden çok, içselleştirilmiş öz sansürü tercih etmektedir. Açık bunalım dönemleri istisna olmak üzere muhalif entelektüellerin göreli olarak yalıtılmaları, bir biçimde, bu yeni totaliter toplumsal denetim tekniklerinin etkililiğini doğruluyor gözükmektedir.

G. TOTALİTARİZM Mİ OTORİTARİZM Mİ?

Bu yeni şiddetsiz toplumsal denetim mekanizmaları ve 1970'lerde muhalefetin ortaya çıkışı, gerçekte "totalitarizm" bağlamında konuşmanın yanlış olacağını göstermez mi? Bir zamanlar terörle birlikte sistemin iki temel direğinden biri olan ideoloji bir ritüele indirgenmiş, son on beş yıldan beri komünist rejimler milliyetçilikle (Romanya) ya da ekonomik tedbirlerle (Macaristan) meşruluk aramaya girişmişlerdir. Bu da kaçınılmaz olarak akla, Juan Linz'in "otoriter" rejimler tarafından benimsendiğini söylediği milliyetçilik, ekonomik gelişme, düzen gibi değerleri getirmektedir. Eğer Sovyetler Birliği ve de Polonya'da ordunun büyüyen rolü de düşünülecek olursa, Staniszkis'i izlemek ve genelde otoriter/bürokratik rejimlerle bağlantılı olarak kullanılan tanımlamalara yönelmek cazip hale gelmektedir.

Linz'e göre, otoriter/bürokratik rejimler "çok sınırlı bir çoğulculuk" göstermekte ve net bir ideolojiye sahip olmamaktadırlar. Bunun yerine, "kusursuz bir biçimde öngörülebilen ancak biçimsel olarak kötü tanımlanmış sınırlar içerisinde iktidarı kullanan küçük bir grup lideri"nin olduğu tipik bir "zihniyet" vardır. İlginç bir şekilde Linz tarafından etkilenerek bu noktaya yaklaşmış olan iki Merkezi Doğu Avrupa kökenli siyaset bilimci (bunlardan birisi rejime yakınken, diğeri muhaliftir) de Polonyalıdır. Birincisi Jerry Wiatr'dır ve 1981'deki askeri darbeye ilişkin olarak Polonya tipi "otoritarizm" (ya da Bonapartizm) düşüncesini formüle etmiştir. Ordu ve Kilise'nin (ikisi de) devlet ve toplumu temsil eden ve belli bir meşruluğu haiz kurumlar olarak, intiharı andıran bir mücadelenin içinde olduklarını düşündüğü Parti ile Dayanışma'nın yerini alacağı "yeni bir siyasal sistem" oluşturulması çağrısı yapmıştır.[23] Darbeden sonra Wiatr, Jaruzelski tarafın-

23. J. Wiatr, "To Achieve a Genuine Accord the Party Must Give up its Monopoly of Power", **Gazeta Krakowska**, 10-12 Aralık 1981. Wiatr hakkındaki Sovyet eleştirileri **New Times,** Mayıs 1983 ve **Voprosy Filosofii**, Aralık 1983'te bulunabilir.

dan Marksizm-Leninizm Entitüsü'nün başına geçirilmiş, ancak bu makamdan Sovyetler'in onun "yeni siyasal sistem" kavramını açıkça yermelerinden sonra uzaklaştırılmıştır. Sanki Moskova'da sosyalist rejimlerin varsayımsal olarak "sıradan" otoritarizme doğru kaydığı yolunda hiçbir şüphe yokmuş gibi gözükmektedir.

"Totalitarizm"den "otoritarizm"e kayışla ilgili diğer bir teori oldukça farklı bir bakış açısından gelmiştir. *Polonya'nın Kendini Sınırlayan Devrimi* adlı kitabında Jadwiga Staniszkis, "totaliter egemenliğin yukarıdan azaltılmasını", gerçekte bunun "aşağıdan olmasını engellemek için" isteyen komünist bir rejim içindeki ilişkilerin dinamiğini analiz etmiştir. Toplumdan gelen bu baskıyı düzenli bir şekilde emebilmek içindir ki, "post-totalitarizm" "yarım yamalak" bir çoğulculuğa başvurmaktadır. Staniszkis bu süreci, Linz'in otoriter rejimlere, yani devlet yapılarının dikey ve yatay bölümlenmesine ve açık amacı "Katolik Kilisesi'nden meşruluğunu ödünç almak olan" bir tür "korporatizm"e ilişkin olarak göndermede bulunduğu "sorumsuz çoğulculuk" kavramıyla karşılaştırmaktadır. 13 Aralık Darbesi'nden sonraki dönem, Marx'tan çok Pilsudski'yle ortak noktası olan aydınlanmış otoritarizme ve Kilise'yle yapılan geçici bir anlaşmayla meşrulaştırılan bir korporatizme bir kayma olduğu hipotezine dikkati çekiyor gözükmektedir. "Düzenin restorasyonu"yla birlikte Parti ve ideolojisinin de yeniden doğduğu görülmektedir. Belki de Michael Walzer[24] tarafından önerildiği gibi "başarısız totalitarizm"den çok, "başarısız otoritarizm"den söz etmemiz gerekmektedir.

Eninde sonunda, komünist sistemlerin otoriter sıfatını hak edip hak etmediği hakkındaki bütün bu tartışmalar ideolojinin statüsüne bağlıdır. Heller ve Nekritch'in belirttiği gibi Sovyet sistemi hâlâ bir "İktidardaki Ütopya" mıdır, yoksa Castoriadis'in önerdiği gibi, Marksizm'in yerini alan milliyetçilikle bir "stratokrasi"ye mi dönüşmüştür? Doğu ve Orta Avrupa'dan çeşitli yazarlar bu tartışmaya çok yerinde katkılarda bulunmuşlardır:

1. Bu yazarlardan hiçbirisi Merkezi Doğu Avrupa'da doğan bir "stratokrasi"den bahsediyor gözükmemekle birlikte ve Sovyetler Birliği'yle ilgili olarak olayın inandırıcılığının bazı zamanlarda ortaya konulmasına rağmen birçok yazar, ideolojinin bir çözülme durumunda olduğu görüşünde birleşmektedir. "Parlak gelecek" yerini "soğuk ütopya"ya bırakmıştır.

24. Michael Walzer, "On 'Failed Totalitarianism'", I. Howe, ibid içinde, s. 103-21.

2. "Post-totaliter dönemde" ideoloji sadece devlet ve yurttaş arasındaki yegâne söylem ve iletişim aracı olarak kalmakla yetinmeyip, belki de her şeyden önce yönetici aygıtın esas homojenleştirme ve bütünleştirme aracı olmayı da sürdürmektedir. Bu olgunun sonucu, kendisi ideolojik bir meşruluğa sadık kalan Parti içerisinde "totaliter", sadece ideolojik bir ritüelin olduğu dışarıda ise "post-totaliter" olan ikiliğin sistemde yer edinmesidir.

3. Toplum üzerinde bütüncül bir denetim sağlayan "totaliter" bir sistem yoktur. Buna göre, sistemin (kendinden menkul bir mantığı olan ideolojide) temellenen totaliter eğilimlerinden bahsetmek daha iyi olacaktır. Komünist totalitarizmi diğer "otoriter" diktatörlüklerden ayıran şiddetin derecesi değil, niyetidir.

H. TOTALİTARİZMİN KAYNAKLARI: DEVLET, SOSYALİZM VE MODERNLİĞİN DÖNÜŞÜMLERİ

"Diğer Avrupa"dan gelen yazarların önemli katkıları sadece "var olan totalitarizm" hakkındaki tartışmanın yenilenmesine yol açmakla kalmamalıdır. Bu yazarlar, totalitarizmin kaynakları hakkında da aynı oranda özgün katkılarda bulunmaktadırlar. Merkezi Doğu Avrupalılar için esas kaynak anlaşılır bir şekilde dışsaldır. Kuron'un kelimeleriyle söylersek:

> Totaliter sistem Polonya'ya otuz yıl önce Sovyetler Birliği ordusu ve başta ABD ve İngiltere olmak üzere Batılı güçlerin onayıyla empoze edilmiştir. Sistemin istikrarı Sovyetler Birliği'nin özgürleşmeye kalkışacak herhangi bir millet üzerinde kendisini güç kullanarak yeniden empoze etmek konusunda üç kez gösterdiği eğilimle teminat altına alınmıştır.[25]

Temel önemdeki bu olgunun yanı sıra, geçen on yıl içinde içsel etmenlere yeni bir yaklaşım getirildiği görülmektedir. Bu yaklaşım totaliter sistemin toplumlar üzerindeki baskısının köklü sosyo-kültürel desteklerini açığa çıkarmaya yardım edebilir.

Sözgelimi Jan Patoçka, Husserl'in Avrupa vicdanının bunalımı görüşünü benimser. Husserl bu bunalımın kökenlerini, *das Lebenswelt* (yaşam-dünyası)'in öznel evrenselliğiyle karşıtlaştırdığı gayri şahsi

25. J. Kuron, "Pour une plate-forme unique de l'opposition", Z. Erard, der., **La Pologne: Une sociéte en dissidence**, Paris 1978 içinde, s. 116.

bir ussallığın zaferinde bulmaktadır. Böylece -Patoçka'ya göre-, tıpkı Galileo'nun doğa bilimini, evrenin matematikselleştirilmesi esasında kurması gibi, -Patoçka'nın en yetenekli tilmizlerinden birisi olan Belohradsky'nin[26] belirttiği şekliyle- Machiavelli de siyaseti bir iktidar teknolojisine indirgemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Machiavelli'den Max Weber'e modern siyasal teori, işlevleri vicdandan kopartılmış bir rasyonaliteye itaat eden devletin özerkleştirilmesinde yoğunlaşmaktadır. Meşruluğun ussal-bürokratik yasallıkla karıştırıldığı ya da bunun üzerine temellendiği andan itibaren, meşruluk ve vicdanın kurum ya da aygıt tarafından emilmesi riski vardır. Bu "insani anlamından" uzaklaştırılan -bu yüzden de saçma- "yasa" teması, erken yirminci yüzyılın bütün Orta Avrupa edebiyatında görülmektedir ve gayri şahsi rasyonalite içerisindeki totaliter gizilgücün en aydınlatıcı ön işaretlerinin Kafka, Musil, Broch ya da Roth'da (yani Prag ve Viyana arasında bir yerde) bulunması kesinlikle rastlantı değildir. Belirli yazarlar için -ilkin düşsel sonra da "reel"- sosyalizmde, modern devletin gücünün "şeffaflık" ve "masumiyete" doğru giden uzun yürüyüşünün zirvesini görmek mümkündür.

Bu bakış açısından, bu gizilgüçleri gerçekliklere dönüştüren etmen Marksizm'di, Kolakowski ve Shafarevich içinse, sosyalizm. "Machiavelliyan" devlet gayri şahsi olabilir, ancak siyaset alanıyla sınırlı kalmaktadır; "insan doğası"nı değiştirmek gibi bir hırsı yoktur. Marksistler, (hatta Machiavelli çalışmasında Gramsci bile) insan türünün "tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkilerin sabit bir birleşimi" olduğunu savunuyorlardı. Sonuçta, rejimler bu şartları değiştirerek insan doğasını değiştirebilirlerdi. Karel Kosik'e göre, bu biçimde yorumlandığında "Yeni İnsan" teorisi, sınırsız ve sorumsuz iktidarı meşrulaştırarak "çılgınca bir ütopyaya" çark etme riskini içerir.

Kolakowski ve Shafarevich üretim ve dağıtımın merkezi denetimini gerektiren bütün sosyalist doktrinlerin kaçınılmaz olarak zihinleri denetlemenin baştan çıkarıcılığına kapılacakları görüşünü paylaşmaktadırlar. Platon'un *Devlet*'inden başlayan Shafarevich, "sosyalist ideal"in "çekirdeği" olarak düşündüğü şeyin, -on sekizinci yüzyıl Aydınlanma'sını da unutmadan-, ortaçağ mutezilelerini (Katharlar, Husçular vb.) ve muhtelif ütopya türlerini işe katarak Marx'a gelinceye değin soykütüğünü çıkarmaktadır. Ona göre, bütün bunlar, "özel mülkiyetin, ailenin ve dinin ortadan kaldırılan" ve "eşitlik talep eden" yirminci yüzyılın "reel sosyalizmi"yle tekinsiz bir benzeşme göster-

26. Vaclav Bèlohradsky, **Krize eschatologie neosobnosti**, Londra 1982.

mektedir. Kısaca, sosyalist ütopya bilim haline getirildiğinde, sonuç aşağı yukarı bilinebilir olmaktadır... Kolakowski ise aksine sosyalist ütopyanın yalnızca devrimci bir iradeyle birleştiğinde totaliter olduğuna inanmaktadır. Bu anlamda onun için, sosyalist totalitarizmin uluslararası ve milliyetçi değişkenlerini canlandıran Bolşevizm ve faşizm yakın bir şekilde ilişkilidirler.

I. ENTELEKTÜELLER, DEVLET VE REJİM

Gördüğümüz gibi, bürokratik devletçilik ve Marksizmin sık sık totalitarizmin kaynakları olarak algılanmasına rağmen, bunları birleştiren bağ unutulmamalıdır: "Entelektüellerin iktidara yürüyüşü" (Konrád ve Szelényi). Milosz ve Kundera, entelektüellerin "iktidarın büyülü halkasına" ve ideolojisine üye olmaktan bu denli hoşlanmalarının özel nedenlerini gösterdiler. Macar Okulu'nun katkısı da toplumsal bir grup olarak entelijansiyanın güdülerini incelemektedir.

"Macar tezi" şu biçimde özetlenebilir: Gerçek bir burjuvazi olmayınca ekonomik modernleşmenin hakiki itici gücü Doğu Avrupa'da devlet olmaktadır. Entelijansiya doğal olarak burada başka herhangi bir yerden çok daha güçlü bir şekilde devletle özdeşleşmekte ve milliyetçi ve sosyalist ideolojileri açıkça *devletçi* bir tını kazanmaktadır. Bu noktadan bakıldığında, Marksist dönem (komünizmin zaferi), teleolojik ve teknolojik bilginin taşıyıcıları olarak entelijansiyanın giderek modernleştirici devletle iç içe geçtiği uzun bir sürecin tamamlanmasından başka bir şey değildir:

> İster bürokrat ister devrimci olsunlar, Doğu Avrupalı entelektüeller milliyetçi veya sosyalist türden bir teleolojiyi uzun bir süredir benimsemişlerdi. Böylece kendilerine kendi sınıfsal iktidarlarını kuracak olan savaşta kullanacakları heybetli bir silah yaptılar. Muzaffer olan devlet belirlenimli sosyalist yeniden dağıtımın etiğini üretmek için teleolojinin iki kolunu birleştirdiler.[27]

Haraszti, Marksizm'in, devletle özdeşleşerek "toplumsal mühendislik" ve "ussal dağıtım"ın anahtarlarının yegâne taşıyıcıları olan bir

27. G. Konrád ve I. Szelényi, **La marche an pouvoir des intellectuels**, Paris 1979, s. 88.

entelijansiya için kusursuz bir ideoloji olduğunu belirtmektedir.

Polonyalı sosyolog Paulina Preiss'in "total bürokrasi" olarak adlandırdığı şeyin soykütüğü budur. Bu olgunun temel bir özelliği alt sistemlerin özerkliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Bihari, siyasetin ekonomik alana bu "düşüşünü" ve sonuçta "siyasal sisteme katılması"nı analiz etmektedir:

> Ekonomik sistemin bütüncül politizasyonunun ve siyasal sistemin ekonomikleştirilmesinin sonucu, bu iki alt sistemin karışması ve göreli özerkliklerinin bütünüyle ortadan kalkması olmuştur.[28]

Diğer bir Macar yazar (Polok)'a göre komünizm, özellikle Stalinist döneminde, toplumsal eylemin farklı alanlarının eyleyenlerini homojenleştirerek modernleşmenin yüzyıllardır edindiği başarıların bastırılması şeklinde bir gerilemeyi temsil etmiştir.

Bu noktada totaliter görüngünün tartışılması Merkezi Doğu Avrupa ülkelerini komünist müdahaleye açık kılan devletçiliğe yönelik eleştiriyle kaynaşmaktadır. Bu sistemlerin özgül doğalarının ve adı geçen ülkelerin kültürel ve siyasal gelenekleriyle bir kopuşu temsil ettiklerinin farkında olan tartışma, komünist sistemlerin kurulmasında bir rol oynamış olabilecek olan içsel etmenlerin analizini de ihmal etmemektedir. Bu da kökleri Hayek ve von Mises'in düşüncesinde olan bir fikre yol açmaktadır. Bu düşünürler modern devletçilik eleştirisini, Sovyet blokuna katılan muhtelif ülkelerin mirasçısı oldukları Avusturya'daki tezahüründe temellendiriyorlardı.

Bu yaklaşımın, tarihçilerin, felsefecilerin ve yazarların düşüncelerinde bulunan diğer bir boyutu da savaş ve devrim gibi ikiz olguların yirminci yüzyılın totaliter sistemlerini yarattığı düşüncesidir. Bu olgular yalnızca önemli siyasal değişiklikler getirmekle kalmayıp, medeniyetin temeli olan değerleri de sarsmıştır. Dolayısıyla Soljenitsin'in *Kızıl Çark*'taki tespiti, savaş ve iç savaş etkileşiminin ilk komünist devlete yol açtığı şeklindedir. Benzer bir yönelim İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra komünist sistemin kurulmasını "Soğuk Savaş"ın şanssız bir sonucu değil, savaşla ve Nazi işgaliyle başlayan, toplumsal ve kültürel yapıların yeniden biçimlendirilmesi ya da tahrip edilmesi çalışmasının devamı olarak gören Merkezi Doğu Avrupa ülkeleri tarihçilerinde de bulunabilir.[29]

Jan Patoçka, "Yirminci Yüzyılın Savaşları ve Savaş Olarak Yir-

28. Bihari, "Politikai mechanizmus es demokracia", s. 13.

29. Tarihçi Mlynarik, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, (sorun Polonya'ya da

minci Yüzyıl" başlıklı denemesinde sorunu bütünüyle felsefi bir perspektifle ortaya koymaktadır. Ona göre, totalitarizm sorunu Avrupa'nın kültürel kimliğinin bunalımının ve varoluşu, dışsal bir "savaş durumu"nun içsel bir "savaş durumu"yla el ele gittiği totaliter karanlığa yol açan güçle özdeşleştiren bir Tarih metafiziğinin zaferinin belirtisidir:

> Yirminci yüzyılda savaş mevcut gündelik değerlere karşı girişilen bir devrim olmuştur... Savaş, "her şeyin mübah olmasının" evrensel ilanıdır ve vahşi özgürlük olarak savaş, devletleri işgal ederek "totalleşir". Gündelik hayat ve cümbüş bir ve aynı el tarafından örgütlenir. Beş yıllık plan yazarları aynı zamanda modern zamanların cadı avını oluşturan gösteri mahiyetindeki duruşmaların da yöneticisidirler. Savaş bir ve aynı zamanda endüstriyel medeniyetin en büyük projesini temsil eder: Ernst Junger'in çok iyi gördüğü gibi, bu proje, total seferberliğin ürünü ve başka hiçbir yerde yıkımın bu denli aşırı bir esriklik sınırına ulaşmasını sağlayamayacak olan bir vecd potansiyelinin açığa çıkarılmasıdır.[30]

İ. TOTALİTARİZMİN ÖTESİNDE

Bir toplumsal düzen altmış yıldan daha fazla yaşamışsa, der Agnes Heller, bu düzenin meşruluğu sorununun gündeme getirilmesi gerekmektedir. Macar filozof bunu açıkça toplumun var olan toplumsal düzene bilinen bir alternatif getirme bilincinden yoksun olmasından kaynaklanan negatif bir meşruluk olarak değerlendirmektedir. Burada da Sovyetler Birliği ile Orta Avrupa arasında totalitarizm deneyimi ve algılanması arasında esaslı bir fark bulunmaktadır. Gerçekten Polonya, Çekoslovakya ve Macaristan, Heller'e göre, açık bir bunalım döneminde (1956, 1968, 1980) sadece toplumu etkilemekle

---

uzatılabilmesine rağmen) özellikle Alman olan yığınların Çekoslovakya'dan göç ettirilmesinin önemli sonuçlarını tartışmaktadır. Yirminci yüzyılda, milli azınlıkların göçe mecbur edilmesi büyük totaliter iktidarların -Nazi Almanyası ve Stalinist Rusya- işi olmuştur. "Kolektif suçları"nı bahane ederek Alman azınlıkların sivil haklarını ellerinden alarak yeniden düzenlenen Çek demokrasisi iki totaliter komşusu ve işgalcileri tarafından harekete geçirilen korkunç mantığa müracaat etmiş olmuyor muydu? Bkz. Danubius, 'Tézy o vysidleni sudetkych némcov, **Svdectvi,** No. 1, 1978.

30. J. Patoçka, **Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire**, Paris 1981.

kalmayıp, Komünist Parti'nin de çözülmesine yol açan "daimi bir meşruluk bunalımı durumunda" olmalarıyla Sovyetler Birliği'nden ayrılmaktadırlar. Bu meşruluk bunalımı hem "ideolojinin çöküşü" hem de ekonomik bunalım tarafından ateşlenmektedir.

Vajda'ya göre sistemin esas çelişkisi,

> Sahip olduğu totaliter iktidar yapısını sadece bütün insan etkinliklerini özel alana kanalize etmekle koruyabilmesi olgusundan kaynaklanmaktadır. Bu amaçla, sistem toplumsal olarak yönlendirilen etmenleri olduğu kadar sistemi de tahrip eden bir mekanizma geliştirmek zorunda kalmaktadır.[31]

Djilas'ın bahsettiği "Leninist totalitarizmin çöküşü" sonucunda Sovyet tarafında baş gösteren militarizasyon ve "iktidar projeksiyonu" riskleriyle beraber, imparatorluğun merkezi ve çevresi arasındaki boşluk genişlemektedir. Bu durumun bir yansıması totalitarizm ve sivil toplum hakkındaki, bunları biriyle karşıt gösteren analizlerde bile fark edilebilir.

Tolstoy'un *Anna Karenina* romanı şu meşhur cümleyle başlamaktadır: "Bütün mutlu aileler birbirine benzer; oysa her mutsuz aile kendine özgü bir biçimde mutsuzdur". İnsanın muhalif yazarlara bakarak şunu diyesi geliyor: Her bir toplum totalitarizmin "mutsuz" gerçeklikleri hakkında kendi deneyimine sahipken, bütün "parlak gelecek" rejimleri siyasal sistemleri bakımından birbirlerine benzemektedir. Yazıların çoğu totalitarizm kavramına göndermede bulunmakla birlikte, her biri kavramı farklı bir şekilde tanımlamaktadır. Çeşitli yazarların yaklaşımları kendi ülkelerinin durumunu ve siyasal kültürlerinin karakteristiklerini yansıtmaktadır.

Sivil toplum düşüncesi açık bir şekilde Sovyetler Birliği ve Merkezi Doğu Avrupa'daki totalitarizm imgeleri ve onlara karşı geliştirilen seçenekler arasındaki bölümlenmenin merkezinde yer almaktadır. 70 ve 80'lerde Polonya'daki muhalif düşünce içinde, (değişmez bir şekilde totaliter olarak tanımlanan) komünist iktidarın sivil toplumun diriltilişi veya kuruluşuyla birlikte "yerine oturtulacağı" düşünülüyordu. Adam Michnik'in meşhur "yeni evrimciliği", muhalefet Partidevletine seslenmeyi bırakıp toplumun kendisine seslenmeye başlayınca esas dönüm noktası olmuştu. Parti sivil toplumun sürekli bir özörgütlenim süreciyle özgürleşmesiyle birlikte devlete geri götürül-

31. Mihály Vajda, **The State and Socialism**, Londra 1981.

meliydi. Bu düşüncenin doğal sonucu, Parti-devleti zorunlu bir şemsiye ve "merkezle" zorunlu bir aracı olarak korundukça imparatorluğun çevresinde totalitarizmin "lağvedilmesine" çalışılabileceğidir.

General Jaruzelski'nin askeri darbesi tabiatıyla "yeni evrimcilik" hakkındaki içindeki tartışmasını kısa kesti, ancak *eski rejimi* restore edemedi. Öyle ki Dayanışma, "kendi kendini sınırlayan bir karşı-devrime" yol açan "kendi kendini sınırlayan bir devrimi" temsil etmekteydi. Böylece muhalefetin durumu değişti, fakat stratejisi değil. Dayanışma gibi güçlü bir toplumsal hareket artık yoktur, ancak Polonya toplumunun tıpkı Macar ve Çek toplumları gibi, özerklik özlemlerini karmaşık sonuçlarıyla birlikte beslemeye çalıştığı eski ve yeni birçok yöntem vardır. Sistemin ekonomik çöküşü, pazar ve özelleştirme için yeni alanlar açmıştır. Marksist ideolojinin yıkılışı kültür alanındaki özerklik arayışını etkilemiştir. Bu olay Kuron'u sivil toplumun özerkliği düşüncesini yeniden formüle etmeye itmiştir:

> Bugün Polonya toplumu totaliter sistemin dışındadır. Şimdi de bağımsızlığımızı bağımlı devlet yapılarına geçirmek zorundayız. Artık "karşılıklı bağımlılık ekonomisi" olarak adlandırdığım şeyin zamanı gelmiştir. Devlet teşebbüslerini özerk kılmanın, idari denetimin yerine piyasayı geçirmenin ve fabrikalarda özyönetimsel işçi konseylerini oluşturmanın zamanıdır.[32]

Bu da, sistemin totaliter özelliklerine yapılan göndermelerin pazar ekonomisi yönünde sahici bir evrime karşı oluşan siyasal engellerle ilgili tartışmaların yan ürünü olduğu son on yılın Macar siyasal düşüncesiyle aynı çizgide bir yaklaşımdır. Sadece demokratik muhalefetle sınırlı olmayan Macar iktisat düşüncesi ekonomiyi toplumla özdeşleştirir ve Parti-devletinden bağımsızlık kazanması çağrısında bulunur. İster liberal kanattan (uyumlu pazarın "Friedmancı" bir savunucusu olan Tibor Liska) isterse toplumsal olarak daha bilinçli özgürlükçü özyönetimci kanattan olsun (T. Bauer, Forintos), Macarlar, Polonya tipi bir çözümden kaçınılması ve Macaristan'da toplumun yerel eşdeğeri olan ekonominin, devleti kendi kendini sınırlayan bir gerileme süreci içinde tutarak özerk bir alan haline gelmesi gerektiği konusunda anlaşma eğilimindedirler.

Çekoslovakya'da da totalitarizm ve sivil toplum hakkındaki düşünceler özgül bir durumu yansıtmaktadır. Bir türlü bitmek bilmeyen "normalleşme" süreci karşısında, düşünceler totalitarizmin "metafizi-

32. Helena Luczywo'yla görüşme, 1987.

ği" üzerinde yoğunlaşmaktadır: Totaliter dile ve toplum üzerinde sistem tarafından empoze edilen düşünme biçimine karşı ruhsal ve kültürel direniş üzerinde. Son on yılda (77 Bildirgesi uyarınca, bir yurttaşlar topluluğu, Václav Benda'nın adlandırmasıyla, "koşut bir *polis*" inşa etme yolundaki kayda değer çabanın) belkemiği olarak "koşut" ya da bir "yeraltı" kültürünün doğuşunun önemi de buradadır. Tıpkı "Karanlık Çağ"da -on yedinci yüzyıldaki karşı reformasyon hareketi- olduğu gibi kültür siyasetin ikamesi haline gelmektedir. Bu açıdan totalitarizmin toplum üzerindeki zaferi, milli kültür ortadan kalkmadıkça ve "daktilonun direnişi" sürdükçe asla uzun süreli olmayacaktır.

Bununla birlikte Merkezi Doğu Avrupa'da sivil toplum düşüncesine meydan okuyan ve totalitarizmle ilgili olarak birbirlerini pekiştiren iki sav bulunmaktadır. Çeşitli Macar tarihçileri ve sosyologları tarafından ileri sürülen birinci sav, bölgede sivil toplumun komünizmi önceleyen (ve bazı zamanlarda doğuşuna katkıda bile bulunan) fiili zayıflığı üzerinde durmaktadır. İkinci sav, totaliter sistemlerin sistematik olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bölgede sivil toplum adına ne kaldıysa tahrip etmeye giriştiğinin bir hatırlatıcısıdır.

Birinci sav Rusya ile Orta Avrupa'yı aynı kefeye koymaktadır. Buradaki düşünce, Sovyet egemenliği altındaki 1945 sonrası Doğu Avrupa (Varşova Paktı'nın sınırlarıyla uzlaşan "İkinci Köleliğin" sınırları) için toplumsal tarihten gerekçe bulmaktır. Bu görüşe verilebilecek uyarıcı cevaplar Jeno Szücs'ün bu kitaptaki denemesinde bulunabilir. Szücs, eğer sivil toplum hakkında tarihsel iddialar öne sürülmek istenirse, Avrupa'da iki değil, en azından üç tarihsel bölgenin bulunduğunu göstermektedir.

Macarların, Polonyalıların ve Çeklerin tarihi, Batılı modele uymayabilir, ancak Doğulu ya da Rus modeliyle daha da az ilgisi vardır. Kundera'nın, Batı'ya kültürel yakınlığı ve Doğu tarafından "siyasal kaçırılışı" arasında ikiye bölünmüş olarak gördüğü "Doğu Avrupa'nın trajedisi" üzerine savları bu iddiayı bir adım ileri götürmektedir. Devlet ve ideolojisine "Sezarist-Papacı" itaat geleneği ve Rusya'da sivil toplum kavramının yokluğu, Rusya ve Avrupa'yı birbirinden ayıran merkezi tarihsel ve kültürel özellikler olarak görülmektedir.[33]

İkinci ancak daha az iddialı sav, Raymond Aron'un söylediği gibi, "neyse ki ya da ne yazık ki siyasal sistemlerin özlerini nadiren bütünüyle gerçekleştirmeleridir. Bu Orta Avrupa'da bütünüyle böyle ol-

33. M. Kundera, "Un occident kidnappé", **Le Débat**, 1983, s. 3-22.

muştur. Burada Sovyet Rusya'nın siyasal kültüründen kökten farklı bir siyasal kültür, devletten ayrık bir şey olarak toplum düşüncesinin desteklenilmesine yardım etmiş ve böylece 1968 sonrasında toplum merkezli yeni muhalefetin doğuş şartlarını hazırlamıştır.

Rus kültürü konusunda önde gelen bir uzman olan Fransız Georges Nivat, Rusya'nın anlaşılması için anahtar kelimenin "narod", halk olduğunu savunmaktadır. Buna karşıt olarak, çağdaş Polonya'nın anlaşılması için anahtar kelimenin toplum olduğu söylenebilir. Buna ek olarak Merkezi Doğu Avrupa'da birçok ülkenin Sovyet türü atomize edilmiş bir halkla Polonya türü sivil toplum arasında ara bir konumu temsil ettiği savunulabilir. Václav Benda'nın koşut *polis*'i ya da Elemer Hankiss'in "ikincil toplumu", post-totaliter dönemde sivil toplumun özgürleşmesi konusundaki Polonya modeline en yakın Çek ve Macar modelleridir.

Orta Avrupa ve Rusya'ya özgü totalitarizm yaklaşımlarını birbirinden ayıran boşluğun Soljenitsin ya da onun alter ego'su Alexander Zinoviev'in düşüncelerinden daha iyi bir gösterimi yoktur. Zinoviev aşağıdan kaynaklanan bir totalitarizm ve "toplum"a değil, bir "topluluk"a ait bir *Homo sovieticus* görmektedir. Soljenitsin ise komünizmin dışarıdan geldiğine, Rusya'yı "boğduğuna" inanmaktadır. Katastrofun kökeni, halkın "Tanrı"yı unutmasıdır. Komünizm, Rönesans'la birlikte devletin dünyevileştirilmesinden kaynaklanan inançsızlığın meyvesidir. Komünizm Rus halkının maneviyatını boğmuşken, ateizm ve dünyevilik "hastalığının" kaynağı olan Batı'nın kendisi şimdi içsel bir çöküş durumundadır...

Buna karşıt olarak, Orta Avrupalılar siyasal ya da iktisadi düşüncede bile Batı'yla aralarındaki kültürel bağları vurgulamaktadırlar. Polonyalılar anlamlı bir şekilde düşüncelerini "sivil toplum" kavramında, Macarlar pazar ekonomisi ve liberal gelenek ve Çekler de Batı kültürüne yakınlık temasında yoğunlaştırmaktadırlar. Başka bir deyişle bunlar totaliter iktidar hırslarının önündeki engel olan Avrupalı ve Batılı miraslarının tamamlayıcı boyutlarıdır. Tartışmaya katılan Ruslara ilişkin olarak söylenecek şey; bunların çoğunlukla iş siyasetten söz etmeye geldiğinde, ya nefret edilen Batı ya da her şey söylenildikten ve yapıldıktan sonra hak ettiklerini bulan Sovyetleştirilmiş halklar konusunda "kötü talihlerini" suçlayan kıyamet peygamberleri haline gelen türden zeki yazarlar olduklarıdır.

Bununla birlikte, totalitarizmin "özü", mekanizmaları ve boyutları hakkındaki farklı analizlerinin ötesinde ve üstünde, Rusya ve Merkezi Doğu Avrupa'da bağımsız siyasal düşüncenin doğuşunu temsil

eden yukarıda zikrettiğimiz yazarların ortak paydası, Orwell'in 1984'ündeki bakışıyla bir noktada çelişmeleridir. En sonunda Büyük Birader'i sevmeye başlayan Winston Smith'e karşıt olarak, Soljenitsin'in eserlerinin özü, totalitarizme direnmenin Gulag'da bile hem mümkün hem de zorunlu olduğunu kanıtlamaktan ibarettir. Bu tavır, Michnik'in "onurlu yaşama" ve Havel'in "hakikatte yaşama" savlarını zikretmesek bile, Patoçka'nın bahsettiği, "ezilenlerin dayanışması" düşüncesinde ve "sıradanlığa köle olma"nın reddedilmesinde yankı bulmaktadır. Ancak bu noktada totalitarizm olgusunun siyasal analizinin ötesine gidip etik alanına ve "ruhsal direnişe" geçmekteyiz. Nihayetinde muhalif düşünürlerin totalitarizm hakkındaki düşüncelerindeki ortak paydanın tam da bu ahlaki direniş birliği olmasından ötürü böyle olması gerektiğini söylemek semptomatik hale gelmiştir. Eğer böyleyse, haklı olarak "bilimsel" bir kavramla -Weberci sosyolojik nesnellik ölçütlerine uygun "bilimsel" bir kavramla- değil, tıpkı "demokrasi" ya da "özgürlük" gibi değer yargılarına bağlı ve kaçınılmaz olarak kendilerini kullananları bağlayan "öznel" bir düşünceyle ilgilendiğimiz sonucuna varabiliriz.

Çeviren: Ahmet Çiğdem

XI. AVRUPA'NIN ÜÇ TARİHSEL BÖLGESİ
Bir Taslak[1]
Jenö Szücs

A. AVRUPA BÖLGELERİNİN DOĞUŞU

Avrupa'nın iç sınırları nerelerdedir? Çok sık telaffuz edilen bir tanesi, Elbe-Saale'nin alt kesiminden Avrupa'yı gürieye doğru katederek, Leitha ve eski Pannonia'nın batı sınırı boyunca uzanır: MS 800 civarında Karolenj İmparatorluğu'nun doğu sınırı. Bu hattın batısında kalan bölge, önceki üç asır içinde, bir yanda Antikite'nin son dönem unsurları ile Hıristiyanlık, diğer yanda Cermen barbar unsurlar arasında organik bir ortakyaşarlığa (symbiosis) şahit oldu. Bu ortakyaşarlığın ilk sentezi (erken doğmuş ve geçiş dönemindeki) "tazelenmiş" *İmperium*'un kendisidir. Bu bloka, o günlerde dahi verilen ad Batı idi. Hiç kuşkusuz ki *Occidens* deyimi, başlarda Avrupa'nın diğer kısımlarından, örneğin Doğu Avrupa'dan -bin yılından önce pek bir anlamı ya

1. Bkz. Bölüm Sonu. s. 355.

da içeriği olmayan bir terimdi bu- koparılıp alınmış bir kısma atıfta bulunmuyordu. *Occidens*, Bizans ile kadim dünyanın güneyde kalan yarısını ele geçirmiş olan İslam'ın karşısında yer alan ve Akdeniz'in çevresinde bir kuşak oluşturan kadim "dünya" anlamına geliyordu. Birçok kişi Avrupa tarihinden, ancak 800 yılı civarından başlayarak, tarihsel gelişmenin merkezi, (Grek-Roma medeniyetinin elinden, Suriye'den Kuzey Afrika yoluyla İspanya'ya kadar uzanan güney şeridini alan) Arap fetihleri ile kuzeye, Avrupa'ya kaydığı zamandan başlayarak bu şekilde söz edilebileceğini düşünmektedir. Eskiler için Avrupa tamamen "coğrafi" bir varlık olmuştur. İşte tam bu sırada onun batı kısımlarında yeni bir tür yapı kristalize olmaya başlıyordu. Bu, ne kadim ne de Cermen olan bir toplumdu. "Hıristiyan ve feodal bir toplum"du: Bu yeni yapıyı dile getirmek için bölge, daha Şarlman'nın ölümü gibi (814) erken bir tarihte, *Avrupa* deyimini münhasıran kendine mal etmek için sahiplendi; oysa doğmakta olan Avrupa'nın sadece bir kutbunu temsil ediyor olduğu için, haksız bir sahiplenme idi bu.

Daha başlangıcından beri Avrupa'ya özgü hiçbir özlemi olmamasına karşın diğer kutup Bizans'tı. Coğrafi merkezi de Küçük Asya'da olduğu için coğrafi anlamda da bir Avrupa varlığı değildi. Bin yılına kadar Bizans'ın asıl niyeti, toprak kaybı pahasına bile olsa, Romalıların (kendilerini böyle adlandırmaya devam ediyorlardı) doğu mirasını "Barbarlar"dan korumaktı; bunu yapmak için de bütünüyle kadim tarzda reformları yürürlüğe koydular ve katı bir savunmayı sürdürdüler. Böylelikle bin yılından sonra Avrupa tarihi, arada kalan bölge ile daha da kuzeye doğru uzanan heterojen dünyayı emerek bu iki kutuptan gelişmeye başladı: *Occidens* farazi bir Avrupa'nın batı kutbundan "Batı Avrupa'ya" dönüştü ve Bizans da katı savunmacılığını bıraktı. İşte o zamandan bu yana artık Avrupa bölgelerinden söz edilebilir.

Özellikle de 1054'teki Büyük Bölünme'den sonra bu iki merkezli yayılmaya, kabaca ona koşut ama daha doğusunda yer alan ve onun kadar belirgin diğer bir sınır eklendi. Bu sınır, aşağı Tuna bölgesinden doğu Karpatlar'a kadar ve daha da ileride Batı Slavlarını, Doğu Slavlarından ayıran ve 13. yüzyılda Baltık bölgelerine ulaşan ormanlar boyunca uzanıyordu. Daha 12. yüzyılda kapsayıcı bir terim kullanılmaya başlandı; bu hattın batısında kalan bölge, *Europa Occidens (Occidentalis)* idi; şurası aşikârdır ki Elbe-Leitha hattı unutulmuştu. *Europa* sadece bir coğrafi varlık olmaktan çıkıp Hıristiyanlıkla anlamdaş bir hale henüz gelmişti ki Roma ve Bizans'ın etkisiyle ikiye bölündü. Ortaçağ boyunca Batı Avrupa'dan, Elbe'den Karpat eğrisine,

Baltık'tan Adriyatik'e uzanan bölge olarak söz etme konusundaki tereddütler giderek azaldı: Ki bu da İskandinavya'yı da içine alan önceki Karolenj Avrupası'na yeni bir bölgenin eklenmesidir. Bu bölge gerçekten Batı Avrupa haline gelmiş miydi?

Ortaçağ Avrupası'nın doğudaki çabaları olgunlaşmamış ve eksik kaldı. Büyük bir kısmı ileride Rusya olacak (Avrupa'nın tüm topraklarının tam yarısını ele geçirecek) olan, Rus topraklarının güneye ve doğuya uzanan alanı, modern zamanlara kadar ne Rus toprakları ne de "Avrupa" olarak adlandırılıyordu. Burası, Avrasya step bölgesinin batıdaki kama biçimli bir uzantısını ve günümüzdeki Macarların atalarıyla diğerlerinin geçip Karpatlar'a vardıkları, coğrafi Avrupa'nın içine doğru genişleyen göçebelerin dünyasını oluşturuyordu. Ancak bin yılından sonra bu kamanın ince ucu kırıldı ve üzerinde tartışmakta olduğumuz alanla birleşti. 13. yüzyıldan itibaren bu devasa kama Moğol İmparatorluğu ile özdeşleştirildi. Altın Ordu'nun bağlayıcı gücünü kaybetmesiyle (1480) başlayan; Rusların, Kazan ve Astrahan hanlıklarını fetihleri (1552 ve 1556) ve Polonya yönetimi altındaki Güney Ukrayna topraklarının ilhakıyla devam eden ve Sirman Tatar Hanlığı'nın ortadan kaldırılmasıyla (1783) son bulan bir dizi gelişme oldu. Bunların Avrupa tarihi için taşıdıkları anlam Rus devletinin tarihi için taşıdıkları anlamdan daha az değildir. Çünkü bu olaylar, Polonya ile Ural Dağları arasındaki heterojen kuşağın içinden *par excellence*, homojen bir Doğu Avrupa formülünü yarattılar (ve aynı zamanda bunu Rusya kavramına dahil ettiler). Bu gelişmeler modern zamanların başlarında; ortaçağda sadece Kiev ve Moskova civarındaki Rus topraklarına ulaşabilen saban kullanımının ve şehirlerin artmasını ve Avrupa'nın içgenişlemesini devam ettirdiler. 18. ve 19. yüzyıllarda Dinyeper, Don ve Volga bölgelerindeki bu oluşum, 500 yıl önce Ren, Ustula, Memel, Tizsa ve Maros arasında "Avrupalaşmış" Avrupa'nın geçirdiği oluşumun benzeri idi. Avrupai bölgelerin yapısal modelleri karşılaştırılırken, Avrupa'nın Doğu yarısının bu en son katılımı göz ardı edilemez.

Ne de ortaçağın sönmeye yüz tuttuğu dönem içinde bir başka Asya kamasının Avrupa'ya girişi göz ardı edilebilir. Bu özel istila o zamana kadar olanlar içerisinde en güçlüsü idi ve güneydoğudan Avrupalılaşma sürecinin (diğer yerlere göre daha kaba bir biçimde de olsa) hemen hemen tamamlandığı Güneydoğu Avrupa'ya girdi. Bu, tüm bölgenin birkaç yüzyıldan beri Bizans'a atfen kullanılan Rumeli adıyla adlandırılmasına neden oldu. Bizans'ın Küçük Asya kısmı ise çoktan Selçuk ilerlemesi tarafından yutulmuştu ve o günden beri de

yeni bir ad, Anadolu adını almıştı. Osmanlı İmparatorluğu kamasının ucunun ilerlemesi Macaristan'da bloke edilince, Macaristan'ın "hudut alanı" olarak oynadığı yeni rol aynı zamanda Doğu Avrupa'yı da bu rolden kurtararak bölgelerin gelişmesinde önemli bir unsur oldu.

Böylelikle kabaca söylenecek olursa, koordinatlar şöyleydi: Barbar halkların ilk yayılmaları, Roma'nın batılı mirasını da sindirerek "Batı" nosyonunun doğmasına yol açtı (500-800). Doğuda Roma'nın mirasını devralan Bizans'ın nüfuz alanı içinde "tepesi uçurulmuş" bir Doğu Avrupa ve Güneydoğu Avrupa biçimlenirken Batı'nın doğu ve kuzey yönündeki ilk büyük yayılması (1000-1300) *Europa Occidens*'in (Kuzey ve Merkezi Doğu Avrupa da dahil) sınırlarını genişletti. Bizans egemenliği altındaki bölge Avrupa'nın yapısından (Bizans'ın tedricen çöküşü esnasında) ortaçağın sonlarında ayrıldığı için bunu nazarı dikkate almayacağım.

Modern zamanlara iki yönden ulaşıldı: Bunlardan biri Atlantik'in üzerinden uzanıp Amerika'yı kendisine bağlayan (ve daha sonra İskandinavya'yı emen) Batı'nın ikinci büyük yayılımı idi; diğeri Pasifik'e kadar uzanan Sibirya'yı da kendisine katarak "tam" bir Doğu Avrupa yaratan "tepesi uçurulmuş" Doğu Avrupa'nın büyük yayılımı idi. Merkezi Doğu Avrupa bu iki bölge arasında sıkışıp kaldı. Bu bölge modern çağların şafağında sınırları Küçük Asya'dan gelen istila dalgalarının sonuncusu (ve en güçlüsü) tarafından güneyden kuşatılırken tarihin yok olup gittiği sanılan bir sınırı yeniden çizdiğinin ve artık hâlâ *Europa Occidens*'e ait olup olmadığını bilmediğinin hayretle farkına varmak zorunda kaldı.

Bölgelerin başlangıçtaki konumu, hareketleri ve tarihin meydan okuyuşlarına verdikleri cevaplar o günden beri modern Avrupa'yı tanımlayagelen yapısal modelleri üretmiştir.

B. BATI AVRUPA

Başlangıçtaki Batı modeli -en azından István Bibó'nun bakış açısından nasıl görünüyordu? Onun bakış açısı (mümkün birkaç alternatif içinden bir tanesi) "toplumu demokratik bir tarzda örgütlemenin" en derin köklerinin araştırılmasıyla aynı kapıya çıkar. Bibó'nun bu oluşumların başlangıçları hakkında tüm vurguladıkları (geleneksel, kişisel ve karşılıklı yükümlülük ve haklar; iktidarın temerküzünü önleyen ve "acımasız ölçüde uygun" tek yönlü tabi kılma yöntemlerine bir karşı güç oluşturan "dar özgürlük çevreleri"nin dengeleyici yapısı

vb.) ortaçağın sonraki yapıları tarafından da paylaşılmalarına rağmen, gerçek ve en önemli unsurlardı. Ancak işin içinde daha kapsamlı başka bir öğe vardı. Bu, modern zamanlardan geriye, ortaçağlara doğru bakarak gösterilebilir.

Doğal yasa, toplumsal sözleşme ve halk egemenliği, iktidarın devri veya kuvvetler ayrılığı gibi kavramlardan bahsedildiğinde pek çok insan Hobbes, Locke, Montesquieu ve Rousseau gibi isimlerle pek tabii ki Fransız Devrimi ve onun sonuçlarını hatırlayacaklardır. Hiç kuşkusuz bu kilit sorunların, bağlamı modern çağdan çok uzak ve farklı da olsa, ilk kez aşağı yukarı 500 yıl önce, Bologna, Paris ve Oxford'da ortaya atıldığının pek az kişi farkındadır. Ortaçağın doruğu olan o "muhteşem" 13. yüzyıl içinde, bu tür fikirler, modern zamanların büyük hazırlık dönemi olan 18. yüzyıldakiyle aynı yoğunlukta, siyasal teorinin merkezinde yer alıyorlardı. Eğer "Batılı anlamda toplumsal gelişme"nin kökleri aranıyorsa (Bibó'nun ortaya koyduğu gibi) veya (Marc Bloch'un ifade edebileceği gibi) Batı'nın "başlangıç özellikleri"ni belirlemeye kalkışılıyorsa bu önemlidir, çünkü Batı'nın bu türden bir özelliği de yapısal ve -teorik olarak- "toplumun", "devletten" ayrılmış olduğu gerçeğidir.

Bu tür bir ayrılma insan tarihinin kendi içinden doğup gelişen bir özelliği değildir. Hiç kuşkusuz ki tüm devletler, bir toplumun üzerine inşa edilirler, ancak sadece yüksek kültürlerin 5000 yıllık çekim alanı içindedir ki, ortaya çıkan devletler toplumun "sınırlarının ötesinde" kendilerini meşrulaştıracak sebepler bulmakta ve böylelikle, toplumun devletin bir türevi olarak gösterildiği ve aksinin söz konusu olmadığı işlemsel mekanizmalar yaratmaktadırlar. Zira toplumun herhangi bir sektörünün devletten bağımsız, özerk olarak var olması (işlevsel olarak onunla bağıntı içinde de olsa) nadir rastlanan bir istisnadır. Ve istisnalar tarihin lükse kaçan üretimleridir. Bunun en iyi bilinen örneklerinden bir tanesi özgür vatandaşın *koinonia*'sının bir tür "doğal" sonuç olarak yorumlandığı özerk toplumun en eski modeli olan Yunan *polis*'idir. Diğer bir örnek de Roma *res publica*'sıdır, *populus Romanus*'un çoğunlukla kamu yasası kategorileri halinde ifade edildiği iktidar biçimi. Ancak Romalıların cumhuriyet düşüncesinde olduğu gibi Yunan demokrasi pratiği Hellenistik imparatorluklar tarafından yutulmuş ve sadece bir kurmacaya dönüştürülmüş, muazzam bir çıkmaz sokağın içine hapsedilmişti. Bu erken tarihsel önoluşumların Avrupa'nın toplumsal gelişmesi üzerinde hiçbir dolaysız etkisi olmamıştır. Hiç kuşkusuz, ortaçağ Batısı'na hiçbir şey demokrasi kadar uzak değildir; cumhuriyet ile sadece bir avuç İtalyan kent-devleti,

hem de çok aristokratik bir tarzda flört ediyordu. Bununla beraber modern Avrupa'nın gelişmesine yol açan bir tarihsel süreklilik kalmıştı. Batı feodalizminin, *populus seu societas civilis* kategorisini koyutlayabilmesinin sebebi, Batı'da feodalizmin kendisini Antikite'nin mirasçısı olarak görmesinden ve Aristo'nun eserlerini okumuş olmasından değildir; bu meyanda Bizans çok daha sadık bir ardıldı, hatta bir süreliğine İslam bile daha kadirbilir görünmüştür. Bunun asıl nedeni, bu kategorinin belli bir ölçüde Batı feodalizmine aşina olması iken, diğer iki medeniyetle ortak hiçbir yanının olmamasıdır. Modern zamanların şafağında Avrupa'da ortaya çıkan tamamen yeni devlet formülü ile bir korelasyon kurabilmek için, "sivil toplumun" en eski biçimini "feodal bağlamı" içindeki kabuğundan soymak gerekiyordu. Bununla beraber, bu işlemin özellikle olağandışı veya tamamen yeni olmadığına işaret etmek önemlidir, çünkü çok daha önceleri tarihin bizatihi kendisi hem bu kategoriyi yaratmış hem de devletle bağını kurmuştu. Ne Bizans'ta ne İslam'da ne de Çin'de böyle bir şey olmadı: Yani uzun bir süre daha yüce "medeniyet belirtileri"ne sahip olmakla övünen diğer kültürlerde. Hatta ne de Kiev'de böyle bir şey oldu.

Batı gelişiminin karakteristikleri doğuş anında bulunabilir ve öncelikle de diğer medeniyetlerle nerede çatıştığı incelenmek suretiyle anlaşılabilir. Bizans, defansif bir katılıkla, resmi olarak çok önceleri (395) kopmuş olan eski entegrasyon çerçevesinin yarısına, yani geleneksel olarak kentli bir medeniyete ve merkezi, bürokratik bir devlet yapısına sahip olan Doğu Roma İmparatorluğu'nun kalıntılarına bağlı kaldı. İslam, Arap geleneğine, hem Mezopotamya ve İran hem de *Orbis Latinus*'un güney yarısının mirasına bağlanırken, büyük bir esneklik gösterdi. Bununla beraber İslam dünyası aynı zamanda farklı kökenleri olan kent medeniyetlerini bütünleştirir ve Farisi ve Bizans'ın merkezileşmiş devlet yapısının çeşitli unsurlarını kendine özgü bir askeri ve teokratik otokrasi ile birleştirirken yüksek kültürlerin tipik kadim gelişme kalıbını da izliyordu. Batı tarihinin ilk 500 yılı, medeniyetlerin ortaya çıkışında tamamen olağandışı bir "başlangıç" örneği sergilemektedir. Bu başlangıç, bütünleşme yerine parçalanma ortamında, yeniden-tarımsallaşma ve tırmanan siyasal anarşi ile çökmekte olan bir medeniyet arasında gerçekleşti.

Aslında, Batı'da olan şey, özel bir çeşit bütünleşme, Antikite - barbar mirasının bir bileşimi idi (ki Bizans bundan uzak durmayı, kazandığı Pyrrhus zaferleri sayesinde başarmıştı). Fakat bu İslam'da olduğu gibi çeşitli unsurların, basit bir koordinasyonundan ibaret değil-

di: Gerçekten de bu unsurlar öylesine iç içe geçmişlerdi ki hepsi birbirini ortadan kaldırıyorlardı. Karanlık Çağlar'da bunun farkına giderek daha çok varıldı.

Bugünlerde bu özel dinamiklerin hayati önkoşullarından birinin her şeyin bu şekilde parçalara ayrılması olduğu açıktır. Tek bir korelasyon grubunun üç ayrı görünümüne değinmeme izin veriniz. Tek zenginlik ve prestij kaynağının toprak olduğu tarımsal ilişkiler ve yerel çerçeveler içine sıkışıp kalmış olan Batı, Antikite'nin ve diğer bütün kadim yüksek kültürlerin ölü noktasının, yani tarımsal tekniklerle üretkenliğin kronik durgunluğunun ötesine geçmek zorunda kaldı. Bu, Avrupa'nın nüfusunu 1000 ile 1300 yılları arasında hemen hemen ikiye katlayan demografi patlamasını üreten ve yeni tür bir kent kültürünün doğumuna zemin hazırlayan şey, Karanlık Çağlar esnasında başlamış olan "tarım devrimi" idi. Palazlanan kent kültürü ve özerk kentlerin Batı'daki özel formülü için gereken içkin yapısal önkoşul "kamu gücü"nün kırılması idi -bu da siyasal egemenlik demektir. Şurası açıktır ki var olmayan merkezi devletler, gelişmekte olan kentleri Bizans'ta veya İslam'ın yönetimi altında olduğu gibi, var olmayan idari, askeri ve iktisadi işlevlere dönüştüremezdi. Batı kentleri, hasım egemen güçler arasında büyüyerek, egemenlik unsurlarını kendilerine kattılar. Bu kentler o şekilde büyüdüler ki farklı siyasal ve yasal otoritelerin altında tarımsal ekonomilerin arasında sivrildiler ve aynı zamanda yeni bir iktisadi formül geliştirdiler -özerk kent ekonomisi. Üçüncü olarak tarım devrimiyle özerk kentlerin birleşmesi, modern zamanlara kadar milyonlara varan nüfusa sahip olan kentler yaratmamış olsa da (bu tür kentler birkaç tane idi ve sadece Abbasilerin yönetimi altında İslam dünyasında ve Çin'de Sung hanedanının yönetimi altında vardı) daha önceki yüksek kültürlerin hiçbirinin görmediği bir tarzda tüm iktisadi ve toplumsal yapıya tam anlamıyla egemen olan ve kentler arası sıkı bir ağ ile yoğun bir meta değişimi yaratan bir kentleşme temeli üretti.

Son yirmi-otuz yıl içinde tarihçiler "Karanlık Çağlar"a yeniden eğildiler. Hiç kuşkusuz Batı'nın bin yılından sonra uzun bir süre içindeki gelişimi, değişmeyen bir medeniyet ölçütünden hareket edilerek ölçülemez. Bizans'ın vandallarca yağmalanması (1204) Haçlıların aşağılık komplekslerine işaret ederken, "12. yüzyıl Rönesansı"nın âlimleri, *orientale lumen*'e besledikleri mütevazı hayranlıkla, Kordoba ve Sicilya'da, Araplar sayesinde bulunan Antikite'nin bilgisini emdiler. Batı'nın gelişmesinin sırrı ne Spengler'in "Faustçu ruhu"nda ne de onu Asya medeniyetlerinin döngüsel deviniminden ayıran "biri-

kimsel" kalıplarında yatar. İşin sırrı daha çok, Batı'nın, birikimsel değişimlerin her zaman yapısal değişimlere de yol açtığı kendine özgü bir gelişme ritmine sahip olmasındadır. Başka bir açıdan, yapıların bizatihi kendileri, kendi sınırlarını aşma yolunda, içsel bir yeteneğe sahip olan türdendi denebilir. István Bibó Batı modelini "devinim" ile ve bu modelden sapmayı da "hareketsizlik"le özdeşleştirmekte ne kadar haklıydı. Bin yılından sonra Batı'nın dinamiklerinin ve bütünleşmesinin önkoşulları, onun daha önce parçalara ayrılmış olması idi; bu aynı zamanda toplumla devletin birbirinden ayrılmasının da önkoşuluydu.

Uzak tarihsel zamanlardaki "toplum"dan söz ederken "halkın tümü" kastedilmez; bu yorum *sub specie historiae* son derece yenidir ve yaşı iki yüzyılı bile geçmez. Bir medeniyetin yapısı ve gelişme ritmi ekonomi ve toplumun daha derin tabakalarındaki birçok değişik faktör tarafından tanımlanır, ama biçimlerin kristalize olması içsel koşulları ve normatif değerleri bakımından daima doğrudan siyasal alandaki işlevsel ilişkilere dayanır. Toplumun bu siyasi kesimi pek çok durumda tanımlanması oldukça güç olan "yönetici sınıfla" zorunlu olarak özdeş değildir.

Tarihteki yüksek kültürlerde siyasi işlev her şeyden önce "yukarıdan aşağıya doğru" işler. İktidarın meşruluğunun münhasıran teokratik (ilk halifeden beri İslam'da olduğu gibi), tamamen dünyevi (Konfüçyüs'ün Çin'inde olduğu gibi) veya her ikisinin bir bileşimi (kadim ve oryantal meşruluğun birleştiği Bizans'ta olduğu gibi) olması önemli değildir. Anayasal yapının öncelikle askeri (İslam'da olduğu gibi), her şeyden önce sivil ve bürokratik (Çin'de olduğu gibi) veya her ikisinin dengelenmesi (Bizans'ta olduğu gibi) olması da önemli değildir. Hepsinin ortak bir özelliği, toprağın tamamen (İslam) veya sadece kısmen (Bizans ve Çin) devletin tekelinde olmasından bağımsız olarak, Max Weber'in temliki bağımlılık (prebendal dependence) dediği bir konumda iktidar sahibi grupların kesinliğe varan boyutlarda hem yerel olarak var olup hem de devletin merkezinde yer almalarıdır. İkinci ortak özellik, kentin aynı zamanda hem sivil ve askeri idarenin, devletin temel "vergi toplama yapısı"nın hem de devlet tarafından sıkı sıkıya kontrol edilen mal mübadelesinin merkezinde olmasıdır. Bu, yerel iktidarı kullanan toprak sahiplerinin, sivil ve askeri memurların, tüccarlar ve zanaatkârların, yasal türdeşlikleri veya özerklikleri olmaksızın bir arada toplanmasını içeren bir yerleşim do-

kusuna yol açar. Üçüncü ortak özellik, devlet işlerini yerine getirenler ile birçok halde yasal konumları türdeş olmayan köylüler arasında, kentin bağımsız toplumsal yapısı veya yasal konumu olan çok az sayıda "aracı" unsur ihtiva etmesidir; bu unsurların ağırlıkları fazla değildir.

Hiç kuşkusuz ki bu siyasal yapılar, belli bir ölçüye kadar, tipik olarak iktidarı kullanan tabaka içindeki çeşitli gruplar arasında öne geçmek için yapılan bir mücadele biçimini alan merkezkaç güçlere tabidirler; örneğin hükümet erkânı (ruhban, yüksek dereceli memurlar, üst düzeydeki muhafızlar) ile bölgesel gruplar veya sivil ve askeri gruplar arasında. Bu mücadeleler bir imparatorluğun eyaletleri, bir hanedanlığın üyeleri (İslam) arasında olabilir veya bizatihi o medeniyetin ortadan kalkmasına katkıda bulunabilir (Bizans), ama bazı hallerde de imparatorluk merkezinin gitgide güçlenmesi ile sonuçlanabilir (Çin). Esas nokta imparatorluğun her kısmının orijinal bütünün yapısını korumasıdır: Ayaklanmalar, genellikle toplumun "siyasi kesiminin" devletle olan ilişkilerinin hiçbir teorik değişikliğe uğramadığı hükümet entrikaları, saray devrimleri ve askeri darbeler biçimini alır.

Bu açıdan Batı yepyeni bir siyasi ve toplumsal iktidar modeli yarattı. Bu olgu, üç asrı bile bulmayan bir süre içinde (6.-8.) iki devlet formülünün gerçekten çözülmesi, parçalanması ve yok olması ile başladı. Kutsal temellere dayanan Cermen *regna*'sının etkin icra gücü, tıpkı *Imperium*'un kurumsal sistemi ve Roma kamu hukukunda olduğu gibi çözüldü. Ama bu çözülme sadece "devlet" alanında olmadı, çünkü orijinal "toplumsal" çerçevede de aynı derecede köklü bir parçalanma vardı. Cermen kabileleri ve halkları, Roma *populus*'undan geriye kendini tam bir toplumsal-hukuki topluluk olarak koruyabilen ne kaldıysa, onlar gibi parçalandı. Bu geriye kalanlar, kamu hukuku hakkındaki tüm faraziyelere rağmen imparatorluk döneminin imparatorluk kalıntıları içinde sürüklenirken, Cermen kabile ve halkları kökenleri hakkındaki tüm faraziyelere rağmen Göç Çağı'nın iktidar çerçevesine *(Heerkönigtum)* dayanan oluşumlardı. Kamu iktidarı çözüldükçe, siyasi egemenliğin bizatihi kendisi salt bir yanılsama haline geldi; toplum parçalandıkça, tüm geleneksel birleştirici güçler yok oldu. Hatta başlangıcından beri kristalize edici temel güç olan özel toprak mülkiyeti, siyasal ve toplumsal parçalanmaya yardım etti.

Gelişme ile parçalanmayan sadece bir tek kurum kalmıştı: Kilise. Bu olgu en az bölünme süreci kadar önemlidir. İktidar kaosu ve boşluğunda Batı Kilisesi, Geç Antikite'de Büyük Konstantin'in hüküm-

ranlığı sırasında kazandığı (337) (bu uygulama sırasında *ius sacrum, ius publicum*'un bir kısmını oluşturmuştu) ve Bizans'ta Justinyen tarafından daha güçlü bir şekilde yeniden üretilen (532) bağımlılığından kurtuldu. Roma Kilisesi'nin *cesaropapizmus*'tan ayrılışı Roma İmparatorluğu'nun düşüşünün bir sonucu idi. Hıristiyan "toplumunun" *(sociatas fidelium)* mevcut iktidar ilişkilerinden bağımsız bir kimliğe sahip olduğu ve zorunlu olarak bu toplumun dünyevi iktidar ilişkilerine sızdığı, "birbiriyle karıştığı" *(invicem permixta)* düşüncesini dile getiren St. Augustine idi. Papa Gelasius (493) akabinde, bu düşünceyi hemen fiili kurumlara nakletti. Batı'nın kutsal ile dünyevi, ideolojik ve siyasal alanlar ayrımı benzersiz bir biçimde verimli oldu ve bu olmadan gelecekteki "özgürlükler", toplumun teorik kurtuluşu, gelecekteki ulus-devletler ve hatta Rönesans ve Reform'un ortaya çıkması mümkün değildi.

Orijinal yapılar açısından önem taşıyan diğer bir ayrım daha vardı. Erken Karolenjler, Antikite ile Barbarlar arasındaki ortakyaşarlıktan siyasi bir sentez çıkarmaya teşebbüs etmişlerdi. Bu aynı zamanda Batı'nın, ondan önceki ve çağdaşı yüksek kültürlerin de paylaştığı refleksle teşvik edilen, çeşitli mirasları birleştirme yönündeki olağandışı bir girişimi olarak yorumlanabilir: Diğer bir deyişle "medeniyet" fikri ile imparatorluk bütünlüğü arasında bir bağ kurma çabası. 800'ler civarında *imperium*'un "yenilenmesi", Frank kurumlarının rezervlerinin kullanılarak, Roma Kilisesi tarafından taşınan kadim imparatorluk geleneklerinin yeniden canlandırılması girişimi anlamına geliyordu. Fakat bu rezervler zaten tükenmişti ve geçici yapı aşağıdan doğup gelen yeni bir unsur -vasallık- tarafından geri dönmemecesine yok edilmişti. Şarlman bu unsuru, esasen sallantıda olan yapıyı dengelemek için kullandı. Böylelikle Batı'da "medeniyet" ile siyasetin çatısının birbirinden ayrıldığı üzerinde geri dönmemecesine fikir birliğine varıldı. Bu bakımdan 962'den sonra Batı'da üç asır boyunca *İmperium Romanorum*'u yeniden canlandırmak fikrinin yaşaması kimseyi yanıltmamalı. Gerçeği söylemek gerekirse bu, Cermen krallarının İtalya'ya karşı hayali bir siyasadan öteye gitmeyen tutumları anlamına geliyordu. Bunun görünürdeki tek sonucu 19. yüzyıla kadar birleşik bir Cermen devletini yaratma şansının ertelenmesi oldu, ki bu durumun kendisi yeni bir bölge nosyonunun - Merkezi Avrupa- kristalize olmasına yardımcı olmuştur.

Temel unsurlarına indirgendiğinde Batı'nın istikrarı, uzun dönemde kesinlikle "üstten" bütünleşmesinin imkânsız oluşu sayesinde sağlanmıştı. Bütünleştirici güç çizgileri "aşağıdan" belirmeye başladı ve

ilk aşamada (9-11. yüzyıllar) bunlar özellikle dikey bir yönelim gösterdiler.

Vasallığın gelişmesi muzafferane bir güdü tarafından değil meşum bir ihtiyaç tarafından teşvik edilmişti, çünkü kamu erkinin çözülmesi, sadece bir tür bireyselleşmiş yasal bağımlılığın, gücü artırırken aynı zamanda savunma da sağladığı anlamına geliyordu. Kişisel bağımlılık kendi içinde hiç de yeni bir şey değildi; hem Cermenik askeri maiyet *(comitatus, Gefolgschaft)* hem de geç Roma'nın *clientela*'sı bu türdendir. Gerçekten de bu biçim tüm feodalite öncesi toplumlara, hatta göçebelere bile yabancı değildir ve Kiev Rusyası'ndan Japonya'ya kadar feodalizmin bağlayıcı unsuru olmuştur. Batı vasallığı bu birbirleriyle ilişkili yapılardan ayrılır: İlk olarak, toplumsal erozyondan sonra özgürlüklerini belli oranda korumuş olan toplumsal unsurların tümünü bir araya getirerek; ikinci olarak, kendisini devletin yanı başında veya arkasında değil ama onun yerine koyarak, böylece de devlet formülünün yerine "toplumsal" ilişkileri koyarak. Ancak Batı feodalizminin kendine has başka özellikleri vardı. Zamanla bunlar, aşağı doğru, fiili "feodal toplumun" arkasına süzüldü ve çeşitli dönüşümlere uğrayarak birçok asrın içine kadar uzandı.

Bu tür bir kendine özgü nitelik, vasallığın "sözleşmeye dayalı" doğası idi. Feodal bağlılık töreni daima birisi güçlü diğeri zayıf iki kişinin esas itibarıyla eşitsiz bir ilişkinin içine girmesini içeriyordu. "Sadakat" daima vasalın tek taraflı yükümlülüğü idi. Ancak başlangıcından beri bağlanılan efendi de geleneksel yükümlülükler altındaydı, üstelik *fidelitas*'ın kendisi, taraflardan daha güçlü olanının sözleşmeden doğan yükümlülükleri yerine getirmesinin bir fonksiyonu idi, bunu varsayıyordu. Taraflardan birisi bu yükümlülükleri yerine getirmezse *felonia* / ihanet ile, sözleşmeden caymakla itham edilir ve bu suç ona tıpkı "sadakatsiz" bir vasalın durumunda olduğu gibi bütün ağırlığıyla yüklenirdi. Her iki tarafa da yükümlülükler yükleyen ve karşılıklı sözleşmeye dayanan eşitsiz bir ilişki, belli durumlarda bir kurmaca hüviyetine bürünebilecek olan Batı vasallığının içinden gelişmiş bir özelliğidir. Bu kurmaca, bir norm olarak iş gören üretken bir kurmacaydı ve zamanın akışı içinde de bu niteliğini sürdürmüştür. Hiç kuşkusuz ki efendinin köylüyle ilişkisinin 1200'ler civarında sözleşmesel bir doğa kazanması, sözleşmenin 900'ler civarında üst kademelerde ortaya çıkmış olmasından değil, gelişmenin dinamiklerinin ve yeni, yatay bir tür bütünleşmenin, köylülük seviyesinde sınırlı ve

koşullu bir "özgürlük" tipinin çerçevesini çizmesindendir. Bu empatiye dayalı "sözleşme" biçimi, István Bibó'nun terminolojisine göre çağlar boyunca uzanan ve sadece psikolojik olarak değil, ama toplumsal yapıca da belirlenen düşünceleri ifade eden anahtar terim olan karakteristik "şartlanma"lardan biridir.

Diğer bir kendine özgü özellik, tabiyet altında da olsa insan onurunun varlığıdır. Genel olarak Avrupa'nın dışında -hatta Rus prensliklerinde bile- bir "hizmetkâr" yere kadar eğilecek, efendisinin elini ve hatta kendisini yere atarak elbisesinin eteğini öpecektir. Batı'daki *homagium* töreninde vasal başı dik olarak, bir dizi üstüne çökecek ve sonra elini efendisinin bitişmiş ellerinin arasına sokacaktır. Yeni ilişki sonuçta bir öpüşme ile mühürlenecektir. Her şeyi empatik simgeler ve göz okşayan jestlerle ifade eden bir çağ, bu simgeciliği pratiğe tamamen aktarmaya çabalayan bir ilişkinin temel modelini nakletmek için bundan daha güzel bir yol bulamazdı. Ne var ki bu naklin etkileri çok geniş kapsamlı olmuştur, örneğin dinsel adanmışlığı ifade eden jestlerde olduğu gibi. Batı'da dua ederken ellerin birleştirilmesi pozisyonu, kilise tarafından vasallık töreninden ödünç alınmıştır. (Kadim Roma'nın Hıristiyanları Tanrı'nın karşısında ileri uzanmış kollarla dururlardı). Benzer bir şekilde bir Ortodoks âdeti olan yere eğilme ve azizlerin ayaklarını öpme de "hizmet adamının" davranışlarından türemiştir. Hiç kuşkusuz ki insan ilişkileri hâlâ çeşitli tutumların doğrudan etkisi altındaydı, ama Batı'da her köylü ayaklanması, efendinin sözleşmeyi bozması karşısında öfkeye kapılan insan haysiyetinin bir ifadesi ve "özgürlük" hakkı elde etme yolunda bir talep idi. Aynı durum ahlaki duygular için de geçerliydi. Eski değerler sisteminde bireyin "şerefi" temel bir unsurdu ve tebanın "sadakati" bağımlılık sistemi üzerinde temellenmiş her toplumda en önemli şeydi. Normalde bu ikisi morfolojik olarak birbirlerini dışlıyorlardı: Şövalyenin şerefi ve vasalın "sadakati" sadece Batı feodalizminde organik olarak iç içe geçmişti. Avrupa, siyasal ilişkilerinde temel bir unsur olan insan haysiyetini Antikite'den değil, doğrudan feodalizmden almıştır ve kurumsal biçimlerin değişme sürecinde, nerede insan haysiyeti olması gerekiyorsa orada onu korumuştur.

Batı feodalizminin toprak üzerindeki egemenlik haklarının bir neticesi olarak, her biri kendi örfi hukukuna tabi çok sayıda küçük eyaletin ortaya çıkması, genel olarak doğrudan hukuksallığın gelişmesi ve örf halindeki yasanın *(mos terrae)* tamamıyla egemen olması için, siyasi ve idari çerçevelerin tepeden kaba bir biçimde ve yapay olarak çökertilmesi durumunda ortaya çıkabilecek olandan çok daha müsait

bir zemin oluşturdular. Walter Ullman'ın hukuk tarihi tipolojisinde işaret ettiği gibi, ademi merkeziyet, yerel düzeyde "gitgide nüfuzunu artıran" hukuk ilkelerinin ve hükümetin, artık etkinliğini kaybetmeye başlayan iktidar mekanizmalarına üstün gelmesini sağlayan ortamdı. Genel olarak bu durum kültürel alan için de geçerlidir. Daha 11 ve 12. yüzyıllarda renkli ortamlara sahip çok sayıda feodal saray, Hıristiyan fakat özerk bir halk kültürüne yaslanan değer ölçüleri ve ahlaki ilkeleri biçimlendiriyordu. Kendilerini gösterişten uzak tutan bu saraylar, Avrupa'nın davranış tarzında "fazilet" *(virtus)* ile "tevazu" (*temperantia*) arasındaki uzlaşmanın kaynağı oldu.

Eski formül bir kez, hemen tamamıyla aradan çıkarılınca, feodalizmin garip bir mozaiği andıran şaşaalı dünyası, kendi tarzında yeni bir tip toplum-devlet ilişkisini geliştirmeye başladı. Tam anlamıyla gelişmiş feodal yapıda, devletin idari, askeri, mali ve yasal işlevleri monarkın iktidarından tamamıyla ayrıldı. Bu askeri, mali ve yasal işlevler feodal toplumun üçüncüleri* arasında dağıtılmıştı ve yine bu işlevler benzer bir şekilde toprak mülkiyetindeki üçüncüler sistemiyle iç içe geçerek her bir üçüncü ile ayrı ayrı bütünleşmişlerdi. İlahi lütuftan türetilen monarşik iktidarın teorik egemenliği, yeryüzündeki barış ve adaletin koruyucusu olarak iktidarın Augustinusçu meşrulaştırılmasında olduğu gibi, tüm toplumsal dokunun üzerinde içi boş bir biçimde asılı durdu. Monark gücünü bir egemen olarak değil ama bir hükümdar (suzerain) olarak kullandığı sürece kralın iktidarı gerçekti. Egemenliğin, parçalanmış olduğu için toplumun yeni teşekkül etmiş olan "siyasi" sektörüne emdirildiği söylenebilir, tabii bunun bir anlamı varsa; çünkü parçalanmış formül artık hiçbir egemenlik türüne benzemiyordu ve feodal toplumun kendine özgü dikey formülününse herhangi bir tutarlı "siyasi toplumla" ortak hiçbir yanı yoktur. Toprak üzerindeki egemenlik statüsü ve feodal bağımlılık birbirleriyle zorunlu olarak çakışmıyordu. Uzun dönemde bu paradoksun büyük önemi vardı: Egemenlik fikri tamamıyla göreli bir hale gelmişti ve onun parçaları "toplum" alanı içinde kararsız bir biçimde dağılmıştı. Hoşlarına gidiyorsa büyük toprak sahipleri kendilerini hâlâ bir tür "siyasal toplum" sayabilirlerdi ve kaderi böylesine büyük bir gelecek için çizilen toplumsal sözleşmenin tohumu işte bu ortamda atılıyordu.

Her çocuk gibi toplumsal sözleşmenin de iki ebeveyni vardı: Feodalizm ve Kilise. Kilise dünyevi iktidardan bağımsızdı. Ancak Papa VII. Gregory'nin papalığı sırasında Kilise, dünya işlerine, hiçbir zaman olmadığı kadar güçlü bir "özgürlük" vurgusuyla karıştı. Top-

* Ruhban ve asiller dışında kalan, serf olmayan tabaka. (ç.n.)

lumsal sözleşme teorik bir genelleme olarak ilk kez 1080 civarında radikal bir Gregorian metinde dile getirildi. Yöneticinin halka bir tür sözleşme *(pactum)* ile bağlandığı ifade edilmişti: Eğer yönetici kendisine seçilme olanağı tanıyan sözleşmeyi bozarsa sözleşmenin iptal edilmesi ve direnişe geçilmesi haklıydı. Bu metnin perde arkasının bir kısmını, Hıristiyan evrenselliğinin iki kola bölünmüş olması oluşturuyordu ve bu bölünme papalığı, genel olarak dünyevi iktidarın kutsal alandan el çektirilmesinden ve böylelikle iktidarın laik ve rasyonel bir biçimde türetimi için teorik olarak imparatorun konumunun zayıflatılmasından yana tavır almaya itiyordu. Böylelikle durdurulması mümkün olmayan bir süreç başladı: Avrupa düşüncesinin kadim kaynaklara dönmesi, siyasetin teolojiden kurtarılması ve aynı zamanda iktidar konusunda barbarca düşüncelerin kalıntılarının bir yana bırakılması. Başlangıçta sadece zalim bir hükümdara karşı yasal bir araç olan "halk"ı iktidar kaynağı olarak yorumlama fikri, Justinianus'un *Institutiones*'inden almış bir savdı. Ancak Cicero'nun zaman zaman halk ile iktidardakiler arasındaki bir tür *pactio*'ya atıfta bulunmasına ve Eski Ahit'te de İsrail'in ileri gelenleri ile Kral David'in Hebron'daki bir sözleşmeden söz edilmesine rağmen, kadim devlet kuramı bu kesinlikte bir "sözleşme" fikrini içermiyordu. Arka plandaki bir başka etki ise Antikite'den değil, sözleşmeye dayanan temeli "devlet" alanına yaklaşık 200 yıl önce nüfuz etmeye başlamış olan feodalizmden geliyor. Sözgelimi Kel Charles'ın en yüksek konumdaki vasalları olan Frank ve Akitanya soyluları, kral "herhangi bir konuda sözleşmeye aykırı davranırsa [*contra tale pactum*], görevden alınması gerekir", diyorlardı (856). Bu düşünce doğrudan feodal *felonia* anlayışından kaynaklanıyordu. Hükümdar olarak kralla vasalları arasındaki ilişki daha dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda bir tür sözde-sözleşme halini almıştı; tıpkı krala edilen bağlılık yemininin ("Lorduna sadakat borcu olan bir insan olarak sadık olacağım...") feodal formülü yankılaması gibi, sonraları toplumsal sözleşme düşüncesi kendisini feodal tuzaklarından kurtarmayı başardı; çünkü önceki iki yüzyılda kadim *populus* rolünü üstlenerek kendini devletle ilişkilendirebilen bir toplumun oluştuğu görülmüştü.

Eğer Batı, tarihinin ilk üç yüzyılı içinde, siyasal egemenliğin tahtından indirilmesini sağlamasaydı ve bunu izleyen üç yüzyıl süresince egemenliğin kalıntılarını "aşağıdan" yukarı doğru gelişen bir toplumsal formül içinde yaymaya başlamasaydı, bu süreç asla başlayamazdı. Bu üç yüzyıl süresince, özellikle Batı gelişiminin özel-

likle güçlü dinamizmi, "feodalizmin ikinci çağında" (1050-1300) dikey bağımlılık bağlarını kırarak yatay güçleri geliştirdiği -önce toplumun yeni birleştirici güçleri, sonra da devletinkiler aracılığıyla- ve böylelikle yeni doğan "siyasal toplum" ile gitgide güçlenen monarşilerin yöneticileri arasında egemenlik bölüşümü yeniden mümkün olduğu için süreç güç topladı.

***

Bin yılından sonra ortaya çıkan yapı, medeniyet açısından bakıldığında karşımıza büyük ölçüde evrensel, siyasi ilişkiler açısından bakıldığında ise dar anlamda yerel olarak çıkan, temel ve kendine özgü tarihsel özelliklere sahipti. Evrensel ile tikel arasındaki üretken gerilim, Haçlı Seferleri, Akdeniz Çanağı'nın yeniden fethedilmesi ve Avrupa'nın genişlemesi gibi enerji patlamalarını üretti, ve bunlar feodalizm ilişkileri içinde "dikey olarak" yer alan ve aynı zamanda Hıristiyanlığı destekleyen "yatay" güç olan şövalyelik düşüncesine zorunlu olarak yol açtı. 9. ve 10. yüzyıllarda dünyevi güçlerin yanı sıra kilise üyelerinin de yeryüzünde özerk ve ortak kurumsal bir birim, mistik bir gövde (*corpus mysticum*), birleşik bir düzen (*oratores*) teşkil ettikleri görüşü kristalize oldu. Bu görüş, aynı dünyanın savaşçılarının (*bellatores*) siyasal bağlılıklarından bağımsız olarak, sadece toplumun içindeki "işlevsel" varoluşlarından dolayı benzer bir düzenin, özerk ve ortak bir birimin parçaları oldukları düşüncesine de yol açtı. Düzenler fikrinin yayılması 1000 yılı civarında kilise tarafından başlatıldı ve çalışanların (*labarotores*) bir tür "işlevsel düzen" teşkil ettiğinin zımnen tanınmasını da içerdi. Düzenlerin yapısal önkoşulu, bu "işlevselliği" devlet organizmasından türetebilecek olan merkezi devlet güçlerinin olmayışıydı. Maddi önkoşul, şövalyelerin yaşam düzeyleri ve prestijlerindeki, birer Hıristiyan savaşçısı olarak "İsa'nın mistik bedeni"nin yararlanabildiği türden özgürlük haklarını elde edebileceklerini idrak etmelerini sağlayan ve tarımsal devrim ve kentleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan ani tırmanış ile sağlandı. Bir kez "kilisenin özgürlüğü" (*libertas eclesiae*) ana slogan haline gelince aynı zeminden asaletin özgürlüğü fikri *(libertas nobilium)* fışkırdı.

Ancak bu meselelerin mantığı burada sona ermedi. Egemenliğin paylaşılmasının Batı'da kendine özgü kentleşme özelliğine yol açtığına daha önce değinmiştik -kent özerkliği ve haklar ve nüfuz alanlarının birleşmesi. Karanlık Çağlar'da eski zamanların şehir modeli Kuzey İtalya'da bütünüyle ortadan kalkmamıştı ve oradan Flanders'e

doğru kuzeydoğuya ve şehir alanlarının genişlemesiyle doğuya yayıldı; bu Batı'da *labarotores*'in ideallerinin işlevsel şemasından yeni tür bir özgürlük düşüncesinin (*libertas civium*) seçilip alınacağının garantisi oluyordu. Yeni şehirliler tabakası bir tür heterojen şehir "nüfusu" olarak görülemezdi. 1120 yılı civarında Fransız başrahip Guibert de Nogent, "tüm yasal ve ilahi buyruklar karşısında hizmetkârlar tarafından kurulan.... komünlerin yeni şeytanca adlarının tüm Batı Hıristiyanlık âleminde" yankılandığına öfke kusarak işaret ediyordu; bu hakikaten yapının teşekkül ettiğinin kanıtıdır. İki veya üç nesil sonra öfkeli başrahibin ardından gelenler, yeryüzünde bir dizi "özgürlük" biçimine bürünmüş komünlerin varlığını sanki en tabii şeylerden biriymişçesine mütalaa ettiler- doğal (yani, ilahi) hukukun teorik bir devamıymış gibi...

Romalıların *res publica*'sı ile Fransız Devrimi arasında Batı'da hiçbir dönemde özgürlük sloganı, 12. ve 13. yüzyılda olduğu kadar yüksek sesle ve sık ileri sürülmemişti. Koronun içinden duyulabilen diğer bir tanesi de köylülüğün sesiydi- başlangıçta tarımı geliştirmek için toprağa yeni yerleştirilenlerin sesi, sonra da pozitif hakların modelleri olarak hizmet veren kentlere göç etme tehdidi biçiminde bir silaha sahip oldukları için diğerlerinin gittikçe yükselen sesi. Ancak köylüler "feodalizmin ikinci çağı"nın ekonomik dinamizmi ile ilgili tartışmaların alevlenmesiyle de destek görüyorlardı ve bunlar da zamanın toprak sahiplerini etkiliyordu. Tüm bu unsurların bir araya getirdiği ağırlık, mantıksal olarak, "özgürlüklerin" en aşağı düzeylere kadar uzanmasına neden oldu: Toplumsal hiyerarşinin aşağı tabakalarında, "özgürlük" madalyonunun *libertas* sözcüğünü sadece bir yüzünde taşıdığı ve onun değerinin paranın asıl, diğer yüzünde "ayrıcalıklı yasal statü" olarak tanımlanıp görelileştirildiğinin gittikçe netlik kazanmasına rağmen, bu özgürlükler yapının örgütleyici ilkelerini oluşturdular. Hiç kuşkusuz ki diğer bölgelerdeki feodal sistemler, köylülük düzeyinde dahi, bir tür özgürlük fikrine aşinaydılar. Ancak tüm köylülüğe, sınırlı dahi olsa, türdeş ve pozitif haklar temin etmek için sadece "örf" ile kutsanmakla kalmayıp yazılı bir sözleşme biçiminde de garanti altına alınarak serfliğin kaldırılması, açıkça Batı'nın bir özelliği idi. Kuzey Fransa'dan *Europa Occidens*'in bittiği yerin sınırlarına kadar yayılan ilke, "yazılı olmadıkça hiçbir vergi alınamaz" idi.

İstván Bibó'nun "Batı'nın gelişim temelleri ile özdeşleştirdiği" küçük özgürlük alanlarının çoğulluğu birkaç temel model etrafında gruplanmıştı. Çoğulculuk içinde birlik, "özgürlüklerin", yapının içsel

örgütleyici ilkeleri haline geldiği ve ortaçağ Batısı ile diğer birçok medeniyetler arasındaki çizgiyi böylesine kesin çizen şeye yol açtığı anlamına geliyordu: "Toplumun" özerk bir varlık olarak doğuşu. Hiyerarşik olarak bölünmüş gruplar arasındaki sınırlar daima yüksek bir otorite tarafından çiziliyordu, ancak otorite egemenlikle aynı şey olmadığı için, her yerde, aşağıdan yukarıya doğru empoze edilen, tırmanışa geçmiş yasal kurallar ve "örfler" vardı. "Özgürlükler" daha özlü ve açık hale geldikçe daha da güçlendiler. En küçük köyde bile toprağın kullanımı ile ilgili yönetmeliklerden başlayarak, alt düzeydeki yasaların pek çoğunu yerel komün koyuyordu. Bu haklar hiyerarşinin yüksek düzeyi ile koşut olarak öyle bir boyuta ulaştı ki yönetici, vasalının *consilium et auxilium*'u olmaksızın esasa ilişkin hiçbir şey yapamaz oldu. "Özgürlükler" denen şey kesinkes işte bu örf tarafından meşrulaştırılan kolektif hakların toplamı idi.

12. ve 13. yüzyıllar "özgürlüklerin" mevcut temeline üç tip teorik serbestlik ekledi.

İlk olarak, çeşitli otoritelere boyun eğen *çeşitli gruplar* tek yönlü teba (*populus subditus*) olmaları niteliğinden teorik olarak kurtulmalıydılar. Sonuçta meşru olarak var olması mümkün tüm "insanlar"ın ortaklaşa bir tabiata sahip bir komün oluşturabildiği bir model tasarlanmıştı. Bu komünler Hıristiyan toplumunun kapsamlı organizmaları içine, her biri ayrı bir kamu işlevi gören (*societas publica*) özerk "toplumlar" olarak inşa edilmişlerdi. Boldus de Ubaldis gibi en köktenci düşünürler, üstün bir otoritenin imtiyazı veya izni (*sine auctoritate principis, absque licentia superioris*) olup olmadığına bakmaksızın, kamu yararı olan herhangi bir toplumsal grubun varlığını kanunlaştırarak meşrulaştıracak kadar ileri gittiler. Bu tür özerk toplumlardan her biri, "temsil" ilkesine göre ve üstün otoriteye karşı olarak komünal haklarla donatılmış yasal veya siyasal bir şahsiyet (*persona ficta* ya da *politica representata*) niteliğine sahip olabilirdi. Hiç kuşkusuz ki o dönemin düşünürleri, Hıristiyanlığın, içsel olarak özdeş ilkelerle işleyen çeşitli büyüklüklerdeki toplumlardan oluşmuş bir organizma olduğu görüşünü benimsiyorlardı.

İkinci olarak, çeşitli güçlere boyun eğen *bireylerin* teorik olarak tek yönlü teba (*fidelis subditus*) olma niteliğinden kurtulmaları gerekiyordu. Bu talep mantıken daha önceki serbestleşme düşüncesini izlemiştir. Gerçek yaşamın oluşturucu ilişkilerini normatif kategoriler içine sıkıştırarak, her bir bireyin çifte bir niteliğe sahip oluşu yüzünden teorik olarak dünyanın bir parçası olduğuna işaret edilmiştir; bir tabi olmanın yanı sıra o aynı zamanda toplumsal bir komünün eşit bir

üyesidir (*membrum communitatis, societatis*) ve böylece özel komünal haklarla donatılmıştır; birey tabiyet bağlarından bağımsız olarak yatay bir yasal formülün bir bölümünü oluşturur.

Üçüncü olarak, doğal bir varlık, tebaadan biri ve Hıristiyan bir mümin olan insan, Aristocu bir "siyasi varlık" olduğu için (*animal politicum*) teorik olarak, serbest bırakılmalıydı. Bu amacın gerçekleştirilmesi için siyaset fikrini, uzun bir süredir teoloji tarafından bağlanmış olduğu etikten koparmak gerekti. Bu, yargıçlar tarafından değil ama siyaseti ilk önce *ethica publica* olarak yorumlayan ve sonra insanın "doğası gereği" siyasi bir varlık (Thomas Aquinas) ve "siyasi erdemler"in -iman, umut ve aşk gibi Hristiyanlığa özgü "teolojik erdemler"den ayrı olarak- kendilerinin komünün teşkilinde önemli unsurlar olduğuna açıkça işaret eden filozoflar tarafından gerçekleştirildi. *Politizare* sözcüğü Batı'nın gündelik lisanı içerisinde 1250 civarında gözüktü. Aynı zamanda düşüncede Aristo natüralizminden bir kopma başlamıştı. Romalıların Yeni-Stoacı modeli benimsenerek insanın siyasal niteliği, birbirleriyle çelişen *naturalis-civilis* çifti tarafından dile getirildiği için "doğal" bir nitelikten daha fazla bir şey olarak yorumlandı. Böylelikle, Batı'da 13. yüzyılın ortalarında, yukarıda özetlenen özerk toplumun eşanlamlısı *societas civilis* fikri ortaya çıktı; bu eski *populus*'un yeniden üretimi biçiminde meydana geldi ve siyasi toplumun ve sivil ilişkilerin temel modeli olarak, "yasanın ve kamu yararının birliği" (*unitas iuris et publicae utilitatis*) olarak görüldü.

Ortaçağ Batısı'nda "toplum" nosyonu doğal olarak mevcut yapının mümkün kıldığı biçimi aldı. Bununla beraber temel model, içsel bir daralma ve genişleme yeteneğine sahipti. Yöneticinin "halka" karşı sorumlu olması Batı'da normal bir ilke haline geldiğinde bunun ne yöneticinin "tebaasına" karşı ne de eyaletlerin mevcut temsilcilerine karşı sorumlu tutulacağı anlamına gelmeyeceği tabiidir. Yönetici, her hukukçunun, üyelerinin toplamından daha fazlası demek olan yasal, "hiç ölmeyen" (*nunquam moritur)* bir varlığı ve ortaklaşa bir kimliği olduğunu bildiği *Populus*'un denetimindeydi. Ayrım ince olmasına rağmen, model yöneticinin soyut olarak "topluma" karşı sorumlu olduğunu belirttiği için bazı umutların yolunu açtı.

C. MUTLAKİYETÇİLİK VE FEODALİZMİN "İLK KRİZİ" (1300-1450)

Avrupa'nın şanslı bölgeleri modern zamanların başlangıcını 1492 gibi -Amerika'nın keşfi- başarılı dolu günlerle işaret edebilmektedirler. Daha az talihli bölgeler ise dikkatlerini 1526 gibi -Mohaç Meydan Muharebesi ve Habsburgların iktidara geçişi- felaket günleri üzerinde toplarlar. Rus tarihçileri eğer modern zamanları kapitalizmin doğuşu ile aynı şey olarak, içsel "oluşumsal" değişimin bir kategorisi olarak görmekte ısrar etmezlerse, "Rus topraklarının birleştirilmesi" veya Doğu Avrupa'nın tümünün ilhak edilişi gibi başarılı günleri başlangıç tarihi (1478, 1480, 1502, 1557 veya 1556) olarak alıp yeni bir çağ açabilirler.

Hiç kuşkusuz böyle tarihler semptomatiktir. Bununla beraber çağların algılanmasında bütünüyle bir değişiklik olmuşsa bu kesinlikle modern zamanları anlamak için işe feodalizmin "ilk krizi" ile (1300-1450) başlanması gerektiğinin farkına varılmasından kaynaklanmıştır. Avrupa tarihçilerinin bu krizi daha ayrıntılı olarak ve erken bir modern "dünya ekonomisi"nin kurulmasına (1450'den 1640'a kadar süren) işaret eden bir perspektifle yeniden inşa etmeye başlamalarından beri Avrupa'nın bölgeleri ile krizlerin meydana getirdiği sorunlara verilen cevap tipleri arasında bir özdeşlik varsaymak için ortaya her zaman bazı haklı noktalar çıkmıştır. Immanuel Wallerstein'ın bir senteze yönelen teorik girişiminin ancak son yıllarda ortaya çıktığı göz önünde tutulursa Macaristan'ın tarihsel yapısının bozulmasının suçunu belli felaketlerin oluşumuna yükleyen Bibó'yu kimse hatalı bulamaz. Ancak felaket bir neden değil de sonuç olduğu için, onun yaptığı gibi işe büyük köylü ayaklanması ile başlamak (1514) uygun değildir. Ne de ortaya sonradan geri dönmesi zor olan bir soru koyarak, kişinin kendisine bir tür tuzak kurması demek olan Habsburgları kabullenerek işe başlamak akıl kârı değildir. Perry Anderson'ın, yeni bir yaklaşıma işaret eden Marksist bakış açısı, son yıllarda üçüncü bir grup fenomeni gündeme getirmiştir. Bu, dikkatleri erken modern devlet sisteminin morfolojisine, "Mutlakiyet Çağı"na çekmektedir. Tarihsel bölgelerin toplumları, krizler tarafından ortaya konan sorunların çözümü görevini, devletlerine aktarıyorken, bizatihi devletler büyük ölçüde değişik bölgesel fırsatları yansıtmışlar; bu "aktarım" da devletleri bölgelerin kristalize olmasında en etken unsur kılmıştır- bu hâlâ geçerlidir.

Batı tipi toplum ve devletin koordinatlarının çizildiği ortaçağ mo-

deli, tamamlanmaları için bir girişimin başlatıldığı 19. yüzyıla kadar, Beauvais'nin, Narbonne'nun, Cologne'nun, Milan'ın, Siena ve diğerlerinin meydanlarında yüzyıllar boyunca kulesiz, ön-cephesiz, içdöşemesiz duran "Gotik Titanizm"in (Le Goff) başsız ve kolsuz heykellerine, bitmemiş katedrallere benziyordu. Bunun sebebi de ortaktır: Tüm yapıdaki kriz 1300'den sonra binanın bizatihi kendisini yıkımın eşiğine getirdiği için *civilis societas* ve devletin *corpus politicum*'ları yüzyıllar boyunca sadece devasa kubbenin kavranabilir çizgilerine işaret eden başsız ve kolsuz heykeller olarak kaldılar.

Avrupa "ilk krizinden" devlet toplumdan ileri gittiği için -geçici ya da devamlı olarak- kurtulmuştu. Bu bölgeden bölgeye değişiklikler gösterdi. Ortaçağın devasa kolsuz, başsız heykelini tamamlayacak yeni atölyenin on dokuzuncu yüzyılda kurulup kurulmadığını ve sorunların Marx'ın 1875'te şu sözlerle dile getirdiği aşamaya gelip gelmediğini bölgenin yapısı belirledi:

> Özgürlük, Devletin toplum üzerinde üstün -yetkili bir organ iken, tamamen ona tabi hale geldiği bir değişime uğramasıdır ve bugün, Devlet biçimleri, Devletin "özgürlüğünü" sınırladıkları ölçüde az çok özgür sayılabilirler.

Kriz, büyümenin, yapının sınırları tarafından hemen her yönde kısıtlandığı zaman (Batı'da 14. yüzyılın eşiğinde) vuku buldu. Sonuç olarak "büyüme krizi" bir çöküşü andıran bir grup fenomene dönüştü (zirai ve mali kriz, köylerin terk edilmesi, nüfustaki feci düşüş, siyasal anarşi vd.), ne var ki yapıyı kökten çözecek denli güçlenmedi. Krizin üstesinden gelmenin önkoşulu iktisadi büyüme idi, ki bu büyümenin doğası (ya da imkânsızlığı) şu ya da bu biçimde uzamış olan feodalizmin kapitalizme mi dönüşeceğini, yoksa kendini yeniden mi üreteceğini belirlemişti. Kriz, ilk önce en gelişmiş ve nüfusu en yoğun bölgeleri etkiledi. 1300 yılı civarında, Avrupa nüfusunun 3/4'ü Batı'da yaşıyordu, yani Avrupa'nın yüzölçümünün beşte birinde. Daha sonra göreli nüfus fazlası yüzünden koşulları daha da ağırlaşan ilk kıtlık dalgaları (1315-18) çeşitli kriz fenomenlerini meydana getirdi. Doğu bölgeleri bir süre için sallantıda da olsa bir büyüme eğilimi gösterdiler ve krizden bir buçuk yıl sonra Batı halihazırda kendisini toparlıyorken nihayet kriz dalgasına yakalandılar.

Sonuçta Batı'nın kendisini toparlamasının en çarpıcı yönü daha 1300'lerden önce tüm yapının çekim merkezinin, artık ebediyen şehir ekonomisine dönmüş olması idi. Şehir ekonomisi, Batı'nın kendisini

toparlamasında etkili olan güçlerden ilkiydi (kriz tüm tabakaları etkilemişti). Bunu da esasen pazar krizinin çözülebileceği ve değerli madenlere duyduğu ihtiyacı karşılayacağı yer olarak Merkezi Doğu Avrupa'yı keşfederek yaptı. Uzun dönemde, Batı'nın kendisini toparlamasının bedelini Elbe'nin ötesindeki bölgeler ödediler. Aynı zamanda Batı kentlerinin yeniden canlanması asillerin, krizi "*corpus politicum*"un ve kendi köylülerinin sırtına yıkma girişim ya da eğilimlerini önledi. Ekonominin daha derinden gelen refleksi daha güçlü olduğu için asillerin silah zoruyla 14. yüzyılın büyük köylü ayaklanmalarının intikamını almak istemeleri boşunaydı; krizle baş edilmesi esnasında edinilen başarılardan bir tanesi ortaçağın sonunda Batı'da serfliğin ortadan kalkmasıydı. Köylü-efendi ilişkilerini düzenleyen ilkeler parasal rant ve kiracılık ilişkileri oldu. Asillerin başarısızlığa uğrayan diğer hareketlerinden bir tanesi de krizden zorla çıkma ve "soyguncu şövalyeler" ile Yüzyıl ve Güller Savaşları'nda görülen türden yıkıcı anarşi yüzünden azalan gelirlerini telafi etme girişimiydi.

En sonunda, güçlerin özel bir şekilde yeniden düzenlenmesiyle krizden *corpus politicum* doğdu. Ortaçağın sonlarında kentleri dayanak alan monarşiler (kiliseyi de az çok ikinci plana iterek), gelirleri ve toplumsal dayanakları sivil savaşlar sonucunda tükenmiş bir asiller grubuyla, devletin kendilerini memuriyetlere getirmesini, askeri mevkiler vermesini ve ayrıcalıklarını korumasını umut eden bir asiller grubuyla karşı karşıya kaldılar. Bu çatı ve ilişkilerin örüntüsü içinde 1000 yılından sonra Batı yayılmak için ihtiyacı olan enerjiyi çok daha büyük boyutlarda buldu. Bu yayılma coğrafi keşifler ve kolonizasyon yoluyla erken modern zamanlarda "dünya ekonomisinin" temellerinin atılmasına yol açtı. Hiç kuşkusuz ki Fransa'da XI. Louis (1461-83) ya da İngiltere'de VII. Henry (1483-1509) gibi yeni monarşilerin güçlenmesi ile "mutlakiyetin" ortaya çıkışı ve üç yönlü çözümü- feodalizmden korunabilecek ne varsa korunması, kapitalizme hazırlık, ulus-devlet sisteminin çatısının inşa edilmesi- arasında diğer bir uzun yüzyıl geçti.

Krize Merkezi Doğu Avrupa'da verilen tepki, organik olarak Batı'nın tepkisi ile bir birliktelik ilişkisi içindeydi. Tepki tipi özellikle Doğu Avrupa tarafından üretilen ile benzerdi. Bu, Moskova Büyük Dükası'nın (14. yy.) liderliği altındaki "Rus topraklarını bir araya getirme" programının III. İvan tarafından benimsenip etkin bir biçimde yürütülmesinden sonraki (1462-1505) bir diğer yayılmacı modeldi. Bu "tamamlanmamış" Doğu Avrupa feodalizminin geç ortaçağ krizine verdiği koşut bir cevaptan başka bir şey değildi. Krizin

Batı'dakilere benzer semptomları oldu: viran olmuş köyler, nüfus azalması ve siyasi anarşi. Tatarların egemenliğinde durum daha da kötüye gitti. Tüm bu olup bitenlerin sonucu sadece Rusların üç yüzyıl boyunca yayılmış olması (ki Doğu Avrupa'nın iç kolonizasyonu ile sonuçlandı) değildi. Olay, bir anlamda formüle, doğudan (*Occidens*'e batıdan Kuzey Amerika'nın eklenmesinin bir eşini teşkil eden) devasa bir "ekleme" yapılması idi. *Conquistadores* Batı dünya ekonomisini "yerlilere", Sibirya'ya, ilk keşiften sonra da Kamçatka'ya kadar genişlettiler; böylelikle başka bir "dünya ekonomisinin" olanaklarını anahatlarıyla gösterdiler: Erken modern zamanlarda, Avrupa ekonomisinin yanı sıra, her biri kendi merkezi, çevresi ve dış bölgeleriyle var olan diğer bazı dünya ekonomileri (örneğin Çin) olması anlamında, bir "Rus ekonomisi"nden söz edilebilir. Koşutluk onların göreli ağırlıklarında değil içsel yapılarında; iktisadi düşüşün Rusya ve Batı arasındaki bölgelerin biçimini bozduğu zamanlarda, kesinlikle söylemek gerekirse 16. ve 17. yüzyıllar içerisinde, çok yavaş da olsa Rus ekonomisinin büyümeyi gerçekleştirebilmesi olgusunda yatar.

Gözler önünde serili duran tüm bu zıtlıklardan ayrı olarak Rusya'nın Batı'yı karşısına almasına neden olan iki temel ayrım vardı. Bunlardan bir tanesi Batı'nın belli ayrılıklar üzerinde ısrarlı olması idi. Nasıl ki Şarlman'ın ölümünden sonra da "medeniyet"in emperyal çatısının idame ettirilemeyeceği aşikâr hale geldiyse, V. Charles'ın ölümünden sonra dünya ekonomisini "imparatorluğunki" ile karıştırma girişiminin Atlantik üzerinden Amerika'ya uzanan modelle uyum halinde olamayacağı aşikâr hale geldi. Bu durumun tam aksine, Asya aracılığıyla Pasifik'e uzanan Doğu Avrupa modeli, kategorilerin iç içe geçmesi üzerinde temellenmişti. Onun "ekonomisi" Üçüncü Roma'nın "medeniyet" kavramı üzerine temellenen "emperyal" çatı ile özdeşti -Avrupa'nın dünya ekonomisinin bir çevresi olduğu 18. ve 19. yüzyıllara kadar. Diğer temel farklılık, Doğu modeli serfliğin uzatılması üzerinde temellenirken, Batı modelinin serfliğin tasfiyesi üzerinde kurulmuş olmasıdır. Rusya'nın yayılmasındaki belirleyici unsur köylülerin hareket edebilmesi için pratik olarak sınırsız bir mekân arz eden büyük bölgelerin tarımsal kolonizasyonu idi. Rus asiller sınıfı, Batı asiller sınıfının varoluş krizi sırasında yaşadığından çok daha temel bir güçle, devletin otoritesi altında, köylülerin yayılmalarını ve göçlerini gaddarca önleme çalışmalarına katılmak zorunda kalmışlardı. Köylülerin göçerliklerinin ve diğer cüzi özgürlük haklarının önce köklü bir biçimde kısıtlanması, sonra da tamamen yasaklanması, (1497 ve 1649) [daha önce de değinilmiş olan yüzöl-

çümsel genişlemenin tarihleri kadar (1480 ve 1679)] Rus mutlakiyetçiliğinin gelişmesinin kilometre taşları idi.

Merkezi Doğu Avrupa, bu iki yayılma bölgesi arasında uzanıyordu. Onun savunma konumu ne sadece yayılacak alan olmayışından, hatta ne de Osmanlıların askeri saldırılarının baskısından idi. Onun çok fazla Batı "ekonomi dünyasının" bir parçası olmasından; ortaçağdan beri bir çevre (periphery) olarak hizmet görmesinden; ve dolayısıyla zayıf bir altyapıya ve ekonomik temele sahip olmasındandı. Batı şehir ekonomisinin krize getirdiği çözümün (ihraç endüstrisi, sermaye ihraçları) geçici canlandırıcı etkilerinden sonra Doğu şehir ekonomisinin zayıflığı ve sürekli durağanlık içinde oluşu köylülüğün kaderini belirleyen unsurlar arasında yer aldı. Bunun yanında, Batı'nın tarımsal ürünlere duyduğu talebin artması da diğer bir önemli unsurdu; bu angarya ile ekilen büyük mülklerin Doğu ile Batı arasında gelişen işbölümünde tipik Doğulu ortak haline gelmesine neden oldu. Sonuç olarak Batı'nın felç olmuş asiller sınıfının 1300'den sonra yapmayı başaramadıkları şeyi, Doğu Avrupa bölgesinin asiller sınıfı 1500'den sonra başardı: Krizin yükünü köylünün sırtına yıktı. Farklı bir arka planı ve nedenleri olmasına rağmen "ikinci serfliğin" yasamayla ilgili kehanetleri ürkütücü bir biçimde Brandenburg'da (1494), Polonya'da (1496), Bohemya'da (1497), Macaristan'da (1492 ve 1498) ve Rusya'da (1497) peş peşe ortaya çıkmaya başladı. Rus köylülerin büyük çoğunluğu hiçbir zaman Batılı anlamda "ilk serflikten" kurtulamamıştı ve Rus ekonomisi Batı'ya bağımlı değildi.

1200'den sonra kaybolmaya yüz tutan Elbe-Leitha hattını gittikçe kuvvetlendirirken, 1200'lerden sonra gittikçe daha çok telaffuz edilen *Europa Occidens*'in Doğu hududunu 1500 yılından sonra silmeye başlayan iki ortak payda vardı. Bunlardan bir tanesi köylüyü toprağa bağlayan yasaları en etkin bir biçimde uygulayabilen şey, devlet gücü olduğu için -ki bu yasalar olmaksızın köylüler "eski özgürlüklerine" atıfta bulunmak suretiyle yasal olarak kaçabiliyor veya ayaklanabiliyorlardı- buradaki asiller sınıfının güçlü bir devletin otoritesini kabul etmek için pek çok sebebi olmasıydı. Diğeri her iki bölgede de Avrasya kamaları bulunmasıydı. Gücünün en yüksek noktasındaki Osmanlı İmparatorluğu ileriye doğru Szavra ve Tuna bölgelerine dayandı ve Dinyeper-Don-Volga bölgesindeki zayıflayan Altın Ordu'dan çok daha güçlü bir düşmandı. Türk istilası Macaristan ve Hırvatistan için olduğu kadar Polonya için de ciddi bir sorundu, çünkü Polonya'nın Ukrayna'daki doğu kanadını tehdit ediyordu. Bu ortak paydalara rağmen önemli bir farklılık vardı. Rus asiller sınıfının aksine, bu

bölgenin asiller sınıfının devletin *corpus politicum*'unda "ülkenin özgürlüğünü" ve "ülkeyi temsil ettikleri" konusunda, kurumlar sisteminde de kökleşmiş, (tek yanlı da olsa) açık ve kesin bir fikirleri vardı. Kriz köylüler üzerinde asiller sınıfının gücünü artırdıkça ve kentleri de kötü etkilemeye başladıkça asiller sınıfının fikirleri de gitgide daha tek yanlı oldu. Bu durum, bu savunma bölgesi içindeki asiller sınıfının niçin kendi temel çıkarlarıyla uyum halinde davranmak ya da özgürlüğü üstünde ısrar etmek konusunda tereddüt ettiğini -Ortaçağın şafağındaki geniş iki bölgede olduğundan çok daha fazla- anlamayı kolaylaştırır. Başlangıçta asiller sınıfı, monarkların Batı'dakine benzer yollarla kök salmak için Bohemya, Macaristan ve Polonya'daki (sırasıyla 1471, 1490 ve 1491'de) girişimlerine karşı çıkmalarında görüleceği gibi özgürlüğe meyletti. Daha sonra, bölgenin temel özelliği tüm mümkün varyasyonları deneme şeklinde bir tecrübe olmuştur.

1500'ler civarında Avrupa'da durum esasen böyle idi. Çıktıyla, yani "Mutlakiyetçilik Çağı" ile ilgili, kaydedilmesi gereken diğer bir önemli oluşum daha vardır. Erken modern devlet sisteminin üstyapısının, muhtelif parçalara bölünmüş bir temelden belli bir dönüşüm yaratmış olması değildir bu sadece. Bu yeni doğmuş devlet sistemi, iç güç kaynaklarını da bir araya getirerek kendisini dengelemeye çabaladı. Devlet "toplumun" üzerinde bir güç olarak belirdiği ve ekonominin de düzenleyicisi haline geldiği ve araç olarak da 17. yüzyılın "askeri devrimine" sahip olduğu için (o yüzyıl içinde herhangi bir büyük uluslararası çatışma olmadan sadece 7 yıl geçti) sonuç devlet aygıtının büyüklüğündeki artışa koşut olarak iktisadi tabanın gücünün doğuya yönelik olarak azalması idi. Sonuçta silahların dengesi ekonomik tabanın dengesiz ilişkilerini hizaya getirdi. 1680 civarında Romanovların ve II. Frederik'in ordularının her birinin sayısı 200.000'i buluyordu; bunlardan ilki hazineye ve daha da önce ulusal gelire çok daha büyük bir külfet yüklemesine rağmen bu rakam *grand siecle* dönemindeki Fransız ordusunun sayısıyla aynı idi. Bu büyüklükte ordular, sadece devletin ekonomi ve toplum üzerindeki "tepeden inme" nüfuzu, ülkenin doğusuna gidildikçe daha doğrudan ve acımasız bir biçimde uygulandığı sürece idame ettirilebilirdi. Benzer bir şekilde Avrupa'nın büründüğü "rekabetçi" tutum, Doğu'ya doğru gidildikçe ileri derecede spazmodik bir hal alıyordu. Fransız Devrimi'ne kadar Batı toplumları enerji ile doldukça (onları kontrol etme yolundaki devlet girişimlerine rağmen) daha da spazmodik hale geldi. Bu enerjinin kısıtlanması ve "tepeden inme ihtilal fikri" ile "Aydınlanma mutlakiyetçiliğinin" özel amacı idi. Bu ihtilal fikri, Stein, Gneisenau,

Hardenberg ve diğerleri tarafından 1806'dan sonra Prusya'da açıkça ifade edilmeden çok önce ortalıkta dolaşıyordu. Bu çözüm, sınırları eski Karolenj İmparatorluğu'nun sınırları ile çakışan eski bir tarihsel fenomen idi.

Batı'daki mutlakiyetçi devlet, Doğu'da "serfliğin pekiştirilmesi için bir araç olurken" Batı'da "serfliğin ortadan yok olmasının telafi edilişi" idi (Perry Anderson). Avrupa'nın 18. yüzyıl yönetici çevrelerinin rekabet ilişkilerini tamamladıkları, içi boş pekiştirme ve "çakıştırma" atmosferine rağmen, birbirinden kopuk bölgesel inşalar devlet ile toplum arasında üç tip ilişkinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. İki dışsal ve eşit derecede telaffuz edilen model işte bu iki yayılmacı bölge iken, ortada yer alan değişik modeller, bu iki dışsal bölge arasındaki alanda kalan Merkezi Doğu Avrupa'nın umutsuz çabalarını yansıtıyordu.

Bugün artık Avrupa'da Batı ile Doğu mutlakiyetçilikleri arasındaki ayrımın, ikincisi tamamen "feodal" bir oluşum iken, ilkinin asiller ve burjuvazi arasında bir tür denge sağlamış olması olduğunu pek kimse düşünmez. Her ikisi de feodaldi. Aralarındaki temel ayrım, Batı mutlakiyetçiliği kapitalizmin yıpratıcı etkilerine karşı feodalizmin elde tutulmaya değer unsurlarını kendi amaçları ve işlevleri doğrultusunda, onların erozyonuna katkı yapacak bir tarzda korurken, Doğu mutlakiyetçiliğinin (çok az yıpratıcı gücün faaliyetine maruz kaldığı için) bu tür "çelişkiler" içermemesiydi. Bu farklılığın yanı sıra bu devletler tarafından feodalizmin elde tutulmaya değer unsurların korunması dışındaki diğer ortak amaç ve işlevler de paylaşılıyordu. Tüm mutlakiyetçi devletlerin "dünya ekonomisi" ile yakın işlevsel ilişkileri vardı, çünkü onlar aynı zamanda onun gelişmesinden en başta istifade eden ve bu gelişmenin oluşmasında en önde gelen unsurlardır. İşte bu temel üzerinedir ki mutlakiyetçi devletler dolayımsız amaçlarını uygulamaya geçirerek toplumu bir tabi durumuna getirdiler ve onu "yeniden örgütleyerek" (veya "modernleştirerek") modern zamanlara hazırladılar -ki sonuçta bu modern zamanların temellerini atmak demek olmuştur. Başvurulan araçlar da birbirine benziyordu. Bürokrasinin ve ordunun geliştirilmesi, devlet idaresinin merkezileştirilmesi ("tebanın" homojenleştirilmesi) ekonomik himayecilik ve iktidarın yeni bir tür meşrulaştırılması- tüm bunlar Batı ve Doğu mutlakiyetçiliğinin ortak paydalarıydı.

Tüm bu benzerliklere rağmen her iki dışsal modelin tüm yapısal

unsurları, sahip oldukları, Ortaçağ'a özgü devlet-toplum altyapı ilişkilerindeki ve iktisatlarının yeni temelindeki büyük farklılıklar yüzünden keskin zıtlıklar gösterirler.

Keskin farklılıklar, gelişmenin ritminde ve tüm zamansal boyut içinde ortaya çıktı. Batı'da ortaçağ "*corpus politicum*"unun feodal bileşenleri, istemeyerek ve tedricen mücadeleyi bıraktı, ama bunun bedeli, gittikçe artan bir güce sahip olan (ama henüz mutlakiyetçi güç değil) yöneticilere karşı sürekli ayaklanma oldu. İşte bundan dolayıdır ki devlet yalnızca 17. yüzyılda en yüksek noktaya tırmanabildi. Fransa'da mutlakiyetçiliğin en temayüz etmiş *terminus post quem*'i malikânelerin en son meclisi (1614-15) idi. Ancak bundan sonradır ki Sully, Richelieu veya Colbert gibi mutlakiyetçiliğin gerçek kurucuları o güne kadar sadece kâğıt üstünde kalan Bodin'in planına dayanarak zemin kazandılar. Ayrıca en çok gelişmiş bölgeler, ya sistemi (Hollanda'da olduğu gibi) erken terk ettiler ya da *yarım yüzyıldan daha az* süren yarım kalmış bir mutlakiyetçilikle (İngiltere'de olduğu gibi) yaşamlarını sürdürdüler. Batı'da bu yapı, dünya -ekonomisinin merkezinin Atlantik'e kaymasının ve son uç olarak Batı'nın içsel- bölgesel yeniden düzenlenmesinin erken modern zamanlarda iktisadi ve toplumsal yapılardan oluşan bir "yarı çevre" yarattığı alanlarda (İspanya, Portekiz ve Güney İtalya) 18. yüzyılı da aşarak varlığını sürdürdü. Ayrıca, bu istisnai bir durum olsa da, içsel bir değişime uğrayan ortaçağ *corpus politicum*'u, devrimci çatışma ve organik sürekliliğin özel bir diyalektik birliği içinde gelişerek İngiliz Devrimi'nin Parlamentosu aracılığıyla modern parlamenterizmin temeli haline geldi. Diğer yerlerde mutlakiyetçiliğin oynadığı rol, bu sürece yardım etmekken, İngiltere'de, Stuartlar, ortaçağ *civilis societas*'ın modern bir sivil topluma organik dönüşümüne bir tür engel teşkil ettiler. En azından, Batı'da mutlakiyetçilik daha sonra yapısal değişimleri hazırlayan üretken toplu değişimlerden bir tanesini oluşturan belirleyici ama kesintili bir tarihsel olaydı.

Doğu'daki Rus mutlakiyetçiliği ise tam aksine bizatihi kendisi yüzyıllar boyu süren sonraki toplu değişimlerin bir çerçevesi olarak hizmet gören yapı idi. III. İvan ve IV. İvan'nın hükümranlıkları (1462-1548) arasındaki tüm temel unsurları -biraz kaba bir biçimde de olsa- yarattı; ancak bu oluşumun öncesinde de inatçı boyarları ortadan kaldırıp topraklarını müsadere eden ve tüm muhaliflerinin üzerinden gözünü ayırmayan bir terör örgütü ve "devlet içinde bir devlet olan" Korkunç İvan'ın *oprichnina*'sı gibi kuruluşlar yer alıyordu. 1905'ten önceki dört yüzyıl içinde Rus mutlakiyetçiliğinin temeline yönelik

tek hatırı sayılır şok, 1605-13 arasındaki "Belalı Yıllar" idi. 1613'ten sonra Romanoflar yapıyı tahkim etmekte öyle becerikli oldular ki Kont Stroganov I., Alexander'a yazdığı muhtırada şöyle diyebilmekteydi: "Asiller hiçbir zaman sorun çıkarmamışken tüm tarihimiz boyunca bütün belaların kaynağı köylüler olmuştur. Eğer hükümetin korkması ve izlemesi gereken herhangi bir grup varsa o da serflerden başka bir sınıf değildir." Kısa ömürlü ve zayıf malikâne meclisleri (*zemskiy sobor*) IV. İvan tarafından -Polonya ve Litvanya'nın nüfuzu altındaki Batı ve Ukrayna topraklarının asilleri üzerinde güç kazanmak maksadıyla- güdümleyici ve taktik sebeplerle "tepeden inme" emirlerle meydana getirilmişlerdi. Meclis, serfi toprağa ebediyen bağlayan yasayı çıkardıktan (1649) ve böylece rolünü yerine getirdikten sonra unutulmuşluğa gömüldü. Üzerinden sadece birkaç yıl geçmişti ki benzer bir yasa Prusyalılar tarafından çıkarıldı (1653). Her iki durumda da *corvée*'nin devlet güvencesi altına alınması ve serfin sivil haklarının ortadan kaldırılması karşılığında asiller, teoride devlet yapısındaki rollerinden istifa ettiler. Sonuçta modern Rus tarihi kısmen (Stroganov'un dediği gibi) asli bir güç olarak belirli aralıklarla Rusya'nın geniş topraklarını sarsan Bolotnikov, Razin ve Pugaçev tipi köylü ayaklanmaları tarafından damgalanmıştır. Mutlakiyetçiliğin modellerinden birisi Batı'yı dönüştüren bütünleştirici bir hadiseyi ihtiva eder; diğeri ise tüm Doğu Avrupa'yı bütünleştiren kalıcı bir varoluş biçimini almıştır.

Hem Batı'da hem Doğu'da mutlakiyetçiliğin araçlarından birisinin, düzgün işlemesini sağlayan bir bürokrasi ve bürokrasinin ikiye katlanmasına neden olan ordu olduğuna daha önce değinilmişti. Ancak ortak temelleri asalet olmasına rağmen Batı ve Doğu iki ayrı model izlediler. Batı'da devlet, asilleri ikiye böldü: Bir kısmını nötralize eder ve ayrıcalıklarını güvence altına alma karşılığında bitkisel yaşama terk ederken diğer kısmına makam ve askeri bir rol verdi. Ancak Batı'da asillerin "bürokratlaşmasının" tipik biçimi makamların (Fransız *poulette*'i) satılması idi, devlet böylece bir taşla üç kuş vurmuş oluyordu: Geliri artırdı, güçlü ve zengin işadamlarının müşteri sistemini kilitledi ve asillerin bir kısmını satın alarak ve onları memuriyetleri profesyonel olarak ellerinde tutan kişiler haline getirerek devlet aygıtının içine burjuvazinin *(noblesse de robe)* sızmasının yolunu açtı. Memuriyet makamlarının alınıp satılması yoluyla bürokrasi, (vergi toplama uygulaması ve diğer mali mekanizmalar, gelişmekte olan burjuvaziyi, devletin "kadro elemanlarının" içine yerleştirirken) sermaye yatırımının bir tipi ve toplumsal hareketliliğin bir aracı hali-

ne geldi: Aristokratik nezaket ortamının arkasında "feodal" devlet kapitalist işletim ilkelerine göre şekillenmişti; yeniden örgütlenmesi bir iş "teşebbüsü" haline gelen orduda olduğu gibi. Bundan ayrı olarak asalet "devlet" alanının dışında bir kurum olarak kaldı. Diğer yandan Doğu'da mutlakiyetçilik, 1478'den sonra III. İvan'ın sadece çarın gücüne dayanan ve hem toprak genişlemelerinde hem de müsadere işlemlerinde birinci derecede çıkarı olan, "asillerden oluşan bir hizmet sınıfı (*pomeshchiki*)" yaratmasından sonra ilk hamlesini yaptı. Bir sonraki adım, bu yeni asiller sınıfı özgür malikâneler (*votchina*) aracılığıyla eski asiller sınıfı üzerinde egemenlik kurunca atıldı. Mutlakiyetçilik tam olarak, Büyük Petro hizmet ilkesini herkese şamil kılarak iki tipi birbiri ile kaynaştırınca ve böylelikle bürokrasinin ve o ordunun içine yerleşmiş birleşik "asillerden oluşan bir hizmet sınıfı" yaratınca pekişti. Böylelikle Büyük Devrim'e kadar, hatta I. Nikolas'ın hükümranlığı sırasında bile (1831) "modernize" olmuş mutlakiyetçi yapıyı ayakta tutan şey, (sonradan hafifçe modernleşecek) "eskiden kalma" hizmet ilişkisi idi. Asil bir adam *eo ipso* ya bir memur ya da subay idi: Toplumsal mertebe ve bürokratik hiyerarşi birbirinin içine geçmişti. Doğu bütün asillerin "millileştirilmesine" çalışırken Batı, tüm asilleri özel çıkarları olan gruplar haline getirmek suretiyle onları (ve burjuvazinin unsurlarını) seçici bir şekilde devletin içine entegre etti.

Batı, toplumu devlete tabi kıldı. Doğu onu "millileştirdi". Mutlakiyetçilik her yerde "tebaa"sını türdeşleştirmeye çalıştı; örneğin XIV. Louis'nin (*mes peuples*) ve çarın bölünmez birlik ile ilgili görüşleri arasında ilke olarak hiçbir ayrılık yoktu. Ama uygulamada çeşitli yerel özerklikler ve "özgürlükler" Batı'da hiçbir yerde ortadan kaldırılmamışlardı. Olsa olsa kısıtlanmışlar ve devlet denetimine tabi tutulmuşlardı. Ortak partikülarizm ve eyaletsel çeşitlilik her bir *ancien régime*'de modern bir devletin gevşek yapısında olduğundan çok daha renkli bir görünüm sergiliyordu. Tıpkı Fransa'da dinsel savaşlardan "*Fronde*"a kadar olan dönemde (1648-53) olduğu gibi asiller sınıfı, burjuvazi ve köylüler, her birinin çeşitli "özgürlüklerini" korumak amacıyla dönem dönem ortaklaşa bir ayaklanma hareketine girmişlerdir. Bu ortaçağ tipi "özgürlük hareketleri" ile Fransız Devrimi arasında (esasen vergilerin getirdiği külfetlere karşı yerel köylü hareketlerince belirlenen) 150 yıl kadar geçti. Bu açıklığın nedeni mutlakiyetçiliğin güçlenmesi değil, aksine daha önceki kampanyaların anakronistik bir hüviyete bürünmesindendi. Yeni burjuvazi merkantilizmle güçlendi ve özel bir "özerkliğe" sahip olmaya da ihtiyacı

yoktu. Merkezileşme, bendeleri tamamıyla türdeş bir hale getirmeye yetecek kadar güçlü değildi, ama devletin altında birleşmeye başlayan göreli geleneksel "özgürlükleri" yüreklendirmekte yeter derecede etkindi. Onların içeriği yeni burjuvazinin güçlenmesiyle daha türdeş bir hale geldi. İstván Bibó, erken modern devletin, geleneksel örgütlenmelerin renkli dünyasını "ortadan kaldırmaktan çok bir arada tuttuğu"nu gözlemledi. Rus mutlakiyetçiliğinin ilk işi Rus topraklarını birleştirme anlayışı içinde hareket etmekti: III. İvan, istisnai oranda özerk bir hükümet etme ayrıcalığından istifade eden Novgorod'u işgal etti (1478). Tüm yönetici tabakayı, boyarları ve tüccarları sürgüne gönderdi, mülklerini müsadere etti ve kenti çarın hükümetinin yönetimi altına soktu. Yapı, her bir grubun (genellikle Rus topraklarındaki tüm kentlerde olduğu gibi) ayrı ayrı temel iktidara dayandığı, boyarların, memurların, askerlerin, tüccarların, zanaatkârlar ve rençberlerin bir birliğini ihtiva eden Moskova'dan alınmıştı. Hatta ayrıcalıklı zengin tüccarların (*goshti*) büyük çoğunluğu çarın iş aracılarıydı. İzleyen yüzyıllarda, Çaritsin'den Archangelsek'e, Archangelsek'ten Ufa'ya ve daha ileri Doğu'ya kadar yeni yerleşim birimi olan topraklardaki bütün şehirlerde bu model benimsenmişti. Boyarların yerel özyönetimlerinin (*guba*) çökmekte olan kalıntıları, tüm toprakları eyaletler halinde düzenleyerek devletin merkezi aygıtına ekleyen ilk Romanoflar tarafından ortadan kaldırıldı. Batı mutlakiyetçiliğinin çelişkilerinden biri, "bendelerin" *libertates*'lerini er veya geç, devletin denetimi altında korunmaya alınan birleşik bir *liberte*'ye dönüştürmeye başlamalarıydı. "Toplum" kavramı belirsiz bir bendeler kitlesi anlamına geldiği ve anlaşılması hep bu şekilde gerçekleştirildiği için, çar mutlakiyetçiliğinin tuttuğu yol, bu çelişkiyi geçersiz kılıyordu.

Mutlakiyetçi devlet her yerde, dönemin en büyük iktisadi "girişimcisi" haline geldi. Batı merkantilizminin tipik biçimi devlet himayesi altında örgütlenen kapitalist şirketler iken, Rus merkantilizminin mantığı çarın geleneksel ticari ve sınai tekellerinin genişlemesi idi. Büyük Petro ve onun soyundan gelenlerin yönetimi altında, bu olgu tüm kilit endüstrilerde, özellikle de savaş endüstrisi içinde (Urallar'daki demir madenlerinde ve gemi inşasında) ve dış ticarette devlet egemenliğini sağladı. Örneğin, Fransa'da *ancien régime*'in merkantilizme çoktan sırt çevirdiği yüzyılda bile endüstriyel sermayenin büyüme oranı % 60 civarında iken (ki bu da burjuvazinin, yukarıda daha önce sözü edilen özgürlüklerin birleştirilmesine imkân tanıyan sürecin katalizörü olarak davranmasına izin vermiştir) Rusya'daki iktisadi büyüme daima öncelikle bizatihi devletin kendisine destek

oldu. "Rekabetçi" deyimlerle ifade etmek gerekirse, bu olgu son dönemlerde çar Rusyası'nın, Fransa'yı geçerek dünyanın dördüncü büyük çelik üreticisi ve tüm endüstriyel üretimde beşinci olmasını sağlayan en etkin araçtı.

"Mutlakiyetçiliğin" kendisi iki yönde kesinliğe kavuşturulmamış bir kavramdır. Hem çok fazla şey hem de çok az şey söyler. Batı monarşilerinin hepsinin sahip olduğu iktidar, ne uygulamada ne de ilkede, ne sınırsızdı ne de yasalara tabi olmaktan kurtulabilmişti (*legibus solutus*): Bu da onun gerçek anlamda "mutlak" olmaması demektir. Grotius, Bodin ya da Hobbes gibi mutlakiyetçilik teorisyenleri, "toplumu" teorik tablodan süpürüp çıkarmaktan uzaktılar. Esasen onlar, ortaçağın zirvesinde toplanıp bir araya gelen fikirleri (doğal yasadan toplumsal sözleşme aracılığıyla Roma Hukuku'na) yorumlayıp geliştirdiler ve bunlardan ortaçağa özgü ilahi kayra ilkesinin ve geç kadim dönemin iktidarın devredilmesinin "geri dönülmezliğinin" modern bir çeşidini çıkardılar. Ancak, hükümdarın yasama üzerindeki mutlak gücü, vergi toplama ve diğer kararlar, ilke olarak "sınırlandırılmamış" değillerdi ama uygulamada "denetlenemiyorlardı" -bu da çok büyük bir farklılıktı. Bir yandan halk "sözleşmede" ilke olarak kendisine ait olan doğal hakları ona devrettiği için hükümdarı *pars pro toto* denetim altına almadı. Diğer yandan (Bodin'in de ortaya koyduğu gibi) hükümdarın "doğal yasayı" çiğnemek veya "haklı ve makul bir nedeni olmayan" herhangi bir şey yapma hakkı yoktu. Toplumun yararına olan hiçbir nitelik ihmal edilemezdi ve egemenin iktidarı üzerindeki kısıtlamalar ahlaki alana transfer edilirken (ki bunların pratik güvencesi bu kalıntıların mevcudiyetiydi) bunların her biri sadece ilke olarak yapıya tabi kılınmışlardı (tıpkı "siyasi topluluk"un kalıntılarının pratikte edilginliğe mahkûm edilmeleri gibi). Koşullar olgunlaşır olgunlaşmaz tüm bu teorik unsurlar, hükümdarın ayakları altından tek bir hareketle çekilip alınabilir ve halkın egemenliği ilkesi çerçevesinde düzenlenebilirdi. Montesquieu'nün hem "modern" devlet teorisinin bir öncüsü hem de mutlakiyetçiliğe karşı aristokrat muhalefetin bir temsilcisi olması neredeyse sembolik önem taşıyordu.

Rus mutlakiyetçiliğinin meşrulaştırılması tamamen farklı bir formülü izledi. 1480 civarında keşişler III. İvan için çalışmaya koyuldular. Elyazmalarının içinden Bizans'a özgü, otokratik devlet mistisizmini çekip çıkardılar ve onu "Bütün Rusların Çarının" misyonunun Tanrı'nın yeryüzündeki temsilciliği olduğu görüşüne oturttular ve Moskova'nın tüm tebanın işlevi ona "hizmet etmek" olan "Üçüncü Roma" olduğu fikrine bağladılar. Büyük boyarların, iktidara *de facto*

(ama daha az belirgin) katılımlarını tamamlayacak kurumsal ve teorik toplumsal özerklik geleneği olmadığı için geriye kalan tek ideolojik muhalefet, derin bir mistisizme dalmış olan Ortodoks Kilisesi'ndeki sürekli yeniliklerden oluşuyordu. Ancak başlangıçtan beri kilise, Bizans örneğinden sonra devlete boyun eğme eğilimindeydi. Gordiyon düğümü en sonunda Doğu Kilisesi'ni devlete tabi kılan (1721) Kutsal Kilise toplantılarını yaratan Büyük Petro tarafından kesildi. Hatta teoride bile, kırılmaz otokrasi, Ortodoksluk ve Rus halkının üçlüsünden kristalize olan devlet ideolojisinin altında hiçbir tabakaya soluk alacak herhangi bir yer bırakılmamıştı. Bu üçlü, tek bir odak üzerinde, çarın kişisel gücü etrafında birleşmişti ve buradan dışarıya "gerçek" iktidarın halkın "gerçek" birliği üzerindeki nüfuz alanı aracılığıyla "hakikat" olarak neşet ediyordu. Batı mutlakiyetçiliğinin meşrulaştırılması, iktidarın "meşruluğunun" ilan edilmesinde yatar. Doğu mutlakiyetçiliğinin meşruluğu ise iktidarın "mistik gerçeğinin" ilan edilmesinde ve hasımlarını aynı kavramsal çerçeveye boyun eğdirmesinde yatar. Batı'da mutlakiyetçiliğin muhalifleri sürekli olarak özgürlük haklarına değindiler ve sloganı tedricen sadeleştirdiler (öyle ki Fransız Devrimi'nden hemen önceki 10 yıl içinde "özgürlük" ve "temsil" terimleri hem muhafazakârların hem de radikallerin dilinde çakışmaya başladı); Doğu'da ise muhalefet, benzer bir şekilde, modern zamanlarda dahi kurtulamadığı tek bir doğru, bütünsel "hakikat" etrafında dönmeye başladı.

Batı ve Doğu modelleri arasındaki farklılık 18. yy'dan itibaren başlamış olan "bir araya gelme" çerçevesi içinde arttı. Dönüm noktası, İspanyol Hanedan Savaşları sonucunda (1701-15) ve Büyük Petro'nun reformlarıyla (1689-1725) damgalanmıştır. Mutlakiyetçiliğin en güçlü modeli Fransa, gerçek mağlup olarak ortaya çıkarken, yaşadıkları devrimler yüzünden mutlakiyetçilik sisteminin dışında kalan İngiltere ve Hollanda gerçek galipler olarak ortaya çıktıkları için, savaş (modern zamanlardaki ilk dünya savaşı) bizatihi Batı'da erken modern devletin her yanını saran "rekabet" ilişkilerine yeni bir boyut kazandırdı.

Sonuç, bizatihi model devletin içindeki rekabeti devletin gittikçe kötüleşen yapısıyla toplumdaki özgürleştirici güçler arasındaki bir savaşa dönüştüren Fransız mutlakiyetçiliğinin kemikleşmesiydi. Batı'da Aydınlanma "toplumun" ilgi konusuydu, devletin değil. Batı mutlakiyetçiliğinin parabolü Fransız Devrimi'yle tamamlanmıştı; bundan sonra, yayılmacı "dünya ekonomisi" temelinde erken doğmuş ve krizle yoğrulmuş ortaçağ *societas civilis*'i üzerinde hâkimiyet kazanan

devlet, toplumun krizden bir "bende" olarak kurtulmasına yardım etti ve sonuç olarak krizde, daha yüksek bir *société civile* devletin üzerinde hâkimiyet kazandı.

Mutlakiyetçiliğin Doğu parabolü oldukça farklı görünüyordu. Batı ile olan rekabetin zeminini koruyabilmek için Rus İmparatorluğu, Avrupa'ya bir pencere açmak, kendi ayrı "dünya ekonomisine" bir son verip Avrupa ekonomisinin bir parçası olmak ve aynı zamanda, bendelerini toplumsal karakterleri açısından hâlâ birer bende (*"civiles"* değil) olarak kalacakları tarzda "sivilleştirerek" aydınlanmayı bir devlet meselesi haline getirmek zorunda kaldı. Modernleşme süreci, Büyük Petro tarafından büyük bir beceri ile başlatıldı. Onun reformları (ve özellikle de Büyük Katerina'nın hükümranlığı sırasında sürdürülmeleri) geleneksel bakış açısıyla Rusya'nın Avrupalılaştırılması olarak değerlendirildiği takdirde fazla bir anlam taşımaz, ama kendi içinde tutarlı bir "Doğu Avrupalılaşma"nın tamamlanması olarak değerlendirilirse anlamlıdır; çünkü bu formülün olası her yönde uzantıları vardır. "Şimdi birkaç on yıl için Avrupa'ya ihtiyacımız var, böylece daha sonra ona sırtımızı çevirebiliriz" diyen Büyük Petro idi. Sadece "yukarıdan" yönlendirilen yapısal bir hareket (ve "millileştirilmiş" bir Avrupa bölgesi) konusundaki sınırlı fırsatların, temel bir toplumsal ve siyasi durgunluk ortamı içinde doğduğunu gösteren çeşitli göstergelerin ötesinde sonuç, tıpkı Batı uluslarının mutlakiyetçilikten kalkarak şekillenmeleri gibi, Rus "emperyal" çatısından bir Rus ulusunun şekillenmesi idi. Ama bu birleşme, bir farklılığı da içinde gizliyordu. Batı modelinde ulusal toplum kendisini egemenliğin teorik tortusu olarak mutlakiyetçilikten kurtardı; böylece pratikte devleti denetim altında tutabildi. Doğu modelinde ise Rus ulusu hem teoride hem de pratikte "devletin özgürlüğü"ne (Marx) tabi kalan bir toplumsal çatı olarak kaldı.

D. MERKEZİ DOĞU AVRUPA

Bu iki model arasında uzanan bölge, daha önce de gördüğümüz gibi modern zamanların eşiğini, yeni gelişen "Doğu Avrupa" koşullarında ama "Batı türü" arızalı yapılarla geçti. Tam da bu ikilik yüzünden erken modern zamanlar, bu ara bölgede bir tane birleşmiş model yerine sanki tüm mümkün birleşimler deneniyormuşçasına, bir dizi değişken model üretti.

Bölgenin kuzey yarısında iki uç model denendi. Bu, Baltık ticare-

ti aracılığıyla Avrupa'nın genişleyen global ekonomisindeki endüstriyel ve tarımsal işbölümü ile bulunduğu yer sayesinde ilk kez bağlantı kuran ve bunu hacim bakımından en büyük boyutlarda yapan alan idi. Bundan ötürü "ikinci serfliği", hem de en tutarlı bir tarzda benimseyen ilk alandı. Büyük iktisadi patlama sırasında (1550-1620) tahıl büyük oranda (ve gitgide artan ölçüde) Alman *Gutswirtschaft* tarafından Stettin, Gdansk ve Könnigsberg limanlarından ve angarya ile ekilen büyük Polonya malikâneleri tarafından Elbe üzerinden Brugge ve Amsterdam'a gemiyle yollanıyordu. Bu işten istifade edenler bir tanesi çok büyük, bir tanesi de çok küçük iki devlete mensup asiller idi. Polonya-Litvanya Krallığı 16. yy. Avrupası'nda Baltık'tan Karadeniz'e ve Silezya'dan Kiev ve Smolensk bölgelerine kadar uzanan en büyük devletti. Brandenburg Prensliği modern zamanların başlangıcında bölgedeki en küçük yarı-devletlerden; baskın biçimde *Herrenstand* ve *Ritterstand* tarafından belirlenen feodal yapısı yüzünden Kutsal Roma İmparatorluğu'nun en az şehirleşmiş topraklarından bir tanesi idi. Ancak Hohenzollern hanedanının onların gelecekteki iktidarının diğer kutbu, Tötonik şövalyelerin mirası olan Doğu Prusya'yı ele geçirmesinden (1618) sonradır ki bir miktar siyasi önem kazandı.

Polonya asillerinin seçici "siyasal toplumu"nun boyunu aşan bir yolda ilerlemeye koyulması- ortaçağdan miras olarak aldığı tek taraflı "Batılı" durumunu, *ad absurdum*, gittikçe küçülterek, Avrupa'da daha önce hiç eşi olmayan bir tür asiller *res publicası* kurması- hiç kuşkusuz Baltık'ın zenginliği ve Doğu Avrupa'nın fazladan ağırlığı yüzündendir. Polonya-Litvanya birliğini tek bir siyasi yasa (1569) halinde örgütleyen *Rzecpospolita Polska*'nın başlangıçtaki gücüne dayanan ve hanedanlık ilkesini kökten reddederek seçimle işbaşına gelmiş yöneticiyi, şehirlerin dahil edilmediği Malikâneler Meclisi'ne *(Sejm)* tabi kılan (1573) Polonya asiller sınıfı, sanki yayılmacı bir bölgede yaşıyorlarmışçasına davrandı. Volhinya ve Podalya'nın ötesindeki Beyaz Rusya ve Ukrayna topraklarındaki büyük alanları birleştirdiği için durum hakikaten de böyleydi ve bu devlet kısmen, Dinyeper alanına kadar uzanan Doğu Avrupa'nın "içsel kolonizasyonu"nu başlatmaktan sorumluydu. Daha sonraları, 17. yüzyılın son çeyreğine kadar bölgede egemen siyasal unsur olarak kaldı. Kültür alanında ise, bu durum, Krakow'un merkez teşkil ettiği, "Polonya'nın Altın Çağı" olarak bilinen Polonya Rönesansı'nın ve Kopernik'in arka planını oluşturdu. Batı ve Doğu modelleri arasındaki zıtlığı göstermek istiyormuşçasına bu asiller *res publica*'sı ilke olarak Polonyalı tüccarların Polonyalı toprak sahiplerinin tahıllarını pazarlamalarını engelleyen

ve işi yabancı tüccarlara veren (çoğunlukla Hollandalılara) (1565) garip bir "merkantilizm karşıtı" siyasa geliştirdi. Devleti bir tür "mutlakiyetçilik karşıtı" temel üzerinde işleten "Batı tipi" bir asiller toplumuna sahip olma yolundaki teşebbüs, her yönden umutsuz engellerle karşılaştı. 17. yüzyılın sonunda genel iktisadi bunalım tımar ekonomisini mahvetmiş, şehirleşmenin temeli halihazırda yok edilmişti. Yöneticinin elini kolunu bağlayan ve devleti felç eden feodal parlamentarizminin asiller sınıfına tanıdığı aşırı "özgürlük" *(liberium veto)* aynı zamanda asillerin devletini dönemin "askeri devrimlerinin" dışında tuttu. İyi eğitilmiş bir piyade ve topçudan -veya herhangi bir tür yerleşik ordudan- yoksun asil süvariler umutsuzca saf dışı bırakıldılar ve birbirini izleyen kısa fasılalarla İsveç, Prusya ve Rus ordularının ellerinde kolay mağlubiyetlere uğramanın acısını çektiler. Bundan sonra, Kazakların sebebiyet verdikleri Ortodoks köylülüğün intikamı Çemelnicki'nin bayrağı altında Ukrayna'nın, Rusya tarafından ilhakına yol açtı (1648 ve 1654). Bunun sonradan nelere sebebiyet verdiği herkesçe bilinmektedir: Bir seri halindeki katılımlardan sonra (1772, 1793 ve 1795'te) Polonya, Avrupa haritasından silindi. Onun sahip olduğu topraklar komşu üç mutlakiyetçi devlet tarafından yutuldu; bu esnada Avrupa'da önemli birer unsur haline gelen Prusya ve Rusya ile Habsburg devleti tarafından. Polonyanın mezarı üzerinde "aydınlanmış mutlakiyetçiliğin" en büyük üç figürünün durması simgesel idi: II. Frederick, Büyük Katerina ve II. Joseph. "Doğu Avrupa" koşulları gitgide daha fazla yaygınlık kazanırken, asiller sınıfının Merkezi Doğu Avrupa'da bir ortaçağ "Batılı" yapısını koruma yolundaki saçma ve günü geçmiş teşebbüsü tam anlamıyla başarısızlıkla sonuçlandı.

Belediyesi ve tüm seçmenleri ile bölgedeki en küçük devlet formasyonu olan Brandenburglar tamamıyla başka bir yol izledi. Hohenzollernler ve Yunkerler, tarihin "Doğu Avrupa" dönümünü oldukça farklı bir şekilde yorumladılar; miras olarak aldıkları "Batı'nın" çarpıtılmış halini terk ederek, askeri ve bürokratik yapısı, Doğu modeline herhangi bir Avrupa mutlakiyetçi devletinden çok daha fazla yaklaşan bir mutlakiyetçilik modelini benimsediler, hem de bu modeli Batı'ya özgü bir titizlikle uygulamış olmalarına rağmen: Brandenburg-Prusya -kuzeye, doğuya (Pomeranya'ya) ve batıya (Magdeburg'a, Altmark'a ve diğerlerine) yöntemli yayılması, feodal mekanizmayı sistematik olarak yeniden geliştirmesi, asiller sınıfını bürokratik malikâneye ve ordunun içine tutarlı bir biçimde yerleştirmesi ve (Yunkerleri, Doğu'da, Batı türü "memur asiller" haline getirmesi)

merkantilizmi etkin bir şekilde uyarlaması sayesinde, daha (1640-80) I. Frederik'in hükümranlığı zamanında Avrupa'da önemli bir unsur haline geldi. Frederik'in aynı adı taşıyan ardılı, ülkeyi bir krallığa ve askeri iktidara çevirdi (1713-30); hemen sonra Büyük Frederik (1470-86) Silezya'yı ele geçirdi ve Prusya krallığını mutlakiyetçi bir devletin seviyesine ve "tepeden inme devrim" fikrini pratiğe çevirecek kadar esnek olduğunu kanıtlayan esaslı bir siyasi güç mertebesine çıkardı (1806'da Napolyon'un nüfuzu altında). Bu da -tam karşıtı olan Polonya, batı kısmı Prusya halini alarak haritadan silinmişti- Merkezi Doğu Avrupa modelinin bu varyantının o zamana kadar sadece harita üzerinde, Avrupa'nın üç büyük tarihsel bölgesine serpiştirilmiş yüzlerce bölgeden oluşan bir yığın olarak var olan Almanya'yı başarıyla birleştirmek konusundaki tek gerçekçi fırsatı yakalamasının önkoşuluydu. Hiç kuşkusuz ki Prusya krallığının başarısı her iki yanındaki iki bölgenin başarısıyla kıyaslandığında ikircikliydi. Bibó, er veya geç bir yerde, bir zamanda ve bir şey aracılığıyla bölge ülkelerinin tarihlerinde meydana gelen bozulmaların kendilerine daima gaddarca bir oyun oynadığına haklı olarak dikkat çekmiştir. Sonuçta faşizm ve onun sonuçları, "Doğu"ya özgü bir girişimin damgası altında iç sapmalar ve demokrasi önündeki engeller yoluyla Almanya'nın birliğini "tepeden inme" kazanmasını karşılığı ödemek zorunda kaldığı bedeldi: Bu sonuç Bibó'nun *Német hisztéria [Alman İsterisi]* (1942) adlı eserinin bütününe yayılmış temadır.

İki uç arasındaki bölge tarafından üretilen melez tür, *domus Austriae* idi. Avusturyalıların kendileri haklarındaki ironik tavırları, Habsburgların Merkezi Doğu Avrupa'nın tüm güney kısmını, başarılı hanedan evlilikleri siyasası izlemek suretiyle hemen hemen dört asır *Tu felix Austuria nube* ibaresi altında tek bir imparatorluk birliği içine sıkıştırmayı becermesini açıklamaya yardım eder. Uzun dönemde Çeklerin kendileri haklarındaki ironik tavırları Svejk'in üslubunu izleyerek bu ironinin sebebiyet verdiği sonuçlarla baş edebilir. Ancak, Macarlar belki de kendilerine bu kadar gülemeyeceklerdir, çünkü bunu yapabilmek Macar toplumunun bu tarihsel çerçeve yüzünden gerçekten acı çekmiş olmasının Macar yönetici sınıfının bu çerçevenin idamesine yaptıkları başarılı, etkin katkıların sonucu olması biçimindeki çelişkiyi çözmeleri gerekir. Bu çerçevenin menşei ise, sadece mantık evlilikleri (1515), anayasal mülahazalar, tarihin feci dönüm noktaları (1526) veya kaçınılmaz tarihsel hatalar veya feodal sistemin şu ya da bu ülkedeki "ihanetleri" ile açıklanamaz. Habsburg hanedanının Doğu kolunun, Bohemya ve Macar krallıklarını ele ge-

çirmesine yardım eden şey, bölgedeki "siyasi toplumun" "savunmaya dönük" bir bölge içinde yaşadığını kabul etmek -yayılma için gereken geçici kapsamdan ve Polonyalıların hayallerinden mahrum olduğu için- zorunda kalmasıydı. Feodalizmin ilk krizine verilen esas "Batı" tipi tepki, Çek asillerini tehdit eden Husçuluk idi. Husçuların gelenekleri, asilleri "Doğu-Avrupa"nın efendi ve köylü ilişkilerindeki değişimden sonra ortaya çıkan ürkütücü engeller ile tehdit ediyordu. Diğer yandan Macar asiller sınıfı, hem 1514'ün bir kâbus gibi çöken hatırasını hem de sırtına bir Doğu despotizminin dayadığı bıçağı hep aklında tutmak durumundaydı. Ancak Macar asiller sınıfının büyük çoğunluğu, ne Osmanlı iktidarı ile uyuşmayı ne de feodal özgürlüklerini, kolektif siyasi haklarını ve en geniş anlamda kültürel gelenekleri ni -tüm bu komplekse on beşinci yüzyıl ortalarından beri verilan adla "Hıristiyan özgürlüğü"nü (*Christiana libertas*)- feda etmeyi tahayyül edememeleri bakımından "Batılı"ydı. Tabii ki ortada bir sürü manevra vardı. Örneğin Küçük Transilvanya, küçük ve ayrı bir tampon devlete ihtiyacı olan Sultan'ın merhametine sığınarak (ve onun rızasıyla) sürekli bir manevra kabiliyetine sahip olmayı becerdi. Bu merhamet, Macaristan'ın geri kalanına gösterilmedi. Bu arada, Macaristan'da Habsburg hanedanı, 1526'dan daha önceki zamanların deneyiminin, tacın tüm bağımsız Macaristan krallığındaki yıllık gelirinin sadece "barış zamanında" güneydeki hudut-kaleleri sisteminin yıllık maliyetini karşılamaya yettiğini ve hiç kuşkusuz, kapısında bekleyen Sultan'ın 100.000 kişilik güçlü ordusunu -Avrupa da tek- püskürtmeye yeterli olmayacağını gösterdiğini ileri süren güçlü argümanı ile davasını kazandı. 1526'da ve sonrasında bu dengesizliği değiştirebilecek tek güç Habsburglardı.

Habsburg hanedanı, hemen hemen dört asır boyunca Avrupa devletlerinin gelişen sisteminin Batı ve Doğu prototipleri arasında bulunan özel ve biraz da müphem konumu itibarıyla dikkat çekmektedir. "İkinci serfliğin" coğrafi sınırı onun topraklarının içinden geçmesine rağmen, Avusturya'nın miras aldığı eyaletlerin tarımsal yapısı, birbirinden tecrit edilmiş iki alana (Tirol ve Vorarlberg) ve hatta Batı'da bile istisnai olan siyasi bir sonuca yol açarak esasta Batılı kaldı: Köylülüğün temsilcilerinin eyaletlerin *corpus politicum*'una dahil olması. Devlet formülü "emperyal" karakterinin onu Rus formülüne bağlaması yüzünden "Doğu tipinde" idi. Bununla beraber bir bütün olarak imparatorluğun merkezileşme derecesi sadece bir plandan öteye gidemediği için bir hayli farklıydı da. Tek tek "ülkelerin" (hatta eyaletlerin) geleneksel özerklikleri, hanedan birliğine ve askeri ve

mali yönetimin merkezileşmesine çoğu yerde, hem de Batı'da bile istisnai denebilecek bir güçle sızmaya hiç ara vermiyordu. Ayrıca Habsburg mutlakiyetçiliğinin gelişmesinin zamansal ritmi, Batı'nınkiyle kesin bir benzerlik gösteriyordu. Güçlenen devlet ile malikânelerin savunma güçleri arasındaki çatışma "dinsel savaşlar" ve sadece 17. yüzyılda devletin gerçek "mutlakiyetçi" dönüşümüyle üstesinden gelinebilecek geçici "ulusal" sloganlar halini aldı. İlk kesin dönüşüm -en azından Bohemya'da (1620)- gerçek bir "Doğu" zalimliği halinde cereyan etti ve Macaristan'da benzer bir girişim (1670), umulandan daha sert bir direnişle karşılaştı ve yarım yüzyıl içinde Batı'da hiçbir paraleli olmayan bir uzlaşmaya yol açtı. Avusturya'ya atalarından intikal eden eyaletlerin bir yandan hanedanlığa koşulsuz iman ruhuyla mutlakiyetçiliğin temellerini geliştirirken, öte yandan asiller, şehirliler ve köylülerin sahip oldukları ortaçağ özgürlükleri ile özerklikleri ve aralarındaki anlaşmazlıkların muazzam kalıntılarını elde tutmasının herhangi bir önceli yoktu. Aynı zamanda bu "yarı-Batılı" formül, 18. yy.'da aydınlanma sorununu, Doğu Avrupa tarzı içinde kendi ellerine aldı, (devletin papaya bağlı kilise mensuplarının kalesi haline gelmesine rağmen) aydınlanma programını zar zor tamamlayan devlet, Avrupa'da 1789'un büyük tarihsel dönüşümünden sonra tıpkı Rusya gibi "ulusların bir tutsağı" *(népek börtöne)* haline geldi. Bu temel olgu, bir asır sonra, Habsburg İmparatorluğu hızlı kapitalistleşme ve modernleşmenin bir çatısı haline geldiğinde dahi sürdü- tabii yine "yarı-Batılı" tarzda. Onun kaçınılmaz çözülüşünün nedeni, ulusçuluk çağında bir "uluslar tutsağını", halkın özgürce bir arada toplanabilmesinin çatısına dönüştürmek için çok geç olması idi. Aynı zamanda, bu dört asırlık melez yapının çözülüşünü, bir rahatlama dönemi değil kaosun tırmanışı izlemişti. Hem Batı'da hem de Doğu'da mutlakiyetçiliğin temel tarihsel görevlerinden birisi olmasına rağmen, bu mutlakiyetçilik doğası itibarıyla halkından modern bir ulus -ne açıkça tanımlanmış ulus-devlet ne de aynı dili konuşan bir devlet- yaratmaya müsait değildi.

Merkezi Doğu Avrupa'nın iki aşırı ucu, Polonya ve Prusya değişkenleri arasında sıkışıp kalmış Habsburg devletinin tüm tarihi, dengelenemeyecek olanı dengeleme girişimi olmuştur. Bu formül içinde her yönüyle heterojen olarak adlandırılabilecek biricik yapısal unsur -hanedan öğesinin bütünsel hegemonyası ayrı tutulmak koşuluyla-, Habsburglar tarafından budanmış bir "Merkezi Doğu Avrupa"; büyük ölçekte doğmakta olan "dünya ekonomisi"nin yarattığı işbölümünün imparatorluk ölçüsündeki bir çeşidinin kurulması olmuştur. Kesin

uyarı hemen akabinde Habsburgların Batı Avrupa'dan siyasi olarak sürüldüğü Westfalya Barışı'ndan sonra 1648'de yapılmıştır. Müteakip yarım yüzyıl içinde Habsburgların Batı modelinde tekelci ticari şirketler kurmakta başarısız oluşları, açıkça onların dünya ekonomisinin Batı sektörü içinde hiçbir şansları olmadığını gösterdi. Böylelikle Habsburg hanedanı kendi, Merkezi Doğu Avrupa siyasi çatısı içinde, Batı (endüstriyel) ile Doğu (tarımsal) arasında bir işbölümü oluşturdu. Melez Batı sektöründe bunun gerçekleşebilmesi için gereken önkoşul, kısmen Habsburg *Hausmacht*'nın paramparça olmuş kendi "atadan kalma eyaletleri" üzerinde oldukça kolaylıkla denetim kurmayı başarmış olmasıyla sağlanmıştır; ve kısmen de bu Batılı hanedanın bir ülkenin "siyasi toplumu"nu Doğu'da olduğundan çok daha mutlak bir biçimde aradan çıkarmakta tereddüt etmemesiyle. Beyaz Dağ Savaşı'ndan sonra (1620), Bohemya'da yaptığı tam anlamıyla buydu -daha 16. yüzyılda orijinal *Erbländer*'in iktisadi potansiyelini ve gelirlerini iki katına çıkaran "ülkeleri"nden bir tanesini akıllıca seçmişti. Habsburglar, Bohemya asiller sınıfının kaymağını ortadan kaldırarak, onların topraklarının yarısından fazlasını müsadere ederek ve eski Bohemya yönetici sınıfının yerine hanedana bağlı kalan yeni, kozmopolit aristokratları koyarak, üç türlü kazanç eldè ettiler.

İlk olarak, Bohemya'da atadan kalma eyaletler ile bağıntılı olan denetim altına alınmamış, mutlakiyetçi bir hükümeti garanti altına aldılar. İkinci olarak imparatorluk bürokrasisi ve üst komutanlar, ne Batı (makam satın alma) ne de Doğu (memur asiller) tipine benzeyen yüksek düzeydeki kadroları ele geçirdiler; bu diğer ikisinin ortak bir özelliği olan millet oluşturucu etnik birlikten yoksun üçüncü bir çeşidi idi. Üçüncü olarak, Habsburglar Doğu tipi "ikinci serfliğin" karmaşık bir model bölgesi olarak geliştirilebilecek, yeni bir aristokrasiye ve devletin Batı tipi endüstriyel merkantilizmine tabi olan bir toprak elde ettiler. Sonuçta, Habsburg mutlakiyetçiliğinin kasten girişmediği, dolaylı "millet oluşturucu" faaliyetlerinin sonucunda, (ki *Österreichische Erbländer* kitlesini "Avusturya ulusu" halinde birleştirmemişti bile) Merkezi Doğu Avrupa'nın en burjuva modern ulusu, yabancı bir hanedan yönetimi altında ve hep yabancı kalmış bir aristokrasi ve önemi gittikçe azalan bir yerli asiller sınıfı ile birlikte, büyük ölçüde Bohemya'da, neredeyse tesadüfen doğdu. Sonra, çok daha dikkat çeken ve daha çok gürültü koparan, burjuva karakterinde olmayan diğer bir devlet vardı: Habsburgların lütfuna mazhar olduğundan değil, aksine onlara rağmen var olan Macar ulusu. Habsburgların işbölümünde Macaristan kısmen coğrafi durumu, kısmen de Bo-

hemya'dan daha güçlü olan malikâne sistemi yüzünden Doğu'nun rolünü üstlenmişti. Sonuçta ona "siyasi toplumu" bahşeden ikircikli mükâfat Macaristan için bir ceza yerine geçerken malikâneler sisteminin çöküşünü izleyen ceza, Bohemya için bir mükâfata dönüştü.

1526'dan sonra Macaristan tarihi Bibó'nun işaret ettiği gibi sadece "açmazlar" yaşamadı. O, modern zamanlardaki konturları bizatihi Bibó'nun kendisi tarafından acımasızca ve pervasızca saptanan bir çıkmaza saplanmıştı. Bu çıkmaz, özünde Macaristan'ın tarihi idi ve (bozuk, etkisiz ve çarpık da olsa) "Batılı" tipi yapısıyla ya Batılı ya da Doğulu modelleri izlemek suretiyle etkin bir biçimde üstesinden geldiği krizler sırasında, ilke olarak devleti dışarıda bırakan "Merkezi Doğu Avrupa" modeline getirdiği "Doğu Avrupa"lı çeşni içinde kapana kısılmıştı. *Corpus politicum*'um Batı tipinin varlığı esasen, Rus tipi herhangi bir tür emperyal mutlakiyetçiliğe boyun eğmeyi engellerken bölgedeki katı savunma durumu Batı tipi bir "ulusal monarşi" imkânını dışarıda bıraktı.

Devletin feodal kutbunu inatla koruyan asiller sınıfının çarpık siyasal toplumu, ara ara, büyük çaba harcayarak kitleleri *corpus politicum*'un "altından" ve "ülkenin özgürlük" bayrağı ardından harekete geçirmeye muktedir oluyordu. Ancak kendisini kendi içinden modernleştirmekten zorunlu olarak acizdi. Ama bundan sorumlu tutulamaz, çünkü, Hollanda ve İngiltere ayrı tutulursa Avrupa'nın başka hiçbir yerinde ortaçağ *civilis societas*'larının hiçbiri yardım görmeden kendi kendine modernleşememişlerdi. İşte bunun içindir ki anakronizm kalıcı olmuştur: Batı, ulusçu mutlakiyetçiliğe doğru giderken, Doğu, emperyal otokrasiye yönelmiş, Macaristan'ın asiller toplumu ise ortaçağa özgü krallık gücü ve malikâneler ikilemine bağlı kalmaktan başka bir seçeneği hayal dahi edememiştir (edemezdi de) - hatta emperyal çatı ve değişen koşullar karşısında bile.

İktisadi ve toplumsal yapısındaki herkesçe bilinen tarihsel çarpıklıklar ayrı tutulursa, Macaristan çarpık gelişmesinin bedelini de zihinsel yapısındaki tipik bir "hastalık" ile ödedi. Bu hastalıklardan bazıları -Bibó tarafından doğru olarak teşhis edilmiştir- (onun sandığı gibi) Reform Çağı'nın iyileştirici sürecinin 1848-49'da durdurulmasından sonraki iltihaplanmadan kaynaklanmamaktadır. Daha çok anayasal hastalıklardan kaynaklanır. Esasen uzlaşma üzerinde temellenen bir siyasal yapı içinde yaşayan bir toplumun tüm yönetici tabakasının (ki bu yapı içinde tüm ayaklanmalar sonuçta siyasi bir uzlaşmayı hedeflemiştir) asırlar boyunca kendilerini sürekli ayaklandıkları ve "direnişe geçtiklerine" inandırmakla aldatmaları bu hastalığın bir göstergesi

değil midir? Bu aldatmaca o kadar güçlüydü ki hâlâ üzerimizde etkisini sürdürmektedir. Bu hastalığın göstergelerinden diğer bir tanesi de "serfin aşağılanmasından" bağımsız olarak, kalıtımsal, yoğun "yönetici ruhu" değil midir? Diğer bir gösterge de şair Mihály Babits'in vurguladığı, *nil admirari*'nin edilginliğidir: Tüm önemli kararların "yukarıda" bir yerde alındığını kabullenen, her şeyden elini eteğini çekmiş teslimiyet. Bu tür semptomların kaynağı sadece Doğu Avrupa modeli değildir. Bunlar daha dolaysız olarak uzlaşma üzerinde temellenen çarpık yapıdan temellenir ki burada diğer bölgelerdeki mutlakiyetçi devletin bizatihi kendisi merkezi ve yerel güçler arasında ustaca bir denge üretmeye başlarken merkezden denetlenen iktidarın yerel çatısı devlet işlevlerinin tüm uygulamalarının bir yerine getiricisi olarak hizmet görmektedir.

Hiç kuşkusuz ki, Batı tipi yapılar -bozulmuş bir biçimde de olsalar- Macaristan'da gözüktüler. Bunlar Macaristan'daki güçlü malikâne sisteminin 18. ve 19. yüzyıllarında, nasıl olup da ülkeyi, Avusturya, Bohemya veya Prusya'da olduğundan çok daha ileri bir biçimde, devlet tarafından "yukarıdan" başlatılan reformlardan alıkoyduğunu anlamamıza yardımcı olurlar. Ancak, yirmi beş yılı dahi bulmayan bir süre sonra, asiller sınıfının en güzide tabakası onları reform ve "aşağıdan" devrim meselesini ele almaya zorlayan yeniliğe hazır hale gelmişti ve böylece de muhtemelen Macar tarihinin en Avrupai dönemi açılmış oluyordu "Batı gelişiminin temel seyri içine geri dönmek yolundaki en büyük teşebbüs" (Bibó). Bu, Bibó'nun, tarihsel gelişiminin umutlarını ve yeni çıkmazlarını -Macaristan'ın Merkezi Doğu Avrupa modelini daha da çarpıtması- detaylı bir biçimde ve üstünde önemle durarak izlediği nokta olduğu için bu taslağa bu noktada son vermek yerinde olacak.

Çeviren: Erkan Akın

NOTLAR

1. Bu yazı ilk olarak Macarca, "Vázlat Európa három régiójéról." **Történelmi Szemle,** No. 24, 1981, s. 313-69'da yayınlandı. Bu çalışma **István Bibó** (1911-79)'ya adanmıştır. **Bibó**, tarih, çalışmalarının organik bir bölümünü oluştursa da bir tarihçi değil, bir siyasetbilimci ve düşünürdü. "Olaylar"ın ardında, uzun dönemde temel önem taşıyan ve bugün de sınırları ve imkânları tanımlayan belli yapılar olduğunun farkına vararak tarihçiler için bir örnek teşkil etmişti. **István Bibó**'nun ömrünü adadığı çalışmanın özü, bu gerçek sınırların ve imkânların oluşturduğu alanda bulunabilir: Tarih devrimci değişme ve demokrasi imkânlarını devrimci olmayan bir durum içinde sağlamış olsa bile, tarihsel ve yapısal sınırları devrim ve demokratik dönüşüm için bir talep yaratmış olan bir toplum imkânını azamiye çıkartmak için ne yapılabilir veya ne yapılmalıdır?

Bu uzun dönemli sınırlar ve imkânlar çerçevesinde, **István Bibó**, Macar tarihini üç aşamalı bir ilerleme olarak tahayyül ediyordu. Basitçe ifade edilirse: Bin yıl sonrası ilk 500 yılda Macar toplumu yapısı itibariyle, en azından yaklaşık olarak ("belli taşra özellikleri taşıyan hayli basitleştirilmiş bir bağlamda" ve "derece farklarıyla") Batı'ya aitti. Ama sonra tarihsel felaketler yüzünden bu konumdan çıktı ve 400 yıldan fazla bir süre, bu süreçlerin tuhaf bir "çıkmaz"a vardığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar "toplumun güç ilişkilerindeki hareketsizliğin", "açmazlar"ın ve Batı'ya dönme yolundaki ümitsiz çabaların damgasını vurduğu Doğu Avrupa'ya özgü bir gelişme türüne girmek zorunda kaldı. **Bibó**, 1945'te yolu tekrar açmanın ("Batı'nın toplumsal gelişimine tekrar katılmanın") mümkün hale geldiğini düşünüyordu. Çalışmasının omurgasını, bu "çıkmazlar tarihi"nden kaçmanın sınır ve imkânlarını belirleme çabası oluşturuyordu.

Bu çalışmaya 1979'da ölen **István Bibó**'ya atıfla başlamak, birçok noktada onun düşüncelerinin alanında hareket etmek ve en sonunda yine onun fikirlerine dönmek, sadece biçimsel bir "zamanının gelmiş olması" meselesi olmadığı gibi, onu yad etme amacından kaynaklanmıyor. Macaristan'ın tarihsel ve bölgesel konumu hakkında birçok kişi görüş ileri sürmüştür, fakat başka hiç kimsenin bütün düşünce sistemi **Bibó**'nunki kadar bu görüş tarafından belirlenmiş değildir. Onun görüşü tarihçiyi de bu konu hakkında, özellikle de bir hukuk kuramcısı ve siyasal düşünür olan **Bibó**'nun Macar tarihinin bölgesel konumunu aradığı boyutlar, yarı devlet ile toplum arasındaki ilişki üzerinde daha fazla düşünmeye kışkırtacak kadar canlıdır. Şüphesiz bu anlamda, başka bir düzenleme ilişkisi de seçilebileceği için bu çalışma zamanında yapılıyor sayılabilir. Biçim konusunda ise bu çalışma gerçekten başlıkta belirtildiği üzere, bir taslaktan öte bir şey değildir (verili sınırlar içinde daha fazla bir şey de olamazdı).

Bu koşullar aynı zamanda dokümantasyon yöntemini de belirlemiştir. Metne çok geniş bir bibliyografya eki yüklemek veya söz edilen her ayrıntıyı belgelemeye kalkışmak yerinde olmayacağı gibi, üslubu da bozacaktı. Konunun genişliği bu tür bir çabayı mecburen öznel anlamda seçmeci kılacak ve bir amaca hizmet etmeyecekti, çünkü metinde yapılmak istenen vurgu, ayrıntıların değil, bu ayrıntıların belli bir koordinattaki yeri üzerindedir. Bu yüzden metinde Avrupa ya da Macar tarihine yapılan her türlü göndermenin ayrıntıları üzerinde durmayacağım, bunlar her ders kitabında bulunabilir. Burada sadece konunun en göze çarpan noktaları hakkındaki görüşlerimi biçimlendirmemde belirleyici etkisi olan, belli bir amaç doğrultusunda seçilmiş bir grup çalışmadan söz edeceğim.

István Bibó'nun konu hakkındaki modern tarih konusundaki derin ve kapsamlı bir perspektiften doğmuş fikirleri iki büyük çalışmadan okunabilir: **A kelet-európai kisállamok nyomorúsága [Doğu Avrupa'nın Küçük Eyaletlerinin Sefaleti]** (Özellikle "A politikai kultúra- deformálódása") ["Siyasal Kültürün Çarpıtılması"], Budapeşte 1946 ve "Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem" ["Bozulmuş Macar Karakteri, Macar Tarihinin Çıkmaz Sokakları]. **Válasz,** no. 8, 1948, s. 289-319. Kavramın en yoğun serimlenişi, "A magyar tarsadalom fejlödése és az 1945 évi változás értelme" ["Macar Toplumunun Gelişimi ve 1945'teki Değişimin Anlamı"), **Válasz,** no. 7, 1947, s. 493-504'te bulunabilir. Şüphesiz **Bibó**'nun diğer eserlerinde (hâlâ elyazmaları halinde kalanlar dahil) de bu konu hakkında daha kısa veya uzun değinmeler vardır.

Kavramsal artalan için bkz. H. Gollitzer, "Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von 'Europa', **Saeculum,** no. 2, 1956, s. 161-172; G. Barraclough, "Die Einheit Europas im Mittelalter", **Die welt als Geschichte,** No. 11, 1951. s. 97-122.

"İlk kırsal devrim" ve bunun demografik ve toplumsal korelasyonları konusundaki temel metinler şunlardır: G. Duby, **l Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident Médiéval,** 2 cilt, Paris 1962 ve B. H. Slicher von Bath, **The Agrarian History of Western Europe, 500-1850,** New York 1963.

Batı'nın "harici" ve "dahili" genişlemesi, J. Le Goff, **La Civilisation de l'Occident Médiéval,** Paris, s. 87... ve **Das Hochmittelalter,** Frankfurt Am Main 1965'te gayet iyi betimlenir.

XII. MERKEZİ DOĞU AVRUPALI BAKIŞ AÇILARI*

Mihaly Vajda

A. MERKEZİ DOĞU AVRUPA'NIN "AVRUPALILIKTAN ÇIKARILMASI"

Avrupa sadece coğrafi bir kavram olmaktan çıkmıştır. "Avrupa" terimini özgül bir değerler sistemini, bir düşünme biçimini kasteden bir kavram olarak alıyoruz. Geçen yıllarla birlikte, tedrici olarak bir siyasal kavram karakteri kazanmıştır.

Ülkelerinde "demokratik" bir siyasal sistem kurmayı başaramayan birkaç halk ve ulus, ister istemez kendilerini Avrupa'dan uzaklaştırılmış olarak bulmaktadırlar. Batı Avrupa bu durumu kabul etmiş gözükmektedir. Dikenli teller, Avrupa'yı "henüz Avrupa değil" ve "artık Avrupa değil"den ayırmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda yeni bir statükoyu takviye eden bir sınır dikilmiştir. Bu ülkelerin

* İngilizceye çeviren: Julian Schopflin.

bunu gönüllü bir şekilde mi yaptıkları, yoksa yapmak zorunda mı kaldıkları sorusu başka bir konudur. Ancak bu ülkelerin otomatik olarak AET'den, Avrupa Konseyi'nden vs. dışlandıkları da bir gerçektir. Doğu Almanya'da gerçek bir duvar halini almış olan bu sınır, sözü edilen ülkeleri Avrupalı etkilerden "korumakla" yükümlüdür.

Doğu Avrupa bu dıştalanmayı kasten istemiş gözükmektedir. Rusya'nın bir yüzyıldan fazladır entelektüelleri arasında öfke uyandıran bir tartışmayı nihayet bitirmesi durumu söz konusudur. Rusya Avrupa *değildir*; Avrupa'nın toplumsal, kültürel ve ekonomik olarak geri kalmış kısmı da. Kendi yolunda giden ve bu yoldaki özellikleri birçok bakımdan Avrupa'nın özelliklerinden bütünüyle farklı olan bir dünya sistemidir.

Bu anlamda, siyasal bölünme, mevcut toplumsal ve kültürel ayrımın sadece (ideolojik) bir olumlanması olmaktadır. İdeal olarak aşırı boyutlara varmış Avrupalı bireyciliğin olumsuz sonuçlarını (birçok olumlu özelliklerini de koruyarak) ortadan kaldırmayı isteyen komünizm, artık "Avrupa'yı büyüleyen hayalet" değildir.

Doğal bir çöküşle sonuçlanan Avrupa komünizminin kısa ömürlü yükselişi bir şeyi kanıtlıyor gözükmektedir. Stalin'in ölümünden sonra komünist dünya, kısa süre bir tereddüt geçirmekle birlikte, Sovyet Rusya'nın "Avrupalılaşmasına" giden yolu *seçmemeye* karar verdi. Bu yol kültürel ve toplumsal olarak Avrupa'ya giderek daha çok bağlanmayı içermekteydi. Bunun yerine paradoksal gibi gelen "yayılmacı ayrışma" yolunu seçti. "Avrupa'nın Yenilenmesi" rüyasından zaten çok önceleri vazgeçilmişti.

Evet gerçekten, "yayılmacı ayrışma". Bu tavır bir taraftan Avrupa medeniyeti olarak adlandırdığımız şeye esas olan bütün düşüncelerin reddedilmesini içermekteydi; değer sistemlerinin, düşünme biçimlerinin, birey ve özgürlük kavramlarının reddini (tabii ki doğa bilimi ve modern teknolojinin hayati alanları istisna olmak üzere). Diğer taraftan "yayılma" dünyanın henüz Avrupa bireyciliği tarafından "bozulmamış" kısımlarına sızılması anlamına gelmektedir. Sanki Rusya değerlerini hemen hemen sadece Üçüncü Dünya'da gerçekleştirecek şansı bulmuş gibi görünüyordu.

Biri çok derinlerde hissedilen bir aşağılık kompleksinden kaynaklanan bir "Avrupa" hasreti çeken, diğeri "Rus ruhunun" katışıksızlığı ve üstünlüğü üzerine temellenmiş bir misyon hissiyle dünyaya selamet öneren iki büyük Rus geleneği arasında, Rusya'nın yalnızlığını vazeden gelenek öncelik kazandı.

Bunun nedenlerini analiz etmek benim konumun ötesindedir. Bu-

rada sadece Rus İmparatorluğu'nun özerk toplumsal kurumların yerleşmesi için uygun bir bağlam olmadığı ve olamayacağı şeklindeki ortak kanaati vurgulamak istiyorum. Özerkliğin yokluğu -hatta özerklik *isteğinin* bile yokluğu- Avrupa'ya karşıt olarak Doğu Avrupa'nın ayırt edici karakteristiğidir. Toplumsal özerkliğin sonsuz çeşitlilikteki biçimlerde gelişimi, Avrupa'nın her yerinde imparatorlukların çöküşüne yol açtı. Bu sürece ters olarak, mevcut Rus İmparatorluğu, -Sovyetler Birliği-, elinde endüstriyel medeniyetin bütün araçları bulunduğundan toplumunu boyunduruk altında tutmaya ve tamamıyla kontrol altına almaya muktedirdir. Herhangi türden bir toplumsal özerkliğin gelişme şansı burada yoktur.

Bu hayati seçim Brejnev iktidara geldiğinde, bütün niyet ve hedefleriyle birlikte geri döndürülemez oldu ve dünyadaki mevcut duruma yol açtı. Avrupa'nın gelenekleri çok renkliliklerini çeşitli toplumsal özerkliklerin tomurcuklanmasıyla kazanmışlardı; şimdi bu kıta, daha renksiz iki dünya gücü arasında sıkışmış durumdadır.

Bu güçlerden birisi olan Amerika, şu ya da bu ölçüde haklı olarak Avrupa geleneklerinin mirasçısı olduğu iddiasında bulunabilir; gerçekten de bazı zamanlar Amerika'nın, Avrupa medeniyetinin etiğini, düşünme biçimini ve değerlerini savunabilen ve taşıyabilen yegâne güç olduğuna inanmaya eğilimli olduğu gözükmektedir. Ancak Amerika, Avrupa geleneklerinin tek bir ana yönelimini, rasyonalizm ve pragmatizm yönelimini geliştirmekte başarılı olmuştur. Bu özel yönelim olmaksızın Avrupa'nın Avrupa olamayacağı doğrudur, fakat Amerikan bakış açısı Avrupalı geleneklerin asli bir özelliğinden yoksun görünmektedir: Toplumsal tavırların sürekli eleştirel sorgulanması ve tarihsel kökenlere gitme konusundaki bilinçli bir çabaya bağlanma.

Amerikan değerlerinin yayılması- Avrupa'nın tedrici Amerikanlaşması -bir tür belirsizlik ve tereddüt, savunmacı bir duruş, karışık bir Avrupa bilinci yaratmıştır. Avrupa geleneklerinin, Amerikan dünya görüşünde bulunmayan bölümlerini ortaya koymakta başarısızdır. Bütün bunların sonucu Avrupa'nın değerler sisteminin *diğer* süper güç Rusya tarafından tehdit ediliyor gözükmesidir. Avrupa'nın varoluşsal değerlerinin bütüncül bir eleştirisi, Sovyet yayılmacılığının örtük bir ifadesinden başka bir şey olmadığı gerekçesiyle bugünlerde şüpheyle karşılanmaktadır.

Avrupa böylelikle statükoyu kabul etmeye zorlanmıştır. Ya Amerika'nın tavırlarını eleştirmeksizin kabul edecek ya da Sovyet emperyalizmine tabi olacaktır. Avrupa'nın Batılı yarısı ilk tavrın pençesine

düşmüştür; Doğulu yarısı ise ikincisine katlanmak zorunda kalmıştır. "Eğer Avrupa'dan geri kalanı korumak istiyorsak bu statükoya dört elle sarılmak zorundayız", söylenmemiş bir düstur gibidir.

Bu da Avrupa'nın, Avrupalılıktan çıkartılmalarına karşı inatla mücadele eden halklarını, "artık Avrupa'ya ait değiliz" düşüncesine teslim olmaları için önce asli tarihsel ve toplumsal geleneklerinin tahrip edilmesi gereken, kendisiyle bütünleşmiş bölümlerini kurtların önüne fırlattığı anlamına gelmektedir.

Bu Batı Avrupalı tavrın hüzün verici kanıtları Batı'nın 1980-81'de Polonya'daki olaylara verdiği tepki ya da Kádár Macaristanı'na gösterdiği tavırda sergilenmiştir. Ancak sağ kanat muhafazakârlarından sol kanat sosyalistlerine kadar değişen bir çizgide Batı kamuoyunun İşçi Savunma Komitesi (KOR) ve Dayanışma'nın mücadelelerini gayet soğuk karşılaması ve Polonya'da sıkıyönetim ilan edilmesini, Avrupa'nın utancını simgeleyen göstermelik protestolarla geçiştirirken aslında gözle görülür bir rahatlama hissetmesi aslında şaşırtıcı değildir.

Sözü fazla uzatmaya gerek yok: Batı Avrupa, özgürlüğünün ana şartının Merkezi Doğu Avrupa'nın köleleşmesi olduğuna inandırılmıştır. Hem eğer İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda tesis edilen statüko bir kere bozulursa, her şey olabilir. Bugünkü Macaristan manzarası büyük ölçüde suçlu bir vicdanı rahatlatmaktadır. Bu ülkeye şöyle bir bakın, bu kaynaktan gelen herhangi bir Rus tehdidi hissini yatıştırmak için ülkenin bütünüyle "Avrupalılıktan çıkarılmasına" gerek yoktur. Macaristan'ın iki savaş arasındaki yıllarda olduğundan birçok bakımlardan *daha* Avrupalı olduğunu kim inkâr edebilir? Durum gerçekten böyleyse, Merkezi Doğu Avrupa bölgesindeki diğer halklar, politik köleliğin kısıtlamaları içinde bir tür "Avrupalı" varoluş biçimi geliştiremiyorlarsa, suçu sadece kendilerinde aramalıdırlar. Statükoyla bozuşmak insanlığa karşı bir cürüm olacaktır! Neden Polonyalılar statüko tarafından dayatılan eylem sınırlamalarını kabul etmediler? Tıpkı Macaristan'ın yaptığı gibi Bohemya'daki "Avrupalı" unsur neden rejimle barışmak için gönüllü olmadı?

Bu tür soruları bu kadar pervasızca sormayı düşünen yeteri kadar dürüst insan olmayabilir, ancak yine de Merkezi Doğu Avrupa'daki gelişmelere, Batı kamuoyunun gösterdiği her tepkinin arkasında bu tür sorular gizlendiğini pek az kişi inkâr edebilir.

Biz, burada yaşayan insanlar da bir şikâyet biçiminde olmamakla birlikte, bu türden sorular sormalıyız. Kabul edilmesine karşı mücadele etmemize rağmen, böyle bir statükonun var olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Eğer Avrupa'ya bağlılığımızdan vazgeçmek iste-

miyorsak ne kadar sınırlı olursa olsun bu statükonun imkânları içinde bu aidiyeti sürdürmek için elimizden geleni yapmalıyız. Ne kadar paradoksal gelirse gelsin, biz Merkezi Doğu Avrupalılar tam da konformist olmadığımız için Avrupa kültürünün yaratıcılığı ve rönesansı için de çalışabileceğimizi de ekleyelim. Batı Avrupa, pragmatik ve rasyonalist bireyciliğini daha iyi korumak için bu gerçek değerleri bir kenara atma tehlikesi içerisinde gibi geliyor bana. Avrupa'nın bu bölgesinde yaşayan bizler kaybedecek çok daha az şeye sahibiz.

Batı Avrupa, Merkezi Doğu Avrupa'da olup bitenlere daha çok dikkat göstermeli, tekrarlanılan ayaklanmaların gerçekte siyasal statükoyu değiştirmediğini bilmelidir. Bizim halklarımız ümitsiz bir şekilde Avrupa düşüncesi için çarpışmakta, sadece onların da Avrupa'ya ait olduklarını gösterecek başka bir şans olmadığında statükoyu inkâr etmek durumunda kalmaktadırlar.

Hem 1968'deki Prag olayları hem de 80'lerdeki Polonya bunalımı sırasındaki olaylar bunu kanıtlamaktadır. Çekoslovak reform hareketi NATO ve Varşova Paktı'nın oluşturduğu ikili savunma sistemini değiştirmeyi hayal bile edemedi. 1968 Ağustosu'na gelinceye kadar, Çekoslovakyalılar Ruslara kendilerinin doğal müttefiki, 1938'de Çekoslovakya için harekete geçen yegâne güç olarak baktılar. Olaylardaki, Çeklerin, Rusları artık sevmemelerini sağlayan değişiklik salt, Sovyetler'in ihtiyatlı reform hareketini bastırırken kullandıkları zalimce yöntemin sonucuydu.

Polonya'daki durum tabiatıyla bundan oldukça farklıdır. Bütün tarihleri boyunca Polonyalılar ve Ruslar arasında çok az sevgi olagelmiştir. Katyn olayının dehşeti, 1944'teki Varşova trajedisi ve takip eden yıllar bu ilişkiyi değiştirmemiştir. Buna rağmen ulusal bağımsızlık sorunu, Dayanışma'nın yükselişi sırasında belirleyici bir rol oynamamıştır; gerçekte son ana kadar, hareket, komünistlerin Sovyetler Birliği'nin çıkarlarını temsil ettikleri yolunda şüphesi olmamakla birlikte, Komünist Parti'nin siyasal gücünü çoğulcu demokratik bir sistemle değiştirmeyi istememişti. Böylece Dayanışma kendisi üzerine ciddi bir sınırlama koymuş oluyordu. Belki de başarısızlığının nedenlerinden birisi buydu.

Savaşın sonundan beri Merkezi Doğu Avrupa'da ortaya çıkan antitotaliter hareketlere baktığımızda 1956'daki Macar devriminin belli ölçüde bir istisna teşkil ettiğine işaret etmek zorundayız. Sonraki Çek ve Polonya reform hareketlerine karşıt olarak, Macaristan'da ulusal bağımsızlık talebinin çok güçlü bir rol oynadığı inkâr edilemez.

Unutulmaması gereken, unutulamaz bir şey vardır: Sovyetler Bir-

liği'nin silahlı müdahalesi ve ona gösterilen tepki, Batılı güçlerin 1945'ten sonra kurulan statükoyu kabul ettiklerini gayet net bir şekilde açığa çıkarmıştır. Bu güçler, statükoya daha da sıkı bir biçimde sadıktırlar.

Bu yüzden sorun statükonun alt edilmesiyle ilgili değildir. Sovyet nüfuz alanına aitken "Avrupalı" kalmak mümkün olsaydı, Merkezi Doğu Avrupa halkları bunu başkaca bir gürültü kopartmadan kabul ederlerdi. Buna rağmen bunun mümkün olduğu şimdiye kadar kanıtlanmamıştır. Finliler, bu konudaki tek istisnadır; ancak tartışmamızın ötesine giden nedenlerden dolayı onlar hiçbir zaman Doğu Avrupa örüntüsünü kabul etmeye *zorlanmamışlar*, toplumsal özgürlüklerine de halel gelmemiştir.

İnsan bazen Rusların bakış açısından, nüfuz alanları içerisinde herhangi türden Avrupa tarzı bir toplumsal özerkliğin ortaya çıkmasının önlenmesinin en önemli sorun olduğu izlenimini ediniyor. Sözgelimi Ruslar, Romanya'nın dış ilişkilerde birtakım sapmalarda bulunmasını itirazsız kabul ediyor gibidirler. Romanya rejiminin bu Avrupalı ruhun herhangi bir biçimde (çoğunlukla ulusal azınlıklar tarafından gerçekleştirilebilecek) ifade edilmesi girişimini bir demir yumrukla ezeceğinden de emindiler.

Statükonun tarihsel gerekçelerine meydan okumayı istemekle beraber, üç büyük ayaklanma ve onların başarısızlığından aldığımız derslerle, bunları gönülsüz bir şekilde kabul etmekteyiz. Bu ders Macaristan'a daha çok dikkat sarf etmemiz gerektiğini göstermez mi? 1789'dan bu yana Avrupa'da yerleşmiş olan özgürlüklerden yoksun oluşumuz hakkındaki eski yakınmaları tekrar edip durmanın faydası nedir? Bu statükoyu değiştiremeyeceğimizi bilirken, sadece şikâyet, bazen de protesto etmenin, sırasında da kayıtsız, demokratik Batı'dan medet ummanın son derece faydasız olduğunu görebiliriz.

Yapmamız gereken Avrupalı bilincimizde kalan imkânları kullanmaktır. Özgürlüğe yönelik üç soylu girişimin başarısızlığından çıkarabildiğimiz yegâne ders, ruhsal köleliğimizi sadece Sovyet İmparatorluğu'nun mucizevi bir dönüşümünün giderebileceğiyse, bu kendi kendini çürüten bir sonuç olacaktır. Sayıca az olmakla birlikte aramızda hâlâ, darbı mesel çorbası karşılığında "Biz Avrupalıyız" şeklindeki gururlu inanışı satmayı reddedenlerin olması övgüye değer, ancak bu yeterli değildir. Benim korkum sık sık herhangi birinin özgürlüğünü kaybetmesi riskini içeren bu cüretkâr hareketlerin bir ümitsizlik hareketine dönüşebilmesi ihtimalidir; bu da gerçekte hareket özgürlüğümüzü güçlendirebilecek olası eylemlerin yerine zayıf bir ikame olacaktır.

B. "REEL SOSYALİZM"E İLİŞKİN AÇIKLAMALAR

"Reel sosyalizmi" tanımlamak amacındaki girişimlerin temel bir zayıflığı vardır; onu bir tür yapısal yöntemle betimlemeye çalışmaktadırlar.[1] Bu incelemeler genellikle "toplumsal yeniden üretimin" yer aldığı örgütsel çerçeve üzerinde yoğunlaşmaktadır. Toplumsal yeniden üretim, bu sistemin bütün mekanizmalarının bağımlı olduğu ekonominin, kültürel hayatın ve siyasal yapının biçimsel mekanizmalarında gerçekleşir. Birçok durumda bu betimlemeler oldukça tatmin edicidir. Bu toplumların örgütsel yapısını değerlendirmek çok zor bir şey değildir. Bununla birlikte, bütün bu ülkelerde az ya da çok benzer olan "sosyalist" yapılar tanımlandığında, gözlemciler genellikle aynı idare altındaki ülkeler arasındaki özgül farklılıkları analiz etmeye gitmektedirler. Buna rağmen bu analizler sözü edilen farklılıkların özüne gerçekten nüfuz edemez. Yapısal analizlere yaslanırken, genellikle tarihte gömülü olan ve öncelikle de halkın bu yapıyla ilişkisindeki tavır ve davranışları etkileyen farklıkları göz önüne almamaktadırlar.

Temelinde belirleyici tavırlar yatan davranışlar bu ülkelere zorla empoze edilen formel yapıları pek değiştirememektedirler. Nihayetinde bu yapılar, iktidardaki Sovyet yöneticiler ve komünist elitlerin gözünde "sosyalizmin" özünü temsil etmektedir. (Sosyalizm bu elitlerin yönetiminden başka bir anlama gelmiyorsa bu elitler haklıdırlar şüphesiz). Kimsenin bu yapıları, değil değiştirmesine, onlara dokunmasına dahi izin verilmez. Sonuçta yapısal yaklaşım gerçek farklılıkları aydınlatamaz ve şüpheye düşer çünkü bütün bu ülkeler birbirlerinden kökten farklıdırlar.

Eğer yapısalcı yöntemin Merkezi Doğu Avrupa'daki toplumların farklılıklarını açıklamada yetersiz olduğunu kabul etmek zorundaysak, o zaman başka bir yönteme, tarihsel yönteme dönmek zorundayız. Bu ülkelerin çok farklı tarihsel gelişmeleri olduğunu sürekli olarak aklımızda tutarak, ilkin ve öncelikle toplumsal ve kişisel

1. Macaristan'dan bazı örnekler: Marc Rakowski, **Towards an East European Marxism,** Londra 1978; György Konrád ve Ivan Szelényi, **The Intellectuals on the Road to Class Power,** Brighton 1979 ve Ferenc Fehér, Agnes Heller ve György Markus, **Dictatorship over Needs**, Oxford 1983. Oldukça farklı savlarına rağmen, bu çalışmalar Merkezi Doğu Avrupa'nın mevcut **farklı** sosyalist rejimlerini, özdeş üretim biçimleri ve sınıf yapısından oluşan birleşmiş bir "toplumsal formasyon" olarak betimlemek ve analiz etmek amacındadırlar. Daha ileri düzeydeki bir tartışma için, bkz. **Les Temps Modernes** 468-9, Haziran-Ağustos 1985, s. 88-102.

tavırlarda olmak üzere Merkezi Doğu Avrupa ile Doğu Avrupa arasında köklü bir farklılık olduğunu kavrayabiliriz. Bu da büyük ölçüde özdeş (ve güçle empoze edilen) siyasal yapıların, yapısal *analizle ne kadar* doğru olarak betimlensinler, her yerde aynı etkiye sahip olamayacağı anlamına gelmektedir.

Bana göre Doğu Avrupa'da siyasal yapı ve toplum az çok birbirlerine uygunluk göstermektedir. Bu bölgenin tarihi boyunca, siyasal devlet bağlamı içerisinde toplumun en derindeki düzeylerini etkileyen önemli ve bağımsız toplumsal hareketler görülmemektedir. Buna karşın, Merkezi Doğu Avrupa'da, toplumun dışsal olarak Doğulu modele uyması için devlet sürekli bir şekilde toplumu zorlamak durumunda kalmaktadır.

Komünist Parti devleti toplumda olup biten her şeyin sorumluluğunu üstüne almaktadır, böylelikle de kendisini (ideal olarak her bireyin hayat ve kaderini de içermek üzere) toplumsal hayatın bütününü yönlendirmek ve denetlemekle yükümlü hissetmektedir. Bu tavır kaçınılmaz olarak halkın geleneksel şartlanmalarıyla çatışan ve onların tavır ve davranışlarında ifade edilen kronik bir çatışmaya yol açmaktadır.

Bu toplumlarda katı bir şekilde üyelerinin davranış ve hayat biçimlerini tanımlama eğilimindeki geleneksel topluluklar çözülme yolundadırlar; zaten birçoğu bütünüyle ortadan kalkmış durumdadır. Birey kendisini bir topluluğa bağlayan göbek bağını kesmiştir. Kadın ve erkekler mümkün olduğu kadar egemen bir biçimde kendi hayatları hakkındaki asli kararları kendileri vermek istemektedirler. Anlaşılabilir bir şekilde totaliter devletin kapsayıcı iktidarına karşı başkaldırmaktadırlar. Bu başkaldırının ne tür biçimler aldığı başka bir konudur.

Merkezi Doğu Avrupa'da total iktidar iddiasındaki devlet ile sivil toplum arasında süregelen bir çatışma vardır. Toplum prangaya vurulmuş, herhangi bir özerk örgütlenmeye izin verilmemiş olabilir, ancak toplumun içgüdüsel davranışı inatla yaşamayı sürdürmektedir. Bazı zamanlar bu çatışma Polonya'da olduğu gibi sistemi temellerinden sarsan bir şekilde sonuçlanmaktadır. Başka bir yerde, örneğin Çekoslovakya'da siyasal iktidar başkaldırıyı ezecek kadar güçlü ve azimlidir. Üçüncü bir durumda, Yugoslavya ve Macaristan örneklerindeki gibi, devletin bütüncül iktidarın formel çerçevesini korumada başarılı olduğu, ancak tehlikeli karşılaşmalardan kaçınmak için bütüncül denetim iddialarını azaltarak, yarı bağımsız hareketler için bir alan ayırdığı gözükmektedir.

Bana göre bu üçüncü tür çözüm -devlet ve toplum arasındaki çatışmayı hafifletme girişimi- ortak Merkezi Doğu Avrupa gelenekleriyle uyum içerisindedir. Tabiatıyla bu "dinamik" çözümün vaat ettiği ne olursa olsun, hâlâ yalnızca bir yönelimdir ve hala yerleşiklik kazanmış bir sorun çözme yöntemi değildir. Hiç kimse bu girişimin başarılı olacağından emin olamaz. Tarihsel olarak bu gelenekler, yalnızca bu toplumların birçok biçimde siyasal iktidardan bir parçada bağımsızlık kopardıkları anlamına gelmektedir; yani bu toplumlar Doğulu modeldeki katışıksız "durağan toplumlar" olmaktan çıkmışlardır. Siyasal karar verme sürecinde pay sahibi olma talepleri, devleti temsili hale getirme çabaları çoğunlukla başarısız olmuştur. Siyaset her zaman elitlerin, "efendilerimizin" koruması altındadır.

C. ÜÇ AVRUPA BÖLGESİ

Eğer Batı'dan Doğu'ya geçerek Avrupa haritasına bakarsak, coğrafi olarak karışık olmakla birlikte iki tarihsel olarak önemli sınırı ayırt edebiliriz. Avrupa'nın en batısı Karolenj İmparatorluğu'nun doğu sınırlarına kadar uzanır; doğusuysa Latin ve Bizans Hıristiyanlığının ayrılmasına işaret eder. Bu sınırların sürekli olarak yeniden kuruluşlarını ve kökenlerini tartışmayı önermiyorum. Ancak eğer Avrupa'da var olan durumu anlamak istiyorsak, özellikle Merkez Doğu bölgesiyle ilgiliysek, temel sorun üzerinde, bu merkezi alandaki toplumları karakterize eden özel tarihsel evrim sorunu üzerinde yoğunlaşmalıyız. Halkların davranışını ve toplumsal tavırlarını da içeren bu özellikler, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru açıkça zaten ayırt edilebilir durumdaydı. Bu toplumsal konum, bu halkların *Gestalt*'ının ayrılmaz bir parçasıdır; tarihleri tarafından şekillendirilmiştir ve dolayısıyla izole edilemez -kalıtımsal olduğu bile söylenebilir.[2]

Ortaçağdan bu yana Batı Avrupa gelişiminin gerçekten önemli

2. Bu Avrupa'nın üç tarihsel bölgesi düşüncesi için kaynağım Jenö Szücs'ün bu kitaptaki yetkin yazısıdır. Szücs'ün çalışması, siyasal denemeleri Merkezi Doğu Avrupa bölgesinin gelişmesinin bozulmalarını ve çıkmazlarını açıklama ve anlama üzerine yoğunlaşan István Bibó'nun yazılarından etkilenmiştir. Benim düşünme biçimim de Bibó'nun çalışmasına, özellikle **Küçük Doğu Avrupalı Devletlerin Sefaleti, Bozulmuş Macar Karakteri: Toplumsal Evrim ve Macar Tarihinin Çıkmaz Sokakları** ve **1945'teki Değişikliklerin Anlamı**'na çok şey borçludur. Toplumsal yapı ve bireysel tavırların ayrılmazlığı konusundaki fikirlerim büyük ölçüde Norbert Elias'ın **Über den Prozess der Zivilisation**, Basel 1939'a dayanmaktadır.

özelliği devlet ve toplumun giderek birbirlerinden ayrılmasıdır. Bu ayrılmanın kökenleri, bireylerin bağlarından kopamadıkları ve deyim yerindeyse bütün hayatlarının doğumdan ölüme kadar belirlendiği, kendi kendine yeten geleneksel köylü topluluklarının yavaş yavaş çözülmesinde yatmaktadır.

Bu çözülme sürüp giderken, bireylerin davranış ve tavırlarının giderek daha az gelenek tarafından biçimlendiği yeni kentsel topluluklar ortaya çıktı. İnsan ilişkileri az ya da çok ihtiyatlı bir şekilde düzenlenmeye başlandı. En önemlisi de toplumdaki muhtelif gruplar arasındaki ilişkiler giderek daha sık sözleşmeyle çözüme bağlanır oldu.

Feodal bir lordla kölesi ya da baronlarla kralların merkezi iktidarı, krallar ile bağımsız kentler arasında bir tür sözleşme vardı. Başlangıçta gelenek ve yukarıdan gelen karşı konulamaz kararlar toplumdaki bütün ilişkileri düzenlemekteydi. Sonraları bu, meseleleri farklı çıkarları temsil eden gruplar arasında görüşmeler yoluyla çözmeye dönüştü. Anlaşmalar ve uzlaşmalar hukuki formlarda cismedilmeye başlandı. Böylelikle de hukuk soyutlaması, toplumsal ve siyasal ilişkilerin ölçütü haline geldi.

Bu değişiklik daha sonraki gelişmelerin çerçevesi olduğu kadar toplumsal hareketlerin de bir sonucuydu. Toplumsal gruplar ve bölgesel birimler arasındaki eskisinden daha karmaşık toplumsal ilişkiler, çatışma ya da işbirliği (ciddi mücadeleler ve ayaklanmalar pahasına da olsa) bu yeni tür toplumsal düzenlemeyi zorunluluk haline getirmişti. Bir tarafta toplumsal özerkliklerin büyük bir çeşitliliği, diğer yanda belli ölçüde toplumdan ayrı merkezi bir iktidar (devlet) bulunmaktaydı.

Uzun bir zaman, merkezi iktidar, toplumu sahiden temsil eder konumda değildi. Bununla birlikte giderek topluma karşı sorumlu oldu; kararları (tabii ki mücadele edilmesini gerektiren) bir toplumsal uzlaşımın sonucu olarak ortaya çıktı.

Bu süreci ayrıntılı bir şekilde analiz etmek, ideoloji ile siyasetin artan ayrışmasının bir neden mi yoksa sonuç mu olduğunu incelemek bizi konu dışına çıkaracaktır. Belki de devlet iktidarı ile kilise iktidarının çok erken ayrılışına işaret etmek yeterli olacaktır. Bu gelişme kendi içinde dünyevi otoritenin kararlarına karşı gelmeyi mümkün kıldı ve hem bireyler hem de toplumsal grupların bağımsızlığı için bir alan önerdi.

Geleneksel toplulukların çöküşü, kilise ve devlet iktidarının ayrılması, (sert toplumsal çatışmaların sonucu olan) bir haklar ve görevler

sistemi; bütün bu süreçler bireyciliğin gelişmesine katkıda bulundu. Batılı insan, toplumsal şartlarının Tanrı'nın takdiri ve değiştirilmez olduğu inancından uzaklaştı. Özgürce seçilmemiş bir ilişkiye zorlandığında ya da davranış veya eylemlerinin kısıtlandığını hissettiğinde, bunu kendi bireyselliğinin sınırlandırılması olarak reddetti. Giderek kendi hayatı hakkındaki çok önemli kararları kendisinin alması gerekliliğini temel almaya başladı. Aynı zamanda, karmaşık bir toplumsal ilişkiler ağının bir üyesi olarak, toplumu bir bütün olarak giderek daha fazla etkileyen konularda söz sahibi olmayı talep etti.

Bu sürecin sonucu iyi bilinmektedir. Bir taraftan bireylerle toplumsal grupların, sadece diğer grupların özgürlüğü ile sınırlanan, "aşikâr" özgürlüğü söz konusuyken, diğer taraftan herhangi bir grup ya da sınıfa bağlı olmayan, belli ölçüde toplumdan ayrı ve toplumun bütününe karşı sorumlu merkezi bir iktidar görmekteyiz. Bu modern devlettir.

Avrupa'nın Doğu bölgesinde bu türden bir gelişmenin herhangi bir izi bulunamaz. Toplumun alt katmanlarında, hâkimiyeti konusunda bir sınırlama bulunmayan güçlü bir merkezi iktidar tarafından yönetilen durağan geleneksel topluluklar kalmış, toplum yukarıdan aşağıya doğru yapılanmıştır. Herhangi türden bir özerklik iddiasında bulunan bir toplumsal grup olamazdı. Soyluların bile hakları yoktu, ayrıcalıkları vardı; bunlara karşılık olarak da merkezi iktidara hizmet etmek, "süfli soylular" olmak zorundaydılar. İlerlemenin alışılmış dölyatağı olan dinamik, serbest kentlerin ortaya çıkışının zemini yoktu. İdeolojik iktidar, yani kilise bizzat devletin bir parçasıydı. Toplumun bütününde bir bağımsızlık alanı elde etmeye muktedir tek bir öğe yoktu. Toplum, her şeyi kapsayan ve kadiri mutlak devletti.

Bu hareketsizliğin nedenlerini incelemek benim işim değil, ancak Bizans Hıristiyanlığının farklı ethos'unun -Doğu kilisesinin yüzyıllar içinde fosilleşmesinin- bu süreçte baştan sona önemli bir rol oynadığı açıktır. Diğer bir (muhtemelen de esas) neden, Doğu Avrupa'nın oluşum yüzyıllarında Doğu'dan gelen barbarların saldırısıdır. Sürekli bir "kuşatılmışlık durumu"nda, özerkliği için kavga etme lüksüne sahip toplumsal bir gruplaşma olamazdı: Güçlü, merkezi bir iktidar, yaşamak için elzemdi. Batı Avrupa'da dışsal bir tehdidin genellikle merkezi iktidarın pekiştirilmesine, özerk grupların da zararına yol açması olgusunun gözlenmesi bu düşünceyi güçlendirmektedir. Ara bölge, Merkezi Doğu Avrupa söz konusu olduğunda, bu bölgede on beşinci yüzyılın sonuna kadar gözlenebilen Batı tipi gelişmeyi durduran şey, Türk gücünün ilerleyişidir.

Merkezi Doğu Avrupa bölgesinin en başta gelen karakteristiği, Batı modeliyle aynı güzergâhı izlemiş olmasıdır. Bu gelişmenin Türk akınlarının bu süreci durdurmasından önce bile Batı'dan daha yavaş ve daha belirsiz olduğu doğrudur. Türklerin çekilmesini müteakip yeni, ancak daha olumsuz bir durum ortaya çıktı. Bir tarafta dahili özerk toplumsal gruplar şebekesiyle güçlü ve güvenli Batılı ulus-devletler varken, diğer tarafta ise bazı modernleşme öğelerini içermekle birlikte başlangıçtaki katı yapıları hâlâ varlığını sürdüren Rus İmparatorluğu bulunuyordu. Diğerleri arasında özellikle bu etmenler bölgemizdeki Batı tipi gelişmenin yeniden başlamasına bir engel oluşturmaktaydı. Bununla birlikte, bin yılın ilk yarısında güçlü kökleri bulunan özerklikler ortadan kalkmadı. Bu bölgedeki toplumlar hiçbir zaman Rus tipi "devletçi toplumlara" kaymamışlardır.

Merkezi Doğu Avrupa'daki eyaletler tutarlı bir şekilde canlı kaldılar. Batı'dakinden daha az yaygın olmakla birlikte kentleşme belirtileri vardı. Nihayet, bireycilik bilinç ve tavırları canlı ve gelişkin, özerklik talebi ve arzusu da her zaman mevcut bulunmaktaydı. Bu olumlu gelişmelere rağmen, buna karşı gelen güçler de çok kuvvetliydi ve sivil toplum sınırlı ölçüdeki bir toplumsal özerklikten daha fazlasını elde etmeye muktedir değildi.

Bu şekliyle toplum, siyasal iktidar üzerindeki hükmünü sürdüren gruba karşı meydan okumak için hiçbir zaman yeteri kadar güçlü olmamıştı. Belirli özgürlükler elde edilmişti, ancak siyasal iktidarın toplum tarafından dağıtıldığı ve topluma karşı sorumlu olduğu aşamaya ulaşma ihtimali de yoktu. Batı tipi bireycilik vardı, ancak yurttaşların kendilerine duydukları demokratik güven yoktu. *Burjuva* bir *yurttaşa* dönüştürmeyi başaramadı. Devlete "doğal bir güç" olma rolünü uygun gören yegâne felsefe olan Hegel felsefesinin bu bölgede doğması tesadüf değildir.

Merkezi Doğu Avrupa'nın ethos'unu anlamak için diğer bir anahtar milliyetçiliktir. Batılı bir gözlemci için, milliyetçiliğin en basit toplumsal sorunlar alanında bile açıklık için gereken her fırsatı trajik bir şekilde karartarak oynadığı talihsiz rolü anlamak hemen hemen imkânsızdır. Batı Avrupa'da milliyetçilik sorunu ortaya çıkmadan önce toplumsal gelişme zaten geri döndürülemez bir yola girmişti. Kurulu sınırlar içerisinde az çok istikrarlı bir devlet, verili bir dilsel gruplar çeşitlemesini bir millete dönüştürmede başarılı olmuştu.

Orta Avrupa'da ise bir özerklikler şebekesini kapsayan ve bir ölçüde bu şebekeye karşı sorumlu olan modern devlet modeli, çok çeşitli dilsel grupların milliyet bilinci uyanmadan *önce* ortaya çıkama-

dı. Bu halklar, özellikle de geçmiş tarihlerinde bir devlet olarak bağımsızlıktan nasibini almış olanlar (mesela Çekler), "yabancı" bir merkezi iktidarla uzlaşmak istemediler. Daha doğrusu -başka bir düzlemde-, egemen toplumsal grup, yani iktidar seçkinleri, güçlü bir milli bilince sahip ve farklı bir dil konuşan diğer (çoğunlukla köylü) grupların (örneğin Slovaklara ve Romenlere karşı Macarlar ya da Ukraynalılara karşı Polonyalılar) da hesaba katılması gerektiğini bir türlü kavrayamıyordu.

Milliyet sorunlarını içeren bu karmaşık yumak, István Bibó tarafından parlak bir şekilde sunulduğu gibi gerçekten trajik bir sonuca yol açtı: Bir diğerini pekiştirme yerine, topluluk alanı (millet) ve özgürlük alanı (özerkliğin doğuşu) birbirlerine karşıt güçler oldular.

I. Dünya Savaşı'nı izleyen barış görüşmeleri, olayları daha da kötüleştirdi. Çöken Habsburg İmparatorluğu'nun yerine bağımsız ulus-devletler yaratma şeklindeki iyi niyetli ancak yanlış düşünülmüş bu girişimlerde, milli sınırların kurulması sürecinde etnik farklılıklar göz ardı edilerek kendi kaderini tayin ilkesi ihlal edilmiştir. Bölgenin kavgalı milletleri arasında maksimum bir barış içinde birlikte yaşama ortamına ulaşma yönünde bir hareketlenme yerine, gerçek ya da suni tarihsel sıkıntılar ya da meziyetler cezalandırılmış ya da ödüllendirilmiştir.

Sonuç olarak, milliyet meseleleri kanayan yaralar halini alıp iki kaçınılmaz neticeye yol açmıştır. Bunlardan birincisi milletlerin devletleriyle olan garip ilişkisidir. Her ülkedeki baskın milliyet, ne kadar antidemokratik olursa olsun devlete ayırt etmeksizin kendi devletleri gibi bakmışlardır. Bu durum toplumun bireylere gelişme imkânı verecek düzeyde olgunlaştığı ve seçkinlerin paternalistik yönetimlerinin demokratik siyasal bir yapıya dönüştürülebildiği durumlarda bile gözlemlenebilmektedir. "Yanlış olsun, doğru olsun, illa ki benim devletim" onların sloganıdır. Bu durumun çarpıcı bir örneği çoğu Polonyalının 1981'de General Jaruzelski'nin "milli ordusuna" neredeyse körü körüne duydukları güvendir. Ancak benzer bir biçimde Çekler, Slovaklar ve Romenler de ülkelerindeki azınlıkların bastırılmasında hükümetleriyle gönüllü olarak işbirliğine girişmişlerdir. Macarlarsa, "güçlü" bir devletin, milli sınırların ötesinde yaşayan "kardeş ve hısımlarını" korumak için en iyi çare olduğuna inanmışlardır.

Bu karmaşık ağın diğer cesaret kırıcı bir sonucu, halkların komşularının özlemlerine karşı duydukları korkutucu kayıtsızlıktır. Macaristan (1961), Çekoslovakya (1968) ve Polonya'daki (1980-81) özgürlük mücadelelerinin yenilgilerine gösterilen tepki yaygın bir

kayıtsızlıktı. Bazı zamanlar havada bir düşmanlık kokusu bile hissedilebiliyordu. Ne yazık ki bu yeni bir şey değildir, 1848'den beri geleneksel bir tavırdır. Bölgemizdeki halkların bu davranışı sadece bencilce değildir (Batı Avrupa da Merkezi Doğu Avrupa'ya karşı bencillik etmektedir), aynı zamanda bütünüyle usdışıdır.

D. GELENEKLER VE TOPLUMSAL DİNAMİZM

Bu çok kısa tarihsel gözden geçirme sadece temel tezimi desteklemek üzere verildi: Doğu Avrupa'da toplum ve siyasal yapı arasında göreli bir uyum varken, Merkez Doğu bölgesinde var olan tek şey devlet ile toplum arasındaki asli bir çatışmadır. Bu çatışma varlığını sürdürecektir ve sadece şu iki yoldan biriyle çözülebilir: Ya totaliter devletler bütün bireysel ve toplumsal özerklik geleneklerini ortadan kaldırmayı başaracaklar ya da toplumsal baskıya yenilen siyasal yapı demokratik bir yönetime olmasa bile hiç olmazsa bölgenin gelenekleriyle tutarlı bir paternalistik sisteme dönüştürülebilecektir.

Tezimi desteklemek için tarihe dönüp bakmakta haklı olduğumu sanıyorum. Sorun, sistemin Ruslar ya da Romenler için yeteri kadar iyi olup olmaması değildir. Polonyalıların, Çeklerin ve Macarların; Fransızlar ya da Felemenkler kadar olmasa da bundan daha iyi bir şeyi hak edip hak etmedikleri de. Söz konusu olan ideal bir toplum ya da siyasal sistem değildir. Sorun, imkânlarımızın ne ölçüde tarihsel geleneklerimiz tarafından belirlendiğidir.

Bu imkânlar kesinlikle bireylerin istekleri tarafından *belirlenmemektedir*. Ancak bu geleneklerin gerçekte nasıl evrildiği ve değiştiği sorulabilir. Yapı ve tavırlarda radikal bir değişiklik şansı var mıdır? Kolay bir cevap olmamasına rağmen, bu sorunlarla ilgilenilmelidir. Bundan sonra söyleyeceklerim konuya ilişkin kişisel görüşlerimdir.

Tarih şu temel olgunun yeterli kanıtını sunmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın karakteristiği olan fanatik ilerleme inancı kural olmaktan çok bir istisnadır. Kökleri Yahudi-Yunan-Hıristiyan geleneğinde olan Avrupa değer sistemi, bütün pratik sonuçlarıyla birlikte evrenselliğine yönelik yaygın bir inanç yaratarak Büyük Fransız Devrimi'nin ortaya çıkışından hemen önce neredeyse inanılmaz bir şekilde büyük bir hız kazanmıştır.

İnsan toplumlarının asli özelliği gerçekte, *durağanlık*tır, dinamizm değil. Gelenekleri doğrultusunda bir toplum kendisini yeniden üretebildiği ölçüde, değişme en az düzeyde kalacaktır. Devralınmış

tavırlar, âdetler ve yapılar anlamına gelen geleneklerin kendi kendilerini yeniden üretmeye yönelik bir eğilimleri vardır. Avrupa medeniyetinin bunun istisnasını teşkil ettiğini söylemek bir abartma sayılmaz. Bu medeniyetin yeniliği, geleneklerinin sürekli incelenmesi olmaktadır, bu da "var olana" belirli idealler adına sürekli bir meydan okuma anlamına gelmektedir. İdeolojik olarak bu tavır bir ideal adına (öte dünya inancı) dünyevi hayatın ("var olan"ın) inkârı gibi bir özü bulunan Hıristiyanlıkta en iyi ifadesini bulmaktadır. Kilise bir kere bir kurum şeklinde katılaştığında, "ideal"e ulaşılmasının imkânsız olduğu anlaşıldığında dünyevi hayatın "iyileştirilmesini" talep eden itizal hareketi (heresy) başkaldırarak pratik bir meydan okuma olarak ortaya çıktı. İtizal hareketi ilkin kilisenin dogmatik bünyesine bir solucan gibi yerleşti. Daha sonra ifadesini seküler hareketlerde buldu. En önemli dönüşüm İngiliz ve Fransız devrimleri arasında gerçekleşti. Avrupa medeniyeti sürekli olarak kendisini aşmayı amaçlayan yegâne medeniyettir. Hedefi, sadece kendisini korumak değil düşüncelerin gerçekleştirilmesidir. Bu Avrupalı bilinç için genelde geleneklerin "doğal olarak" kurban edilmeye direndiklerinin farkına varmak acı verici olabilir. (İstisna bize aittir, istisnanın nedeninin de Grek ruhunun çözülmez bilmecesi olmasından şüphe etmekteyim.)

Tabiatıyla Avrupalı olmayan toplumlar da sonsuza kadar sürmezler. Medeniyetler çöker ve ortadan kalkar, bunların yerine yenileri gelir. Bu da genellikle dışsal meydan okuma ve etkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Doğal afetler bunda bir rol oynayabilirler, ancak nedeni çoğunlukla dış güçlerin istilasıdır. Dinamizm diğer kültürleri karakterize etmiyor olabilir, ancak yayılmacılık kesinlikle eder. Doğal ya da insan-ürünü afetler "ilerleme" olarak adlandırılamazlar. Kültürler ya kaybolurlar ya da birleşirler. Dışsal bir etmen var olan gelenekleri olumlu bir şekilde harekete geçiremez, ancak tahrip edebilir, yerlerine geçebilir ya da kendisiyle karıştırabilir. Geleneklerin hızla çözülüşü ve yeniden doğuşu Avrupa'ya özgü bir olaydır. Bir toplum ne kadar Avrupalıysa bu süreç o kadar hızlı gerçekleşmektedir. Batı Avrupa'da gelenekler merkezi bölgeden daha hızlı değişirler. Merkezi Avrupa değişme konusunda Doğu Avrupa'dan daha güçlü bir eğilim gösterir.

Bununla birlikte Doğu Avrupa -öncelikle de Rusya- kendi yolunda her zaman bir bütün olarak Avrupa'nın parçası olagelmiştir. Avrupa kültürünün asli özelliği olan kendini aşma eğilimi bir dereceye kadar Rusya için de geçerlidir. Ancak Ortodoks kilisesinin merkezileşmiş devletle özdeşleşmesi, özerkliklerin doğmasını engellemiştir.

Gerçekte asi itizal hareketi, hatta Hıristiyanlığın dünyevileştirilmesi bile burada sadece münferit olaylar olmuşlardır.

Sürekli dış tehdit sadece tek bir egemen düşünceyi, güçlü, her şeyin üstünde güçlü Rusya düşüncesini mümkün kılmıştır. Rus toplumunun ani şekilde dünyevileşmësi, sadece çarların, Rus İmparatorluğu I. Dünya Savaşı sonlarına doğru çökmeye başladığında bu egemen düşünceyi ayakta tutmayı başaramamalarından dolayı mümkün olmaktaydı. Yeni güçlü merkezi iktidar, yani Bolşeviklerin iktidarı, meşruluğunu tesis etmek için geleneksel ideali benimsemesi gerektiğinin farkındaydı. İdeoloji o kadar da önemli değildi. Rusya bir dünya gücü haline getirilmek zorundaydı. Batı'nın bilimsel ve teknolojik bilgisi, bu başarıya esas teşkil etmekteydi. Bu alanda Rusya Avrupa'ya *aittir*.

Rusya'da yaşayan "Avrupalı fikirler" sadece bunlar değildir. Ancak (daha önce işaret ettiğim gibi) Brejnev'in iktidara gelişi Rusya'yı yol ayrımında yakaladı. Batılı ethos ile özellikle Rus olan ethos arasında bir seçim yapılmak zorunluluğu vardı. Batılı ethos - Batı'yı yakalamak ve geçmek-, bir dereceye kadar Kruşçev tarafından ifade edilmişti. Bu yol seçilmiş olsaydı, Rusya, bütün "düşmanlarının" korktuğu o güçlü imparatorluk düşüncesinden vazgeçmek zorunda kalacaktı. Bu ayrıca Rusya'nın geri kalmışlığının acı bir itirafı da olacaktı.

Gönüllü olarak böyle bir deneyi başlatacak iktidar seçkinlerini düşünmek güçtür. Nesnel bir gözlemci bile bu toplumu güçlü, merkezileşmiş, hatta totaliter bir iktidar yapısı olmaksızın tahayyül edebilmeyi güç bulacaktır. Ne de olsa, Rusya'nın geleneksel toplum çerçevesi Devrim'le birlikte yukarıdan büyük ölçüde tahrip edilmişti ve yeni komünal örgütlenme biçimlerini oluşturmaya yönelik her teşebbüs baştan sona tıkanmaktaydı. Böylece kendi kendini düzenleyen bir topluma yer kalmamaktaydı.

Birçok defa, Korkunç İvan, Büyük Petro ve Stalin tarafından girişilen modernleşme çabaları, her zaman devlet gücünün pekiştirilmesine, bürokrasinin ve ordunun güçlendirilmesine yol açmıştı. Buna göre, ilginç bir anlamda Rusya, bir Avrupalı geleneğe sadık kalmıştır: Devlet gücünü artırmaya yönelik sürekli çaba, algılanabilen herhangi bir dış tehditten değil, sadece "var olanı" aşmaya yönelik bir dürtüden kaynaklanmıştır. Bununla birlikte, bu dürtünün başarısının bir büyük önşartı, diğer bütün Avrupa değerlerini, ilkin ve öncelikle Batı gelişmesinin merkezi düşüncesi olan bireysel ve toplumsal özerkliğin doğmasının tahrip edilmesi zorunluluğudur. Sovyet alanında, bu ideale yönelik en ufak girişim bile merhametsizce durdurulmalıdır.

E. PATERNALİST GELENEK

Merkezi Doğu Avrupa'da bu Rus modeli bütünüyle dayatılamaz. Kabul etmek gerekir ki bu bölgenin halkları milli bağımsızlığı savunur gözüktüğü sürece güçlü merkezi bir devlete bütünüyle düşman değillerdir. (Polonyalıların Pilsudski miti buna güzel bir örnektir.) Gerçekten demokratik bir siyaset, Çekoslovakya hariç hiçbir yerde güçlü köklere sahip değildir. Bu halkların demokrasinin olgun sorumluluklarını değil, "iyi bir kral" düşledikleri söylenebilir. Bu da muhtemelen, en güçlü, özerkliği talep eden en kendine güvenli hareket olan Polonya'daki Dayanışma'nın neden uzunca bir müddet Polonya'nın siyasal sistemiyle ilgili sorunlarla ilgilenmeyi reddettiğini açıklamaktadır. Bunun sadece sendikanın entelektüel ve işçi liderlerinin ılımlı taktik düşüncelerinin bir sonucu olduğuna inanmak son derece çocukça olacaktır. Dayanışma gibi gerçek kitle hareketleri genellikle taktiklerle oynamazlar. Siyasal demokrasi idealleri bu toplumlarda çok derin köklere sahip olmayabilir, ancak belirli özerkliklerle, özellikle bireyle ilişkisi olanlarla ilgili ideallerin kesinlikle böylesi kökleri vardır.

Toplumsal özerklik ve siyasal demokrasi kesinlikle bir ve aynı şeyler değillerdir. Tabiatıyla gerçekten özerk bir toplum uzun zaman paternalist bir "bekçiliğe" müsamaha etmeyecektir. Er ya da geç, bu toplum paternalist bir siyasal iktidara karşı ayaklanacak ve toplumun kendisine karşı sorumlu bir tür demokratik siyasal sistem kuracaktır. Bu türden bir başkaldırı genellikle "burjuva devrimi" olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte bütünüyle paternalist bir siyasal sisteme gayet rahat bir şekilde uyum gösterebilecek belirli toplumsal özerklik türleri mevcuttur. Ne de olsa toplumsal hayatın bütün boyutlarını denetlemek isteyen bütünüyle totaliter bir diktatörlüğe karşıt olarak, paternalist bir sistem, siyasal kararlar (topluluğun bütünüyle ilgili olanlar) ayrıcalıklı bir siyaset-üreten grubun elinde kaldığı sürece tatmin edilmiş olacaktır. Bu türden bir sistemin, ayrıcalıklarına köstek olmayan özerklikleri tahrip etmeye ihtiyacı yoktur.

Bununla birlikte eğer bu türden bir mahiyeti olan bir sistem içerisinde işleyen içkin güçleri düşünürsek, böylesi bir paternalist sistemin sadece geçici bir olgu olabileceğini belirtmek zorundayız. Daha önceden söylediğim gibi, gerçekten özerk bir toplum, özlemleri üzerine konulan sınırlamalara karşı ayaklanacaktır. Ayrıcalıklar üzerine kurulu devlet iktidarının özerk hareketlerle baş edebilecek kadar güçlü olduğu yegâne durum, toplumun -belirli, sınırlı bir özerklik elde etmiş olmasına rağmen-, (sözgelimi özgürlük davası ile millet

davası arasında görünür bir çatışma olduğu zamanlar) bile isteye "güçlü" bir devleti kabul edip, desteklemesidir.

Eğer toplumsal özerklik ile siyasal demokrasinin bir ve aynı şey *olmadığını* kabul edersek, benzeri şekilde bireyin özerkliğinin demokratik bir siyasal sistemin varlığına bağlı olmadığını da kabul etmeliyiz. Bireysel hareket özgürlüğünü bütünüyle yok edebilecek siyasal bir diktatörlük yoktur. Ekonomik hayatta, kültürde ve gündelik ilişki ve davranışlarda yurttaşlar bir ölçüde özgürlüğe sahip olabilirler. Siyasette sözlerinin geçmemesi -diğer bir deyişle, varoluşlarının parametrelerini değiştirememeleri ya da herhangi türden apolitik bir siyasal örgütlenmenin de yasaklanabilmesi önemli değildir.

Merkezi Doğu Avrupa halklarının "Avrupalılıkları" sadece onların temel tavır ve davranışlarında değildir. Sürekli olarak gerçekliklerini ölçmek için kullandıkları belirli düşüncelere de sahip olmalarının yanı sıra bu idealler de gerçekte yakın bir şekilde Batı Avrupalı ideallere benzemektedir. Bu halklar da özerkliklerini yok edecek ve bireyin her türlü hareket özgürlüğünü reddedecek siyasal sistemlerin kuruluşuna yönelik bütün girişimlere direnmektedirler. Merkezi Doğu Avrupa'nın kronik bunalımı ve ara sıra meydana gelen başkaldırıları, ideolojik deli gömleğine konularak açıklanamazlar. Doğal olarak başkaldırının sıcağında ideolojiler birdenbire hayata yayılabilirler. Milli bağımsızlık, demokrasi, anayasacılık ve toplumsal adalet vb. ideolojiler, bir halk, hakları için ayaklandığında hemen ortaya çıkarlar. Bununla birlikte daha derinde her zaman çok daha basit, çok daha inandırıcı, herhangi bir soyutlamadan çok daha canlı bir şey vardır: "Bırak beni, beni rahat bırak, bana nasıl yaşayacağımı söyleme!"

1956, 1968 ve 1980-81'de daha önceden bir toplum olarak var olmamış bütün bir toplum, siyasal sisteminin totalitarizmine karşı ayaklandı. Bölgemizdeki bütün toplumlar yapay yaratılardır. Bunların her birinde devlet, yani Komünist Parti, bütün toplumsal bağlantılar üzerinde denetim uygulamakta ve kurallar koymakta ısrar etmektedir. Polonya'daki Katolik kilisesi dışında, totaliter devletin ölçütlerine uymayan yasal olarak kurulmuş tek bir toplumsal örgütlenme yoktur. Bunların hepsi Komünist Parti'nin "öncü rolünü" kabul ederler. Bu oluşuma rağmen, ayaklananın "toplum" olduğunu söylemek zorundayız. Özerklik için harekete geçen her birey kendi içinde özgür bir topluma hayat vermektedir.

Bireylerin doğru ya da yanlış olduğunu düşündüklerini yapamadıkları, -eylemlerinin, hayat biçimlerinin ve düşüncelerinin açıkça başka birilerine zarar veremeyecek olmasına rağmen- gündelik hayat-

larını düzenleyen kuralları oluşturmaya katılmalarına müsaade edilmediği, iktidarda olanların kimin eylem ya da sözlerinin "kamusal çıkarlara karşı" olduğu konusunda ahkâm kesebildikleri bir durumda, değişmeyi belirleme ya da etkileme için sadece bir alan kalmıştır: Bu da bu durumdan eşit derecede rahatsız olan diğer insanlarla, istekleri ve eğilimleri birbirlerinden farklı olsa bile, bir araya gelebilmektedir. Birlikte olayları kendi yolumuzda düzenleme hakkını kazanabiliriz. Ne yapıp ne yapmamamız gerektiğine karar verecek olanlar mevcut güçler olmamalıdır. İşleri bize, ilgili olanlara bıraksınlar -kendi aramızda bir biçimde anlaşırız nasılsa.

Taleplerimiz alçakgönüllüdür- bütün istediğimiz, bireylerin yaptıkları işten sıkıntı duyduklarında, yeni beceriler kazanmaya muktedir olmalarıdır. Çalışma yerlerinde huzursuzlarsa, bir başkasını arayabilmelidirler. Eğer düşünceleri varsa, bunları yazabilmeli ve ilgilenenlere bunları ulaştırabilmelidirler. Yoksulluk söz konusuysa, başkalarından yardım isteyebildikleri gibi, onlara yardım da edebilmelidirler. Eğer bir müddet başka bir ülkede kalmak istiyorlarsa şanslarını orada da deneyebilmelidirler.

Kabul edilmelidir ki, bu türden iptidai istekler, içlerinde az ya da çok siyasal iktidardan bağımsız özerk toplulukların tohumlarını taşımaktadırlar. Bu türden istekleri ileri sürenler gerçekte kendileri için neyin uygun olup olmadığına karar verme hakkında ısrar etmektedirler. Bunlara göre, kimi ve neyi temsil ederlerse etsinler, yöneticilerin kendilerine tabi olanların hayatları hakkında karar verme yolunda Tanrı tarafından verilmiş bir hakları olduğu söylenemez.

Bu özerklik taleplerinin birçok durumda siyasal bir içeriği yoktur. Birçok insan sözgelimi İran-Irak savaşında bir taraf tutmayı bile düşünmemektedir. Büyük siyaset sorunlarıyla gerçekten ilgili değillerdir. Karayollarının mı yoksa havayollarının mı genişletilmesi ya da ağır sanayiye mi yoksa altyapıya mı daha çok kaynak ayrılması gerektiği konusunda fikir sahibi değillerdir. Bu türden sorunlar bireylerin hayatlarını etkileyebilir, ancak bireyler bu kararları vermeye kendilerini ehil hissetmemektedirler. Ki zaten, birçok insanın genellikle etkin müdahale hakkına bütünüyle sahip oldukları ülkelerde bile bu türden sorunlarla ilgilenemediği açıktır.

F. TOTALİTARİZMDEN PATERNALİZME Mİ?

Bununla birlikte birçok insan kendi özel hayatlarını ve ailelerini etkileyen müdahalelere dışarıda karşı çıkmaktadır. Bu tür konular

için kurallar koyma hakkına sahip olunması gerektiğine inanmaktadırlar. Bu görüşler totaliter sistemlerin doğasıyla keskin bir çelişki içerisindedir.

Sonuçta dinamik bir denge yaratmaya yardım edecek dolayımlayıcı mekanizmaların bastırıldığı bir toplumda yöneticileri de yönetilenleri de kapsayan bir uçurumun açılabileceği yönünde bir tehlike vardır. Ancak siyasal yöneticiler topluluk hayatının her boyutunu emirlerle düzenleyecek kadar güçlü ve kendilerine güvenli değildirler. Toplumdaki her özgür hareketin bütünüyle bastırılması total bir diktatörlüğü gerektirmektedir. Bu da sadece toplum üyelerinin hiçbir özerklik talebinde bulunmadıkları yerde pürüzsüzce işleyebilir. Ancak birçok Merkezi Doğu Avrupa toplumunun üyelerinin bu türden talepleri vardır. Bu yüzden de bu toplumlar örtük özerklik iddialarını besleyerek zaman zaman başkaldırmış, totaliter diktatörlüğe karşı gösterişli devrimler yaratmışlardır... Aynı sırada algılanamaz bir "iç" toplum oluşagelmektedir.

1956, 1968 ve 1980'deki üç büyük başkaldırı kanlı bir şekilde bastırıldı. Gelecekteki başkaldırıların da aynı şekilde bastırılamayacağını düşünmek için bir neden yoktur. Ruslar totaliter sistemlerinin Merkezi Doğu Avrupa ülkelerinde işleyemeyeceğini kabul edemezler. Nihayet bu sistem kendi sahalarında oldukça iyi bir şekilde çalışmaktadır. Eğer orada çalışıyorsa, neden sistemi kökünden değiştirmek gereksin ki? Her değişiklik iktidar seçkinlerine yönelik bir tehdit taşımaktadır. Böyle düşünmekte de pek haksız sayılmazlar.

Bununla birlikte bölgemizdeki Komünist Parti seçkinleri iktidarda kalmak istiyorlarsa düşünmeye başlamak ve farklı bir şekilde hareket etmek zorundadırlar. Halklarının Rus, Romen ve Arnavutlardan farklı olduğunu kavramak zorundadırlar. Yani ya bütün bu gelenekleri (ki bu toplumların ayırt edici belirtileridirler) ortadan kaldırmak için ellerinden geleni yapmak durumundadırlar ya da komünist totalitarizmin örüntüsünü yeniden biçimlendirmeli ve topluluklarının esaslarına uyarlamalıdırlar. Eğer bu sonraki yol izlenirse, sonuç paternalist bir komünist sistem olacaktır.

Bu ihtimali düşünürken kendimi sadece üç ülkeyle sınırlandıracağım: Polonya, Çekoslovakya ve Macaristan. Doğu Almanya ve Yugoslavya'nın en batısındaki iki cumhuriyet, Hırvatistan ve Slovenya da bizim dünyamıza -sadece coğrafi anlamda değil- aittirler. Düşüncelerimizin çoğunu da paylaşırlar. Ancak Doğu Almanya'ya gelindiğinde, "Alman sorunu" diğer bütün sorunları karıştırmaktadır. Hırvatistan ve Slovenya konusunda da, bunların hayli güçlü bir

federasyona katılımları, benim analizim için güçlükler doğurmaktadır. Açıkça bizim bölgemize ait olmalarına rağmen Sovyetler Birliği'ndeki Baltık cumhuriyetlerini etkileyen daha farklı sorunlar da vardır. Yine de bu taslak analizimi bu ülkelere de uzatmak için kendimi ehil görmüyorum. Merkezi Doğu Avrupa'nın kapsayıcı bir tarihsel sosyolojisinin yazılması görevi hâlâ bizi beklemektedir.

1. Polonya krizi

Polonya'daki komünist seçkinler hiçbir zaman totalitarizm ya da paternalizmden yana açık bir tavır alamadılar. Seçkinlerin en temel çıkarlarını bile etkileyen bu tereddütün sonucu, son derece olumsuz olmuştur. Stalin'in ölümü ve görece küçük ölçekli Poznan ayaklanması tarafından zorlanan Stalinist liderler korosunun geçip gitmesinden beri, dört egemen grubun gelip gidişini gördük ki bunlardan ikisi de halk ayaklanmalarıyla alaşağı edildiler. Yakın zamandaki Polonya tarihinin bir sırrı belki de Stalinist grubun göreli olarak acısız bir şekilde uzaklaştırılması olgusunda yatmaktadır. Sonuçta sonradan gelenler öğrenecekleri köklü derslere sahip olamadılar. Gomulka toplumdan gelen baskılara belli tavizler verdi. Buna bağlı olarak da, 1950'lerin sonunda ve 1960'ların başlarında Polonya göreli olarak Sovyet blokundaki en özgür ülkeydi.

Bununla birlikte denetlemelerin gevşemesi, kültürel konularda belli bir özerkliğe, dış ülkelere seyahat ve bir ölçüde konuşma özgürlüğüne izin vererek, çok daha özgür bir toplum isteklerini artırırken, toplumun temel sorunlarını çözmek için hiçbir şey yapmadı. Ekonomide hiçbir hareket yoktu. Üretimin muhtelif alanlarında bir tür özerklik kurmaya yönelik bütün çabalar boşa çıkarıldı, kooperatif ziraatını başlatmaya cesaret edemediler, ancak özel tarımsal etkinlikleri öldürdüler. Bu hareketsizlik giderek bölgedeki en güçlü toplumsal hareket olan işçi sınıfının haklı öfkesini uyandırdı ve mevcut çıkmaza yol açtı. Gierek'in çetesi de aynı korkunç yolu izledi. Bunların müflis bir mirasyedi konumunda olduklarını bildiklerinden şüphe edilebilir, vaatlerinin boş çıkacağını bildiklerinde de. Sadece on yıllık bozulma ve yanlış yönetimin meyvelerini yemişlerdir. Dolayısıyla bütün kararlar yine ertelendi.

Buna karşılık olarak, Gomulka ve şürekasının başka bir seçenekleri olmadığı bütünüyle açıktır. İçgüdüsel özerkliği tahrip etmeye yönelik girişimler de çok büyük bir risk taşımaktaydı. Bir taraftan bölgedeki bütün kiliselerde olduğu gibi, Katolik kilisesini devlet

hizmetine tabi kılmayı başaramadılar -bu gerçekten özerk olan tek toplumsal örgütlenmenin diğer özerk etkinlikler için de bir sığınak işlevi görerek yaşamayı sürdürmesi anlamına gelmiştir. Diğer taraftan Büyük Polonya düşüncesi (Polonyalılar Merkezi Doğu Avrupa'da gerçekten geniş olan yegâne millettir) fi tarihinden beri yayılmaktadır. Bu yüzden Polonya'nın çıkarlarını Büyük Rusya'nın çıkarlarına tabi kılmak isteyen herhangi türden bir yönetim, sert önlemler almadan önce bir kere düşünmek zorundaydı. Bu da ilk komünist askeri diktatörlüğün bir Ruritanya operattası kılığına bürünmek zorunda kalmasının ana nedeniydi. Jaruzelski kendisinden önce gelenlerden çok daha kendine güvenen toplumsal güçlerle savaşmak zorunda kalmıştı.

Gomulka ve sonraları Gierek'in, sıra diğer, paternalist alternatife geldiğinde gerçek bir seçenekleri yoktu. Polonya'nın kötü işleyen ama esasta totaliter bir diktatörlük olarak kalmasının nedeni göreli olarak 1956'daki barışçı geçişte yatmaktadır. Polonyalı Stalinistlerin ardılları Macaristan'da olduğu gibi, acılı ve köklü bir deneme yanılma sürecine ihtiyaç duymadılar. Biraz daha fazla toplumsal özgürlük, biraz daha tahammül edilebilir ekonomik bir politika (birikimin daha az zorlanması, kabul edilebilir bir yaşama standardı) -Gomulka bunların toplumsal huzursuzluğu yatıştırmaya yeterli olacağını düşünmüş olabilir.

Ancak 1968'e gelindiğinde Merkezi Doğu Avrupa'daki egemen bütün sistemlerin yapısal bunalımı su yüzüne çıktı. Fakat artık çok geçti. Yıllardır Polonya'daki istikrar görüntüsü, işçi sınıfı entelektüellerden kopartılarak sağlanmıştı. 1970'lerden sonra bunalım karşı konulamaz bir güçle patlak verdi. Bunalım sadece gerçekten yapısal reformlar aracılığıyla çözülebilirdi. Ancak eğer bu tür reformlar gerçekleştirilmek isteniyorsa iki hayati etmenin var olması zorunluluğu söz konusuydu: Toplum ve siyasal iktidarın asgari bir uzlaşımı ve yönetici grubun kendine duyduğu güven. Bu mucize gerçekleşmedi, Polonya'nın komünist liderleri hâlâ ilk şartı yerine getirmeye muktedir değildirler ve sonraki şartı elde etmekten de acizdirler.

2. Bohemya geleneğinin imhası

Bütün özerk gelenek ve özlemlerin kökünden sökülmesi, Çekoslovak komünist seçkinler tarafından seçilen yoldu. Prag Baharı'ndan yirmi yıl sonra, çok kısa bir "yeniden değerlendirme" dönemini izleyen zaman diliminde fikirlerinden vazgeçmeyenler affedilmedi. 1969'da herkes yeni rejimi kabul ya da reddetmek ve işbirliği yapmak

konusunda karar vermek zorundaydı. Yönetici seçkinler bu kararı dayatmak için kanlı bir teröre ihtiyaç duymadılar. Bu karar, özellikle 1957'de Macaristan'da olanların tersine güya "serbest seçime" yaslanıyor gibi gözükmekteydi, oysa paralellik gibi gözüken şey, artık bir paralellik sayılamazdı. 1968'in fikirlerini destekleyenler, özerklik ve demokrasi geleneklerini sürdürenler bir çırpıda toplumun kıyısına itildiler. Sonradan rejime itaat etmeyi isteyenler için bile bağış ve geri dönüş yoktu. Özerklik isteklerini sürdürenler ve demokrasiye gerçekten inananlar tehlikeliydi; hatta bunların çocukları bile tehlikeliydi. Nihayetinde kamusal davranış ve toplumsal düşünme biçimleri aileler içinde aktarılıyordu. Çekoslovakya'da bugün aktarım süreci sadece aileler içinde gerçekleşmektedir.

Bu olay şaşırtıcı değildir. Siyasal "normalleştirme" Çekoslovakya'da bu biçimde olmak zorundaydı. Çekoslovakya bütün bölgede, en azından Bohemya'nın kalbinde, tavırları bakımından gerçekten Batı Avrupalı olan yegâne ülkeydi. Sivil özerklikler sadece özlemlerde kalmadı, gerçek bir demokraside kök de buldular.

Bunun nedenleri biraz özeldir. 1620'de Otuz Yıl Savaşları'nın başında Çek soyluları imparatora karşı ayaklandılar. Beyaz Dağ Savaşı'nda kesin bir yenilgiye uğratıldılar ve savaş sonrasında bu soylular önemli oranda ortadan kaldırıldılar. Yeni, çoğunlukla da Alman soylular, Çeklere göre yabancı saldırganlardı. Polonya ve Macaristan'da soylular ve toplumun geri kalanı ara ara ortak bir dava uğruna işbirliğine girerken, Bohemya'da Çekler bu egemen grubun uzaklaştırılmasını milli bağımsızlığın ilk ve asli önşartı olarak gördüler. Bohemya bölgede özgürlük ve toplumsal ilerleme hedeflerinin çatışmadığı yegâne ülkeydi. Bölgedeki sahici demokrasinin esas temeli budur.

Bireysel özerkliğin ötesinde gerçek bir demokratik sistemi tecrübe eden bir millet, totaliter bir diktatörlükle, hatta paternal olanıyla bile uzlaşamaz. Çekler başkaldırı içgüdüsüne sahip olmayabilirler ancak sessiz sabotaj becerileri sistemi çalışamaz kılabilmekteydi. Demokratik düşünce ve tavırlarından şüphe edilen her şahsın işte bu yüzden bir enkaz yığını haline getirilmesi gerekiyordu. Çekoslovakya'da bu, bir grup kozmopolit entelektüelden çok daha fazlası anlamına geliyordu.

Çek kültür hayatının bugünkü hüzün verici görünümü, bu sürece yeterince tanıklık etmektedir. "Resmi" kültür ucuz propagandadan başka bir şey değildir. Gerçek Çek kültüründen geriye bir şey kalmışsa, o da yeraltına inmeye zorlanmıştır.

Çok derine inmiş demokratik geleneklerin bütünüyle sökülüp atıl-

masının mümkün olup olmadığı konusunda kimse bir şey bilemez. Atılamayacaklarını ümit edelim. Ancak bu yönde inatçı bir çabanın gösterildiğine şüphe yoktur. Husák rejiminin öylesine başarılı gözükmesinin nedeni başka bir şeydir: Ulusal sorun. Tarihsel olarak, Çekoslovakya homojen bir ülke değildir. Çekler ve Slovaklar sözel olarak birbirlerini anlayabilirler, ancak ethos'ları her zaman kökten farklı olmuştur. Slovaklar kendilerini hem iki savaş arasındaki demokratik cumhuriyet döneminde hem de savaş sonrası sosyalist Çekoslovakya'da "ikinci sınıf insan" olarak hissetmişlerdir. Onlara göre, Slovakya bir Çek "kolonisiydi" ve bu görüş haksız da sayılmazdı. Husák Slovak hanedanlığı üzerinde egemenliğini inşa etmeyi başarmıştı. Şansı, Slovakların hiçbir zaman gerçek demokratik geleneklere sahip olmamasıydı.

Bu da Merkezi Avrupa tarihinin başka bir hüzün verici yanıdır. 1918 yılından beri çözümleri gündemde olan (tam olarak federe edilmiş bir devlet, cumhuriyetin az gelişmiş Slovak yarısının ekonomik inşası gibi) Çekoslovakya'daki bütün bu sorunlar her iki millet için özerkliğe yönelik bir ilerlemenin değil, demokrasinin ortadan kaldırılmasının araçları oldular.

3. Macar deneyi

Merkezi Doğu Avrupa'daki üçüncü yol, Macar deneyi olmuştur. Ancak "Kádárizm"in hesabını hemen görmenin ciddi bir tarihsel yanlışlık olacağına inanıyorum. Macar sisteminin özsel olarak diğerlerinden farksız olduğu ya da tek farkın -özellikle iktisadi politikalarda- Macar komünistlerinin daha zeki oldukları, bunun da komşusu olan ülkelerde olup bitenlerden farklı olarak Macaristan'daki durumun daha iyi olmasının yegâne nedeni olduğu söylenemez.

Herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak için, Macaristan olayını değerlendirirken, bir tür bilimsel "deney"den bahsetmediğimi net olarak belirtmek durumundayım. Macaristan'da ortaya çıkan değişiklikleri daha önceden hiç kimse düşünerek *planlamamıştır*. Burada egemen komünist seçkinlerin totalitarizme karşı gerçekleştirilen ilk, en gösterişli ve köklü başkaldırı olan 1956 Macar Devrimi'nden bir şeyler öğrendiği söylenebilir yalnızca. Başkalarını dinlemeyi ve bazı talepleri dikkate almayı öğrenmişlerdir: İktidar tekelini tehdit etmediği sürece biraz hareket özgürlüğüne izin vermenin daha sağlıklı olacağını da. Komünist seçkinlerin öğrendiği bir başka şey, bu tür güçlerin bastırılma yerine nasıl zararsız çıktılara kanalize edilebileceğidir.

Batı kamuoyu ve gerçekte Macaristan ve daha genelde Merkezi Doğu Avrupa'daki kamusal bilinç, devrimin başarısızlığından sonra yöneticiler tarafından kullanılan kaba ve kanlı terörü unutmaya eğilimlidir. Binlerce insan asılmış, on binlercesi hapse atılmış, yüz binlercesine cehennem hayatı yaşatılmıştı. Birkaç yıl sonra komünistler ne kadar belirsiz olursa olsun şaşırtıcı ölçüde radikal bir dönüş yaptılar. Yöneticiler yenilen halka bir zeytin dalı uzattılar. Halk, tarihinde daha önceden de görüldüğü gibi barış teklifini kabul etti ve işbirliği yapmaya gönüllü olduğunu gösterdi. Radikal reformların ilk şartı, tükenmiş bir toplumla en az derecede müsamahakâr egemen bir grup arasındaki asgari bir uzlaşım hemen varlık buldu.

Devrimden sadece sekiz yıl geçtikten sonra Kruşçev'in düşüşüyle birlikte halk, bu ifade o zaman bilinmemesine rağmen "insani bir sosyalizm" savunusu içerisinde ve Sovyet taleplerine karşı devrim kasabının arkasında sağlam bir şekilde yer aldı. Bir kere bu çatışma ortadan kaldırıldığında reformun ikinci şartı tedrici olarak ortaya çıktı: Yönetici seçkinlerin kendine güvenleri arttı. Bu grubun üyeleri, bütünüyle halkı yıldırdıklarını, "ancak halkın şimdi korku nedeniyle değil, ancak kendilerinin 'refahını ve huzurunu' istediğimizi fark etmelerinden dolayı işbirliği yapmaya hazır gözüktüğünü" söyleyebiliyorlardı. Egemen grup böylece bir tür paternalist tutum geliştirdi. "Bizler gerçekten halkın huzurlu olmasını yürekten istemekteyiz, onlar da bunu biliyor."

Bu biçimde "reform" düşüncesi maddileşti. Bu reformların özü komünist seçkinlerin elindeki iktidar tekelinin sorgulanmaksızın kabul edilmesi, ancak bunun yanı sıra toplumda özerk eylemlere tanınan belli bir hareket serbestisi olmaktaydı. Tabiatıyla bu reformların hiçbir zaman demokratik bilinç düzeyine ulaşmasına izin verilmedi. Bütün tedbirler halkın "burjuva bencilliği"nin dizginlerini salıvermeyi amaçlamaktaydı. Dizginleri kişisel-maddi hırsların yerine getirilmesi için bırakıldı. Bu da öncelikle toplumun en iyi kesiminin, sonuçta da bütün milli ekonominin mütevazı bir zenginlikten faydalanmasına yol açtı.

Reformların hemen hemen bütünüyle *ekonomik* olması rastlantı değildir. Sonuç yeni bir mülkiyet ilişkileri biçiminin evrimi olmuştur. Bugün devlet yönetiminin mülkiyet sisteminden tedrici ayrışmasının sağlıklı bir sosyalist ekonominin zorunlu şartı olduğu sık sık gözlemlenmektedir. Aynı zamanda bir taraftan sahici ekonomik reformların ister istemez toplumsal ve siyasal reformların da başlatılması yönünde baskı yaratacağı, diğer taraftan radikal ekonomik reformların kaçı-

nılmaz olarak hayli olumsuz toplumsal sonuçlara da yol açacağı olgusunu örten derin bir suskunluk söz konusudur. Bunlar akabinde ilave toplumsal ve siyasal değişiklikleri de zorunlu kılacaktır. Bugün bu türden soruların gündeme getirilmesi bile mevcut güçler tarafından hoşnutsuzlukla karşılanabilir.

Ekonomik bakımdan özerk belirli eğilimlerin gelişmesinin, tavır ve davranışlarda değişmeler yaratması da kaçınılmazdır. Bir tür sivil bilincin filizlendiğinin gözlenebildiğini söylemek ise bir abartma olacaktır. Bununla birlikte yurttaşların devlet için var olduğuna inanmayan, sınırlı bir biçimde olsa da haklarını talep etmeye başlayan ve hayatlarının bütün boyutlarında kaderlerini başkalarının belirlemesini kabul etmeyen insanların olduğu da fark edilebilmektedir.

Bireysel özerkliği genişletmeye yönelik bu özlemler çoğunlukla henüz bilinçli bir hale gelmemiştir; sistemin bilinçli bir reddi düzeyinde değillerdir. Halk sadece geçim düzeyini yükseltmeye, genellikle herhangi bir siyasal bilinç olmaksızın kendi fikirlerine göre yaşamaya çalışmaktadır. Hayatlarında cüretli bir başlangıç yapan ya da sonraları yeteneklerini kullanan bütün insanlar özerk eylemlerini çoğaltma şansını yakalayarak kendilerini eskisinden daha özgür hissetmektedirler. Bu ilkel "özgürlük hissi"de rejimin kendine güvenini artırmaktadır. Yöneticiler her olayda kaba kuvvet uygulamaya gerek olmadığının farkına varmışlardır.

Bu gelişme şimdiye kadar esas olarak ekonomik özgürlükler getirmiştir. Toplum yönetici güçlerin paternalist "bekçiliği" altında olabilir, ancak bu değişmelerin bazı olumsuz etkileri de giderek su yüzüne çıkmaktadır. Bunlardan en ciddisi belki de ortak toplumsal sorumluluk hissinin tam anlamıyla yok olmasıdır. Halk kendi kişisel çıkarları için sesini yükseltmekten, haklarını ileri sürmekten, paylarına düşeni talep etmekten daha az korkar hale gelmektedir. Fırsat düştüğünde standartlarını yükseltmek için pek yasal olmayan manevralarla da iş görebileceklerini fark etmektedirler. Aynı zamanda bir tür bağımsız kolektif örgütlenme oluşturmaya yönelik her adımın (muhalefet amacındaki her girişimin ya da "ikinci bir kamuoyunun" yaratılmasının göreli olarak daha medeni yöntemlerle cezalandırıldığı kabul edilse bile) "devlete karşı düşmanca bir eylem" olarak yorumlandığının da bilincindedirler.

Bu gelişmelerin toplumsal bir sonucu toplumun korkutucu bir şekilde kutuplaşmasıdır. Bireysel çabalarıyla kendi sorunlarını çözmeye gücü yetmeyenlerin sayısı hızla artarken, geçen yılların ekonomik

güçlüklerle dolu dönemleri sırasında bile daha müreffeh olanlar borçsuz kalmayı başarmışlardır.

İşin bu üzücü yanına rağmen Macaristan'da son yirmi yılda bireysel özerklik fırsatlarının diğer "reel sosyalist" ülkelerin hatırı sayılır ölçüde hepsinden daha fazla arttığı da inkâr edilemez. Macaristan'da tecrübe kabilinden ve gönülsüzce olmakla birlikte muhtelif politikaların daha özerk bir ekonomi yönünde hareket ettiği, yani bir dereceye kadar devlet düzenlemeleri ve emirlerinden bağımsızlaştığı da bir olgudur. Kültürel konularda bile özerklik ve bağımsızlık, Polonya istisna olmak üzere herhangi bir sosyalist ülkeden çok daha fazladır. Tabiatıyla, bu gerçekten özerk bir kültürün var olduğu anlamına gelmez.

Macaristan sorunu şu biçimde de değerlendirilebilir: Bu yol boyunca daha ileri gitmek mümkün müdür? Bu parçalanmış bireysel özerklikler bağımsız bir yargı, özgür ve açık bir kültürel hayat, bağımsız çıkar grupları ve sahici sendikaların bulunduğu göreli olarak özerk global bir topluma yol açabilir mi? Eğer cevap evetse, barışçıl olacağı ümit edilen bu süreç, hayatın bütün alanlarında uygun toplumsal sorumlulukların doğuşuna neden olabilir.

Bu sürece en güçlü alternatif, Polonya'dakine benzer, hatta kaçınılmaz ekonomik çöküşle daha da ciddi bir hal alabilecek şiddetli bir toplumsal bunalımdır. Bu ikinci senaryonun sonuçları, her türlü toplumsal sorumluluğun ortadan kaybolması da hesaba katıldığında, gerçekten öndeyilenemez olmaktadır. Tabiatıyla mevcut durumun istikrarlı kalması da mümkündür.

G. STATÜKO İÇİNDEKİ BAKIŞ AÇILARI

Her türlü teorileştirme çabasının bir handikapı, en karmaşık bir modelle bile bir toplumu tam anlamıyla betimlemenin mümkün olamayacağının keşfedilmesidir. Tarihsel kehanetlerde bulunmak benim işim değil, Macar alternatifini mümkün kılacak toplumsal ve siyasal şartları belirlemeye de çalışmıyorum, sadece bu alternatifin mevcut statüko sürdükçe "Avrupalı özümüzü" sürdürme ve korumada ulaşılabilir en yüksek düzeyi sunabileceği şeklindeki inancımı açıklamak istiyorum. Bu özelliğin bir sonucu olarak bütün siyasal iktidar yöneticilerin ellerine bırakılabilir; aynı zamanda bir bütün olarak topluma hakça bir özgürlük alanı verilmesine de müsaade edebilir. Böylelikle toplumdaki muhtelif grupların, egemen güçlerin müdahalesi olmaksızın siyasal olmayan işlerini kendi aralarında halletmelerinin yolu da açılabilir.

Bu seçenek, gerçekte Merkezi Doğu Avrupa'nın geleneklerine

büyük ölçüde uyacaktır. Zaten, Polonya'daki hareket de aynı alternatifin gerçekleştirilmesini amaçlamıştı; bastırılmış olması da bu alternatifin imkânsız olduğu anlamına gelmez. İlkin Polonya tarihinin daha önceki dönemleri, bu tür bir yapıya doğru hareketlenme yerine, hemen hemen bütüncül toplumsal bir çıkmaza düşme belirtileri gösterdi. İkincisi, Polonya'daki komünist seçkinler daha özgür bir toplumla işbirliği yapmak için kesinlikle hazır değildiler. Bu seçkinlerin tek tepkisi her anlaşmayı sabote etmeye ve bastırmaya kararlı olmalarıydı. Üçüncüsü, komünist rejimler gözüktükleri kadar katı olmamakla birlikte, bu rejimlerin devrimci kitle hareketlerine temel oluşturacakları da düşünülemez bir şeydir. Tepkilerinin bir mantığı vardır: Bir kere kitleler kendi güçlerinin farkına vardıklarında, nerede ve ne zaman duracaklarını kimse bilemez.

Bizim ilk alternatifimiz kesinlikle Macar geleneklerine uygundur. Birkaç örnek ayrı tutulursa, burada hiçbir zaman Batılı modele uygun tam bir siyasal demokrasi olmamıştır. Yegâne sorunumuz, komünist seçkinlerin tarihteki egemen sınıflar tarafından işlerlik kazandırılan işlevi yerine getirip getiremeyecekleridir. Ancak tıpkı 1945'te Macaristan'da olan şey; egemen sınıfın çoğunluğunun ordu ve devlet yönetimiyle birlikte bitmiş bir şekilde ülkeyi bırakıp kaçması durumu, herhangi bir ülkenin tarihinde eşine oldukça az rastlanılır bir olaydır. Birkaç yıllık boşluktan sonra komünistler aynı konumlara yerleştiler, kendi öncüllerinin yıllardır yaptıkları gibi siyasal iktidarın karşı konulamaz yürütücüleri olarak kalmaya yönelik her niyete sahiptiler.

Sonunda eski rejim, inandırıcılığı ve bakış açısı olmayan, yoz, yalancı bir sisteme dönüştü. Başka herhangi bir grup yönetimi ele geçirebilir ve daha iyi iş görebilirdi. Bununla birlikte komünistlerin iki temel dezavantajı vardır ve bunların üstesinden gelebilmeleri hayli güçtür. Bunlardan birisi binlerce yıllık eski egemen sınıf geleneğidir; ki buna göre efendiler neye benzerlerse benzesinler daima efendi olacaklardır. Komünistlerin karşısındaki diğer dezavantaj ise Macar halkının milli çıkarlarının mümkün en iyi şampiyon ve bekçilerinin kendileri olduğunu kanıtlamadaki güçlüklerdir. Bu, eski rejimin bu rolü daha iyi yerine getirdiğini iddia edebileceği anlamına gelmez.

Bu nedenlerden dolayı statüko, komünist seçkinlerin ellerindeki yegâne özür olmaktadır. Macaristan'la ilgili olarak sahip olabildiğimiz tek şey de budur.

Çeviren: Ahmet Çiğdem

XIII. DAYANIŞMA VE POLONYA'DA "SİVİL TOPLUMUN YENİDEN DOĞUŞU", 1976-81

Z. A. Pelczynski

"Sivil toplum" kavramı Batı'da ve ara sıra da Polonya'da 1970'lerin sonunda, 1976'da kurulan İşçi Savunma Komitesi –KOR (1978'de, adını Toplumsal Savunma Komitesi– KSS-KOR olarak değiştirdi) tarafından en iyi biçimde örneklendirilen siyasal muhalefet biçimine gönderme yapılarak kullanılmaya başlandı. Dayanışma'nın doğuşundan az bir zaman önce İngiltere'de yaşayan göçmen bir Çek entelektüeli olan Jacques Rupnik, Polonya'da 1968 ile 1976 arasındaki durumu "revizyonizmin sonu ve sivil toplumun yeniden doğuşu" olarak karakterize ediyordu.[1]

Hatırlanacağı gibi revizyonizm 1956 dolaylarında birçok komünist Doğu Avrupa ülkesinde Stalinizm'e ve Sovyet blokunda alınan sı-

1. Jacques Rupnik, "Dissent in Poland, 1968-78: The End of Revisionism and the Rebirth of Civil Society in Poland", Rudolf Tökes, der., **Opposition in Eastern Europe**, Londra 1979 içinde.

nırlı Stalinizm'in giderilmesi tedbirlerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Amacı teori ve pratikte kültür, toplum, ekonomi ve devlet *karşısında* Komünist Parti'nin rolünü yeniden tanımlamaktı. Bu alanlarda dogmatik bir sosyalizm kavramını empoze etmek yerine Parti, Marksçı teorileri değişen şartların ışığı altında yeniden değerlendirmek durumunda; sosyalist politikalara, özgür, içsel-demokratik tartışmalarla ulaşmak ve bu politikaları profesyonel parti *apparat*'ından daha *aktif* bir şekilde yerine getirmek zorundaydı.[2] "Mart olayları" diye bilinen olaylardan sonra parti liderliğince Polonya revizyonizminin artıklarının ortadan kaldırılması ve Çekoslovakya reform hareketinin diğer komünist ülkelerin silahlı kuvvetleri tarafından bastırılması gibi ikisi de 1968 yılında meydana gelen olaylar, Doğu Avrupa komünizminin dönüştürülmesini amaçlayan revizyonist senaryoların sonunu getirdi.

Rupnik, Sovyet blokunun geri kalan kısmında revizyonizmin yerini entelektüel açıdan önemli hiçbir şey almazken, 1970'lerin sonundaki Polonya "demokratik muhalefetinin", komünist sistemin değiştirilmesine yönelik bütünüyle yeni bir strateji başlattığını iddia etmektedir. Gittikçe artan *samizdat* yayınlarında, demokratik muhalefet sözcüleri komünizmin egemenliği altındaki toplumun inanıldığı kadar savunmasız ve güçsüz olmadığını ve sistemi değiştirmek üzere Parti kanallarının, Parti tarafından denetlenilen iletişim araçları ve örgütlenmelerin dışında da hareket edebileceğini savundular. Bazen önemli sonuçlar yaratmış olan entelektüel, öğrenci ve işçi sınıfı protesto hareketlerinin geçmiş örneklerinden, özgür ve eleştirel bir Katolik Kilisesi'nin varoluşundan ve nihayet 1976'dan sonraki kendi muhalif etkinliklerinin deneyiminden yola çıkan KOR ve diğer gruplar, entelijansiyayı ve nihai olarak bütün halkı siyasal olarak hareketlenmeye zorladılar. Muhalefet genel bozulma, yetersizlik, eşitsizlik, keyfilik ve sistemin diğer kötülükleri kadar açık bir şekilde başarısız olan resmi politikaları da keskin bir şekilde eleştirdi. Yine muhalefet "demokratik merkeziyetçilik" denilen şey tarafından sunulan fırsatlardan, yani sözde-popüler katılımın resmi kanallarından da dolaysız olarak yararlanarak herkesi aynı şeyi yapmaya zorladı.

Önde gelen teorisyenlerinden biri olan Adam Michnik'in[3] adını

2. Revizyonizmin eski ve önde gelen şampiyonlarından biri tarafından ifade edilişine bir örnek olarak, L. Kolakowski'nin "Intellectuals and the Communist Movement" makalesi, **Marxism and Beyond**, Londra 1968.

3. Adam Michnik, "The New Evolutionism", ilkin Ekim 1976'da Paris'te basıldı. İngilizcesi, A. Michnik, **Letters from Prison and Other Essays**, Berkeley, CA, 1985.

verdiği strateji olan "yeni evrimcilik" kısa vadede parti-denetimli kurumsal çerçevenin yanı sıra toplumsal baskının daha da güçlü bir biçimde hissettirilebileceği her türden kendi kendini yöneten bağımsız dernek ve yayınların yaratılmasını şart koşmaktaydı. Uzun vadede ise muhalefet bizzat resmi çerçevenin, kitle baskısı altında ve sahici özerklik ve halk katılımı yönünde düzenlenmesini öngörüyordu. Evrimin tedrici ve yavaş olacak olması, hem milliyetçi komünist liderlerin hem de resmi görevlilerin ya da bunların Sovyet efendilerinin konumlarını bütünüyle değiştiremeyecek olması yüzünden, muhalefet makul bir başarı şansına sahipti.[4]

"Evrimci" strateji iki temel öncüle yaslanıyordu: Polonya toplumu bu amaçları yerine getirmek üzere baskıyı sürdürmek için kendisinde yeteri kadar cesaret, irade ve inancı toplayabilirdi. Polonya ve Sovyet parti liderleri geniş ölçekli bir halk baskısını ortadan kaldırmak için tek çare olan, kitlesel teröre başvurma yolunu seçmekten kaçınacaklardı. İkinci varsayıma inandırıcılık yükleyen şeyi belki de Sovyet blokunun Batılı kamuoyuna gösterdiği yeni duyarlıktı. Gerçekte Batı ve Doğu arasında 1970'lerde ortaya çıktığı gözlenen yeni bir ilişki vardı. Bu ilişki "yumuşama", "Helsinki ruhu" gibi kavramlarla ifade edilmekte ve Doğu Avrupa ülkelerinin modernleşmesi için Batı'dan alınan yüklü borçlarla pekiştirilmekteydi.

Rupnik ve diğer Batılı yorumcuların Polonya'daki muhalif hareketlerin doğuşunu komünizmin içerisinde heyecan verici ve önemli bir gelişme olarak ciddiye almalarına rağmen, Ağustos 1980'e gelinceye kadar "sivil toplumun yeniden doğuşu" hakkında belli bir hüsnükuruntu ve ütopizm havası vardı. Gdansk, Szczecin ve başka yerlerde hükümet temsilcileri ve işçiler arasında bağımsız, kendini yöneten sendikaların oluşmasına izin veren anlaşmaların imzalanışı ve aynı ayın grevleri, birdenbire düşü gerçekliğe, hiç olmazsa gerçekliğin başlangıcına dönüştürdü.

Bu birdenbirelik güçlü bir şekilde vurgulanmalıdır. 1970'lerde özgür sendika düşüncesinin yayılması için komiteler oluşturan ufak işçi grupları ve onların entelektüel destekçileri bu düşüncenin uygulamaya geçirilebilmesi için yıllar geçmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Ancak hâlâ karanlıkta kalan nedenlerden ötürü, güvenilirliğini yitirmiş Parti liderliği (herhalde CPSU liderliğinin geçici suç ortaklığıyla

4. Bkz. Ekim 1977'de Varşova'da basılan KSS-KOR'un programı, İngilizce çevirisi, "Declaration of the 'Democratic Movement'", Peter Raina, **Political Opposition in Poland 1954-1977**, Londra 1978 içinde.

birlikte) Aralık 1980'de Baltık Kıyısı grevcileri tarafından ifade edilen çok daha ılımlı taleplerde olduğu gibi, bunları askeri güçle bastırma yerine 1980 yazında grevcilerin eşine rastlanmamış taleplerine geçit verdi. Böylece hemen hemen mucizevi bir şekilde Dayanışma doğdu ve on beş ay geçmeden varlığı, gelişmesi ve etkinlikleri komünist dünyayı korkutmaya, Batı'yı ise heyecanlandırıp sevindirmeye başladı.

Dayanışma'nın kuruluşuyla birlikte komünist iktidar sisteminde ve Polonya toplumunda meydana gelen değişiklikler "sivil toplumun yeniden doğuşu" ibaresine yeni ve çok daha derin bir anlam verdi. 1980-81 olaylarını "sivil toplum" kavramının ışığı altında yorumlayan dikkate değer bir literatür oluşmuştur.[5] Polonya muhalefet tarihinin ve Dayanışma'nın sivil toplum kategorisi altında toplanması gerçekten anlamlı bir entelektüel gelişmedir. Hayatlarında bu kadar çok anlam değiştiren ve bu kadar çok dolaşan çok az toplumsal ve siyasal kavram vardır. Köken olarak kavram devletle eşanlamlıydı. John Locke "sivil ya da siyasal toplum" kavramına işaret ederken Saint Thomas Aquinas *communitas civilis sive politica*'dan bahsetmekteydi. Hume ve İskoç aydınlanması yazarlarıyla birlikte, devletle hâlâ eşanlamlı olmasına rağmen, sivil toplum "medenileşmiş toplum" anlamını kazandı ve İngiltere ve Fransa'nın geç on sekizinci yüzyılda ulaştığı ticari ve endüstriyel gelişme düzeyindeki ülkelere uygulandı.

Hegel'le birlikte teorik bir kırılma ortaya çıkmakta, "devlet" ve "sivil toplum" kavramları birbirlerinden ayrılmaktadır.[6] "Devlet" artık merkezi hükümet ya da en üst bir kamusal otorite aracılığıyla evrensel ya da milli hedefler peşinde koşan siyasal topluluk anlamına gelmektedir. "Sivil toplum", Hegel'in özel (bireysel ve kısmi) hedeflerin gözetilmesiyle ilgili "ihtiyaçlar sistemi" (üretim, mübadele ve diğer piyasa ilişkilerini içeren ekonomi alanı), "korporasyonlar" adını verdiği sınıflar ve özerk kuruluşları içeren toplumsal alan ve mahkemelerle çeşitli düzenleyici teşkilatları, refah örgütlerini içeren "sivil" alan olarak altgruplara ayırdığı modern devletin bir boyutudur. Bu

---

5. Belki de en iyi örnekler Andrew Arato'nun makaleleridir: "Civil Society against the State", **Telos**, No. 47, 1981 ve "Empire versus Civil Society: Poland 1981-82", **Telos**, No. 50, 1982. Yine bkz. Maria Markus'un sivil toplum hakkındaki yazısı, Robert Miller, der., **Poland in the Elghties**, Canberra 1985 içinde.

6. Bkz, Manfred Riedel, "'State' and 'Civil Society': Linguistic Context and Historical Origin" esas olarak Almanya'da 1962'de basıldı. İngilizce çeviri, M. Riedel, **Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy**, Cambridge 1984.

anlamda sivil toplum modern insanın meşru olarak kendi çıkarlarını güttüğü ve bireyselliğini geliştirdiği, ancak grup eylemi, toplumsal dayanışma ve refahının diğerlerine bağımlı oluşu gibi bireyi yurttaşlık için eğiten ve devletin siyasal arenasına katılmaya hazırlayan[7] şeyleri de öğrendiği bir alandır.

Hegelci devlet kavramını eleştirmesine rağmen, Marx bu kavramın sivil toplum öğesini sahiplenip, ekonomik boyuta indirgeyerek, bütün tarih, toplum ve devlet teorisinin temeli yapmıştır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözündeki meşhur bir pasajda şöyle demektedir:

> Araştırmam beni devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden kalkılarak ne de Hegel'in ..."sivil toplum" adı altında topladığı insan zihninin genel gelişmesinden çıkılarak kavranamayacağı, sivil toplumun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerektiği sonucuna götürdü.[8]

Feurbach üzerine kitabında Engels bu sorunu özetle şöyle ortaya koymaktadır: "Devlet -siyasal düzen- ikincildir, sivil toplum-ekonomik ilişkiler alanı- asli öğedir."[9]

Önemsiz istisnalarla birlikte, Hegelciliğin esas merkezlerinde, on dokuzuncu yüzyıl ortalarındaki Almanya, yirminci yüzyıl başlarındaki İngiltere ve İtalya'da Hegel'in izleyicileri sivil toplum kavramından pek yararlanmadılar.[10] Marx ve Engels'in ölümünden sonra Marksist harekette kavramın Marksçı versiyonu ekonomik determinizmin bir aksiyomu olması dışında herhangi bir rol de oynamadı. *Hapishane Defterleri*'nde[11] Gramsci kavrama yeniden döndü ve can-

7. Bkz, benim **The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy**, Cambridge 1984, başlıklı bir denemeler toplamına yazdığım sunuş yazısı.

8. Karl Marx, "Preface to **A Contribution to the Critique of Political Economy**", Marx and Engels, **Selected Works**, Moskova 1970, c. 1, s. 503.

9. Frederick Engels, "Ludwig Feurbach and the End of Classical German Philosophy", **Selected Works**, Moskova 1970, c. 3, s. 396.

10. Önemli bir istisna olan Lorenz von Stein'ın Almanya'da 1850'de basılan kitabı **The History of the Social Movements in France 1779-1850**, kısaltılmış baskı, çeviren ve derleyen K. Mengelberg, NJ, 1964, kavramı sık sık kullanmaktadır.

11. Gramsci'nin sivil toplum üzerine fikirleri geniş bir şekilde **Selections from the Prison Notebooks**, derl. ve çev. Q. Hoare and G. Nowell Smith, Londra 1971, kitabında bulunabilir. Bu fikirler Norberto Bobbio tarafından aydınlatıcı bir şekilde tartışılmıştır. Bu kitaptaki "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı" denemesine bakınız.

landırdı. Gramsci üretim araçlarına sahip olan ve iktisadi hayata egemen olan burjuvazi tarafından denetlenilen burjuva toplumunda devletin esas olarak baskıcı bir aygıt olduğu şeklindeki Marksçı düşünceyi korumaktaydı. Ancak modern, ileri Batılı ülkelerde sivil toplumun sadece ekonomik alan ya da devletin bir eki olmayıp, kesinlikle sadece burjuvazinin ideolojisini ve sınıf çıkarlarını sürdürmeyen çeşitli özerk örgüt ve etkinliklerin de alanı olduğunda ısrar etmişti. Ekonomi ve devlet alanlarında modern burjuvazi az çok tam "egemenliğini" korurken, sivil alanda her zaman siyasal, ahlaki ve düşünsel bir tekele ya da Gramsci'nin adlandırmasıyla "hegemonyaya" sahip değildi.

Buna göre, sivil toplum, kapitalist sistemin adeta "yumuşak karnıydı". Diğer grup ve sınıflara, en çok da bütün sanayi işçilerine ("temel sınıf") ve onların entelektüel sözcülerine, burjuvazinin fikirler, değerler, kültür, eğitim ve iradi örgütler alanındaki konumunu daraltma ve böylece tedrici olarak ve uzun dönemde, kapitalist devlet ve mülkiyet ilişkilerine karşı siyasal ve devrimci bir mücadelenin yolunu hazırlama şansını sunmaktaydı. Gramsci'nin adlandırdığı şekliyle bu "mevzi savaşı", Batı Avrupa işçilerinin başarılı bir şekilde iktidara gelmesi için yakın zamanlarda Bolşeviklerin savaşın tahrip ettiği, geri kalmış Rusya'da gerçekleştirdikleri "manevra savaşı"ndan, yani, devlet aygıtına ani cephe taarruzundan daha uygun bir stratejiydi.

Gramsci'nin açıkça Marksçı ve Hegelci öğelerin bir bireşimiyle devlet-sivil toplum ilişkisini yeniden ifade edişi, tabiatıyla İtalya'da ya da Avrupa'nın başka bir yerinde tutunabilecek bir eylem programı sunmamıştı. Çağdaş Batılı Marksist çevrelerde geniş bir şekilde tartışılmasına rağmen, devrimci praxis açısından bir çıkmaz sokağa işaret etmekteydi. Bununla birlikte şaşırtıcı bir şekilde Doğu Avrupa'daki, özellikle Polonya'daki gelişmeler Gramscici yaklaşıma kökten değişmiş bir biçimde de olsa yeni bir hayat alanı verdi. Gramsci'nin adeta revizyonist, tersine çevrilmiş, yeni-Gramscici versiyonu, hem Batı'daki radikal sol entelektüeller hem de Doğu'daki "demokratik muhalefet" ya da "yeni evrimcilik" teorisyenleri tarafından tarihsel gelişmeleri kavramsallaştırmak ve bazen sosyalizmin "totalliğinden arındırılması" olarak adlandırılan programı çizebilmek için teorik olarak verimli bulunmaktaydı. İleri Batılı burjuva toplumundaki gelişmeleri değerlendirmenin analitik çerçevesi, Doğu Avrupa'nın çağdaş sosyalist ülkelerindeki durumun analiz edilmesinin çerçevesine dönüşmüştü.

Devrim sonrası sosyalizmin "klasik" Leninist modelinde devlet-sivil toplum ayrımı açıkça anlamsızdır. Devlet neredeyse bütün ekonomi alanını massetmekte, siyasal üstyapı ve ekonomik altyapı bir diğerine karışmaktadır. Kâğıt üstünde, anayasal teoride ya da parti ideolojisinde devletten ayrı bir toplumsal örgütler alanı olduğu söylenmesine karşın gerçekte bu alan bütünüyle Komünist Parti tarafından denetlenmekte ve altyapı-üstyapı kompleksinin geri kalan kısmıyla bütünleştirilmektedir. Parti, devlet ve ekonomi üzerindeki demir yumruğuyla Gramsci'nin "tahakküm" kavramını yerine getirmektedir. "*Partiiost*"un bilimde, edebiyatta ve sanatlarda uygulamaya konması, kitle iletişim araçlarının su geçirmez bir şekilde denetlenilmesi ve Marksizm-Leninizm'e resmi evrensel bağlanma yoluyla Komünist Parti yine Gramsci'nin hegemonya dediği şeyi kültür ve ideoloji alanında da gerçekleştirmektedir.

Stalinizm sırasında bütünün birliği ve tutarlılığı güvenlik polisinin iktidarı ve yoğun, düzenli terör uygulamalarıyla daha da artırılmıştı. Bu sosyalist "blok" -Gramsci'nin gözde kavramlarından biri daha- o kadar sıkı bir şekilde iç içe geçmiş ve monolitiktir ki Gramsci'nin İtalya'daki iç savaş bağlamında analiz ettiği burjuva "blokundan" nitel olarak farklıdır. Leninist sistemde, bırakın bağımsız toplumsal güçlerin gerçekleştireceği sistemin en sonunda ele geçirilmesine yol açacak devamlı bir "mevzi savaşı"na yer olmasını, herhangi bir ideolojik farklılığa ya da siyasi muhalefete bile tahammül edilmiyordu. Batı'daki totalitarizme ilişkin literatür, özellikle 1950'lerdeki altın çağında açıkça bu türden bir Sovyet-tipi komünizm görüşünü benimsiyordu.

Stalin'in ölümünden sonra, Leninist-Stalinist sosyalizm modeli özellikle Sovyet blokunun Rus-olmayan bölümünde, inanılırlığını büyük oranda kaybetti; bunun neden olduğu sorulmaya değerdir. Revizyonizmin doğuşu bir yığın etmenin -Sovyet egemenliğine duyulan milli husumet, Batı'nın kültürel etkileri, sosyal demokrat gelenekler, entelijansiyanın tarihsel rolü vb. -göreli olarak kısa süren Stalinist dönemden sağ salim çıktıklarının bir işaretiydi. Revizyonizmin kendisi 1968'de Sovyetler Birliği tarafından başarılı bir şekilde bastırılmış olsa bile siyasal gerçekliği önemli ölçüde etkileyebildi.

Polonya'da diğerlerini pekiştiren ilave etmenler de vardı. Küçük ölçekli köylü toprak-mülkiyeti Stalinizm döneminde de varlığını büyük ölçüde sürdürdü. Roma'ya bağlı Katolik Kilisesi 1956'dan sonra içsel özerkliğini bütünüyle geri aldı ve toplumsal, kültürel ve dinsel konularda bağımsız bir birim gibi hareket etti; hatta bazı konu-

larda siyasal bir muhalefet gerçekleştirdi. 1970'ten sonra Polonyalı işçiler hayat standartlarındaki kasıtlı düşürmelere karşı grev pratikleri oluşturdular. Polonya Komünist Partisi, 1960'larda durgun hayat standartları, (Stalinist dönemde iyice açığa çıkan) toplumsal hareketliliğin azalması, eşitsizlik ve ayrıcalıkların artması, iktidar seçkinlerinin sefihleşmesi nedeniyle kitleler üzerindeki gücünü kaybetmeye başlamıştı. Sosyalizmin ilerleme konusunda toplumsal konum ve fırsatları eşitleştirdiği (belki de Parti ideolojisinin halk tarafından yürekten desteklenen tek bölümü buydu) yolundaki yaygın inanç sonunda "reel sosyalizmin" kurumsal sistemine karşı hale dönüştü.

Hem yeni hem de geleneksel öğeleri içeren, Marksist olmayan türden bir sosyalist ideoloji ya da popüler siyasal kültür, 1970'lerde başat hale gelmişti. Var olduğu biçimiyle sisteme daha çok özgürlük, katılım ve hoşgörünün katılmasının zorunlu olduğu şeklinde güçlü bir kanaat vardı. Bu kanaat 1970'lerin sonunda Varşova'da "Deneyim ve Gelecek" (DİP) tartışma grubunun yayınladığı ilk iki rapor tarafından çarpıcı bir şekilde ortaya kondu.[12] Bu sadece entelektüel bir tavır olmayıp Polonya toplumunun bütün kesimlerinde, özellikle Stalinist dönem sonrasında büyümüş genç kuşak arasında yaygın bir tavırdı. Bu Varşova Üniversitesi profesörlerinden Stefan Nowak ve çalışma arkadaşları tarafından gerçekleştirilen, tavırlarla ilgili çalışmalarda[13] ziyadesiyle gösterilmiştir. (Buna başka sosyologların çalışmaları da eklenebilir: Araştırmaların bazıları Komünist Parti'nin isteğiyle yapılmasına karşın ancak Dayanışma dönemi sırasında halka açıklandılar.) 1970'li yılların sonlarındaki "demokratik muhalefetin" etkinlikleri ve programları, değişen toplumsal bilinç ve komünizmden duyulan açık hayal kırıklığıyla birlikte düşünüldüklerinde ütopyacı görüntülerini kısmen kaybetmiş gibiydiler.

1980'lerin eşiğinde Polonya'da Komünist Parti'nin siyasal ve ekonomik "tahakküm"ünün hâlâ dokunulmamış bir halde olduğu, ancak "hegemonyasının" ciddi bir şekilde kırılmış olduğunu söylenebilir. Görebildiğim kadarıyla kayda değer bir özellik kazanan Polonya olgusunun -sahici bir kamuoyunun doğuşu, resmi politikalara ve yapılara karşı seçeneklerin bağımsızca tartışılması, kendisini destekleyecek tam anlamıyla olgunlaşmış, kurumsal bir sivil toplum olmadığı halde mevcut siyasal gerçekliğe keskin bir karşıtlık içinde algılanan değer-

12. Batı'da **Poland: The State of the Republic**, Londra 1981 adıyla yayınlandı.

13. Bkz, Stefan Nowak'ın esas sonuçlara ilişkin analizi, "Values and Attitudes of the Polish People", **Scientific American**, Haziran 1977

lerin billurlaşması- Gramscici bir açıklaması yoktur.

Gerçekte Polonya olgusu, radikal soldaki entelektüel takipçilerinden bazılarının da kabul ettiği üzere, Gramscici şemanın bir zayıflığını ortaya çıkarmaktadır: Altyapısal etmenlerin üstyapısal etmenlerle olan ilişkisinin belirsizliği. Gramsci'nin sivil toplumu belirsiz bir şekilde ayrılmış iki öğeyi içermektedir: Hegelci "korporasyon" (dar anlamda sivil toplum) kavramına karşılık gelen bağımsız toplumsal örgütlenmeler ve hükümet dışı kurumlar alanı ve bir dereceye kadar toplumsal özerkliğin varlığıyla mümkün kılınan devletin dışında ve devlete karşıtlık içinde olan, Tocqueville'in deyimiyle "siyasal toplum"[14] alanı. Dar anlamda "sivil toplum" bencil, özel, çoğunlukla maddi çıkarlarla ilgiliyken, "siyasal toplum" sınıf-bağımlı devlet sisteminin kamusal gündeminden uzak tutulan her türden genel sorun üzerindeki eleştirel bir ilgiyi yansıtmaktadır. Devlet ve ekonomik tahakküm sistemine aykırı fikir ve değerler işte burada kuluçkaya yatıp gelişir ve giderek, eski "bloka" meydan okuyan yeni bir "tarihsel blok" (*blocco stroco*) oluşturur.

Yeni-Gramscici bakış açısından 1970'li yıllar sonundaki Polonya hakkında şaşırtıcı olan şey, geçmiş yirmi beş yıl içinde bağımsız, güçlü bir birim haline gelmiş olan Katolik Kilisesi istisna olmak kaydıyla herhangi bir kurumsal destekçisi olmayan bir "siyasal toplum"un doğmasıdır. Dilekçeleri örgütleyen, *samizdat* bültenler, dergiler ve kitaplar basan, akademik seminerler veren ve dönem dönem

14. Hegelci ve Marksçı geleneğin dışında, bu konudaki kavramsal analize sistematik olmamakla birlikte önemli bir katkıda bulunan yegâne düşünür Alexis de Tocqueville'dir. Tocqueville **Democracy in America**'da baştan başa bir kavramlar **üçlemesi** kullanmaktadır: Devlet, siyasal toplum ve sivil toplum. "Devlet" Tocqueville'in terminolojisinde on dokuzuncu yüzyıl Fransası'nın mutlakiyetçi monarşiden miras aldığı (Marx da **The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte**'da aynı noktaya değinmektedir) merkezileşmiş, bürokratik bir aygıttır. "Siyasal toplum" yurttaşların siyasete ya da kamusal olaylara katılma alanıdır -Kıta Avrupası'nda gelişmemiş bulunan, ancak Amerika'da yayılan, yerel özyönetim, partiler, gazeteler ve kamuoyu alanı. Ne Hegel ne de Marx siyasal toplumu toplumsal hayatın ayrı bir boyutu olarak açıkça ortaya koyamamışlardır. "Sivil toplum" tıpkı Hegel ve Marx için olduğu gibi Tocqueville için de yurttaşların özel, çoğunlukla da özçıkarlara dayalı ekonomik etkinlerinin alanıdır. Tocqueville'e göre, çağdaşı Amerikalılar sivil ve siyasal toplum arasında özgün bir denge sağlamışlarken Fransa'da, devletle sivil toplumun gittikçe birbirine yakınlaşıp Avrupa'da daha emekleme döneminde olan siyasal demokrasinin gerektirdiği halktan kaynaklanan etkinlikleri ("cumhuriyetçi değerleri") boğması yönünde bir tehlike vardı. Bu konuları Harvard'da 1982-83 sömestrinde tartışırken, Tocqueville'in "üçlü modelini" görmeme yardımcı olan Jeffrey Weintraub'a teşekkür ederim.

işçilerle tartışmalar gerçekleştiren, "cumhuriyet devleti" üzerine raporlar üreten ülkenin sosyo-ekonomik bunalımına ilişkin bütün bu eleştirel analizleri gerçekleştiren entelektüel grupların başarısı, varlığını, sahiden özerk toplumsal örgütlerden oluşan bir altyapıya değil, parti denetiminin gevşekliğine, gizli polisin göreli hoşgörüsüne ve bir dereceye kadar yargının bağımsızlığına borçludur. Devlet yapısındaki boşluklardan yararlanmışlardı.[15] Dolayısıyla "sivil toplumun yeniden doğuşu"ndan söz etmek, sivil toplum kavramını, Dayanışma ortaya çıkmadan önce Polonya toplumuna uygulamak bana göre son derece yanıltıcı bir şey, bir mistifikasyon ve hatta hüsnükuruntu gibi geliyor.

Klasik Hegelci, -aynı zamanda Gramscici de sayılabilecek- anlamda sivil toplum kavramının ima ettiği gerçeklik -bağımsız toplumsal örgütlenme, etkinlik ve devlet üzerinde baskı kurma alanı- 1970'lerde Polonya'da hiçbir zaman var olmamıştı. Polonya'daki "demokratik muhalefet" teorisyenleri daha çok Polonya toplumunda yeni bir bilinci seferber ederek ve komünist siyasal ve ekonomik egemenlik aygıtının tuhaf zayıflığından ve Marksist-Leninist ideolojinin entelektüel hayattan göreli "kaybolmasından" yararlanarak bu alanın bir biçimde ve bir zaman yaratılması zorunluluğa işaret ettiler. Bağımsız kurumsal temel olmadığı göz önüne alındığında, Polonya'daki "demokratik muhalefetin" ya da kopuş hareketinin yayılışının 1970'lerin sonunda komünist devlet yapısının dışında bağımsız bir kamusal etkinlik alanının, bir *siyasal toplum*un doğuşunu temsil ettiğini söylemek daha doğru olacaktır. Palazlanmakta olan bu siyasal toplum kendisini kurumsallaştırmaya ve makul bir güç konumuna ulaşıp Komünist Parti-devletinin karşısına çıkarak onu özlü reformlar yö-

15. İlginçtir, ilk 'DiP' raporu partili ve partili olmayan entelektüelleri içeren, resmi onay almış bir grup tarafından üretilmişti. Sadece parti otoriteleri bu raporu basmayı reddettiklerinde, özel dolaşıma sokulmuş ve giderek bütünüyle resmi olmayan, başka inceleme ve yayınlara yol açmıştır. KOR'da müseccem hale gelinceye değin küçük entelektüel gruplar ve kampanyalardan doğan "demokratik muhalefetin" evrimi hakkında bkz. J.J. Lipski, **KOR: A History of the Workers' Defense Committee in Poland, 1976-1981,** Berkeley, CA, 1984. Lipski kendisinin ve diğer "anayasa anketi" üzenleyicilerinin, parti otoriteleri olayı bastırmak şöyle dursun, gerçekten 1976'daki yeni anayasa metnine ilişkin kamuoyu taleplerine önemli tavizler verdiğinde ne kadar şaşırdıklarını kaydetmektedir.

16. "Demokratik merkeziyetçiliğin" var olan kurumlarının imkânlarının kullanılması ve bunların sözgelimi "özgür sendika inisiyatif komiteleri" gibi bütünüyle bağımsız örgütlerle desteklenmesi stratejisinin evrimi, KOR ve ardılı KSS'nin yayınlarına, özellikle bir **samizdat** olan **Robotnik**'in (İşçi) basılmasına kadar götürülebilir. Yayımlanan belgeler için bkz. Peter Raina, **Independent Social Movements in Poland,** Londra 1981.

nünde bastırmaya muktedir bir sivil toplum olmanın yollarını keşfetmeye çalışmaktaydı.[16]

Eylül 1980'de Dayanışma Sendikası'nın birdenbire ve bütünüyle beklenmedik yükselişi, şaşırtıcı popülaritesi ve hızlı büyüyüşüyle Gramscici analiz çerçevesi daha anlamlı olmaya başladı. Şimdi artık güçlü, örgütlü ve bağımsız, kendini yönetebilen dirençli bir işçi hareketi vardı. Amaçları ve etkinlikleri parti liderlerinin değil, üyelerinin çıkar ve isteklerini yansıtıyordu. Dayanışma ad olarak bir sendikaydı, ama aslında başlangıçtan beri siyasal bir hareketti. Kendisini, cumhuriyeti komünist politika ve kurumlardan, otuz yıldan, özellikle son on yıldan beri bunların kötü işleyişlerinden kurtarmak ya da bunların etkisini gidermek amacında bir hareket olarak algıladı. Hükümet komisyonuyla Gdansk'ta görüşen işçi temsilcilerinden birisi bu düşünceyi çok açık olarak şöyle ifade etmişti:

> Toplumsal ve ekonomik alanlarda otoritelerin kararları üzerinde bir denetimin olması esastır. İşletme ve planlama reformları yapılması şarttır. ...Biz bu özgür, bağımsız sendikaları milletimizi kurtarmak için istiyoruz, bu bizim asli görevimizdir. Hepimiz Polonyalıyız.[17]

Görüşmeler sırasında grevcilerin sözcüleri acil dikkat ve çözüm isteyen bir yığın soruna işaret ettiler. Gdansk Fabrikaları Grev Komitesi'nin yirmi bir maddelik taleplerini içeren görüşmelerin protokolü, sadece işçilerin kısmi çıkarlarını değil, aynı zamanda bir bütün olarak Polonya toplumunun taleplerini de yansıtmaktaydı. Devlet radyosunu kitlelerin kullanması, sansür denetiminin yumuşatılması, siyasal mahkûmların serbest bırakılması, muhalefetin hoşgörülmesi, Dayanışma hareketini yaratanların geniş çaplı, esas olarak kamusal istemlerinin örnekleridir. Bu kamusal amaçlardan uzaklaşmak bir yana, zaman geçtikçe Dayanışma bu amaçları çoğaltarak geliştirdi. Ekim 1981'de Milli Kongre'de kabul edilen programdaki mukaddeme Dayanışma'nın kamusal ya da siyasal karakterini yeterince açık kılmaktaydı:

> Sendikamız halkın ihtiyaçlarından, acılarından, hayal kırıklıklarından, umut ve arzularından doğmuştur: Polonya toplumunun siyasal ayrımcılığa, iktisadi sömürüye ve insan ve yurttaşlık haklarının ihlali-

17. Gdansk görüşmeleri ve ortaya çıkan sorunların tam bir değerlendirilişi için bkz, A. Kemp-Welch, çev. ve der., **The Birth of Solidarity: The Gdansk Negotiations, 1980**, Londra 1983.

ne karşı ayaklanmasının ürünüdür... Mevcut iktidar biçimine karşı bir protestodur. Örgütümüz bir sendikanın ve geniş bir toplumsal hareketin özelliklerini birleştirmektedir. Gücümüzü veren ve rolümüzün önemini belirleyen şey budur. Güçlü bir sendikal örgütün varlığı sayesinde, Polonya toplumu artık parçalanmış, örgütsüz ve kaybolmuş sayılamaz, gücü ve ümidi yeniden keşfetmiştir. Şimdi gerçek bir milli uyanış imkânı söz konusudur. Polonya'daki işçi çoğunluğunu temsil eden sendikamız bu uyanışın itici gücü olmayı istemektedir ve olacaktır da.[18]

Dayanışma şoku Polonya Komünist Partisi'ni işçi sınıfının desteğini geri kazanmanın ve bir bütün olarak toplumdan belli bir kabul görmenin yollarını aramaya zorladı. Çeşitli iç ve dış engellerle savaşan parti, kendi politikasını yenilemenin, yani "sosyalist yenilenme" olarak adlandırılan politikanın peşindeydi. Haziran 1981'deki Dokuzuncu Parti Kongresi kapsayıcı bir toplumsal, siyasal ve ekonomik reform programını kabul ederken, hükümet bir dizi önemli reform tedbiri almaktaydı. Ancak Dayanışma'nın taleplerinin radikalizmi, Parti'nin değişme yönündeki sahici popüler talepleri karşılayan bir güçten çok statükoyu (köklü hükümet ve ekonomik egemenlik sistemini) savunan muhafazakâr bir güç olarak görünmesini sağladı.

Dayanışma'nın doğuşunun Polonya toplumunda neden olduğu kutuplaşmanın kapsamını abartmak mümkündür. Çatışan iki taraf arasında hiç olmazsa geçici bir anlaşmaya varmak için yardım ve aracılık etmeye çalışan önemli gruplar, örgütler ve kurumlar vardı. Katolik Kilisesi, Dayanışma'nın koşulsuz bir destekçisi değil, esas olarak bu türden bir "üçüncü güçtü". Buna rağmen Dayanışma'nın etrafında artık örgütsel bir temeli bulunan ve bu yüzden de güçlü bir anlamda sivil toplumu oluşturan Polonya toplumundaki devlet-karşıtı ve parti-karşıtı öğelerden oluşan yeni bir "tarihsel blokun" billurlaştığı doğrudur. Bu sivil örgütler yeni ve biraz da gevşek olmasına rağmen, toplumda geniş bir temele sahiptiler. Sanayi işçilerinin, çiftçilerin, hümanist entelijansiyanın ve öğrencilerin birçoğu Dayanışma'yı ya da müttefiki örgütlerden birini desteklediler. Büro çalışanları ve teknik entelijansiya arasındaki destek önemsiz olmamakla birlikte, daha az yaygındı.

Dayanışma'nın kendisini *milli* bir hareket olarak görmesi ve bütünüyle doğru olmasa bile, ayrıcalıklı bürokrasinin temsilcisi diye dü-

18. Bu metin şu kitapta yer almaktadır, P. Raina, **Poland 1981: Towards Social Renewal**, Londra 1985, s. 326. vd.

şündüğü Parti-devlet "blokunu" bir kenara atması şaşırtıcı değildir. Aralık 1981'de Dayanışma'yı bastırmak üzere ordunun kullanılması açık pratik bir yararı olmasının yanında, Dayanışma'nın yaygın milli meşruiyet iddiasının zayıflatılması şeklinde ilave bir avantaja da sahipti. Polonya'da ordu sadece yönetici bürokrat seçkinlerin baskıcı kolu olarak değil, (ama polis aygıtı böyle algılanıyordu) geleneksel olarak milli bir kurum olarak algılanmaktaydı ve büyük saygı duyulmaktaydı. 1981'de Dayanışma'nın fikirlerinin Polonya toplumu üzerinde bir "hegemonya" sağladığını, ancak devletin ekonomi -ve hatta polis ve ordu- üzerindeki "tahakkümü"ne dokunulmadığını söylemek Gramscici kavramları fazlaca zorlamak olmayacaktır.

Komünist Parti "bloku" ve Dayanışma "bloku" arasındaki, Arato'nun "sivil topluma karşı devlet" ibaresiyle iyi ifade edilebilecek karşıtlık Gramsci'nin açıkladığı türden bir iktidar mücadelesine evrildi. Ancak Gramsci'nin sivil toplumda gelişen radikal toplumsal güçler tarafından devlet-ekonomi egemenlik sistemine yöneltilecek ani bir saldırı ihtimalini dışarıda bıraktığı hatırlanacaktır. Bunun yerine Gramsci, kritik mevzileri zaptetmeyi ve geçici olarak kaybetmeyi de içeren, ancak uzun dönemde iktidar dengesinin devletten sivil topluma kaymasına yol açacak, mücadelenin cephenin bir kesiminden diğerine kaydığı, yavaş bir "mevzi savaşı"nı öne çıkarmaktadır. Polonya'nın durumuna ait bu yeni-Gramscici analiz, beklenmedik olsa bile ilginç sonuçlar verebilir.

Özgün Gramscici yorumlayıcı şema iki esas boyuta sahiptir ve bu boyutlar birbirlerinden ayırt edilmelidirler. İlkin bu şema kavramsal olarak toplumsal ve ekonomik güçlerle, onların örgütsel (yapısal) ve ideolojik (üstyapısal) görünümleri arasındaki mevcut ve oluşmakta olan ampirik ilişkileri analiz etmenin bir yoludur. İkincisi sivil toplumdaki "ilerici" güçler için siyasal bir strateji veya eylem programı (bir "yeni tarihsel blok") formüle etmeyi amaçlayan "pragmatik" bir analizdir. Norberto Bobbio bu iki boyutu sırasıyla "sivil toplum kavramının pratik-siyasal ve tarihyazımsal kullanılışı" olarak adlandırmaktadır.[19] Dayanışma Hareketi'nin Komünist Parti-devleti üzerindeki etkisini "tarihyazımsal olarak" incelemekten çok, "pratik-siyasal" ya da pragmatik boyutun bazı yanlarını ele alalım. Global devlet-toplum çatışması bağlamında, Dayanışma'nın eylemlerini ne türden bir strateji yönlendiriyordu? Ne ölçüde net bir stratejiye sahipti? Bu strateji, tabii eğer değiştiyse, ne biçimlerde değişti ve değişmesinin nedenleri nelerdir?

19. "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı".

Ancak şöyle bir itiraz ortaya konulabilir. Dayanışma sadece pragmatik özgül hedeflere ya da yaşadığı ve çalıştığı kurumsal çevreyi dönüştürmek şeklindeki geniş hedefe ulaşmak üzere örgütlenmiş pragmatik, sosyo-politik bir hareket değildi. Ahlaki bir sefer boyutu da vardı. Üyeleri ve liderleri zaman zaman öncelikle kötülüğe karşı iyinin mücadelesi gibi ahlaki ya da dinsel kategorilerle düşünüyorlardı. Komünizmdeki "içkin kötülük"ten söz eden felsefi teoriler, Polonyalı entelektüeller arasında uzun zamandır oldukça yaygınken, kitleler komünizmi ülkenin milli, çoğulcu ve Katolik geleneklerine tecavüz ettiği için kötü olarak ele almaya eğilimliyken, avantaj ve dezavantajların tartıldığı hesaplı siyasal eylemler, belli bir hedefe ulaşmak için gerekli araçların rasyonel bir biçimde seçilmesi ve gerçeklikle uzlaşma zorunluluğu Dayanışma'nın bu anlayışıyla uyuşmaz. Temel ilkeler üzerindeki ısrar ve bir "ya hep ya hiç" tavrı "ahlakçılığın" doğasında vardır. Ahlaki zaferler siyasal yenilgilerle uzlaştırılabilir -hatta bazı zamanlar bu tür yenilgileri öngerektirir. Bu çeşit fikirlerin Dayanışma'nın güçlü zamanlarında sahiplenildiği ve Dayanışma'nın resmen yasaklanışı ve sıkıyönetim felaketi için bir tür psikolojik telafi olarak hizmet ederek bugün Polonya'da hâlâ yaygın olduğu yadsınamaz.

Dayanışma'nın eylemlerine pragmatik bakma biçimine diğer bir itiraz sendikanın önceki eylemci ve destekçileri arasında bugün yine yaygın olan ve "kaderci" denilebilecek bir bakış açısından gelmektedir. Bu görüşe göre, Dayanışma'nın 1980-81'de rasyonel bir strateji izlemesi mümkün değildi, çünkü anlamlı olarak denetlenemeyen ve yönlendirilemeyen tutarsız, iptidai bir kitle hareketi, bir tür toplumsal çığ ve siyasal heyelandı. Belki zaman geçtikçe liderlerinin otoritesine itaat etmeye hazır, kesin zafer için beklemeye ve fedakârlıklar yapmaya gönüllü, evrimci ve tedrici bir yol izleyen, birleşmiş ve disipline edilmiş bir hareket olacaktı. Ancak Dayanışma on beş aylık yaşamında böylesi bir karakter kazanmadı. Gerçekte 1981'in sonuna doğru bunun tam tersi oldu; güçlü parti-devlet kurumlarının katılığına çarpan eylemcilerin bozguna uğraması ve halkın içine girdiği korkunç ekonomik şartlardan kaynaklanan acı umutsuzluk atmosferi ile bu her zamankinden de çok arttı. Hükümetle girişilen mücadelenin nihai aşamaları sırasında, Walesa korktuğu ancak engelleyemediği biçimde Parti-devletle karşı karşıya gelinmesine yönelik bir radikalizm dalgasına kapıldı. "Ahlakçılık" gibi, "kadercilik" de Polonya olaylarında önemli bir rol oynadı. Ancak bunların ikisi de genel durumu tam olarak belirlemiş sayılamaz. Strateji ile ilgili sorular bu nedenle bütünüyle meşrudur.

Gdansk'tan önce "demokratik muhalefet" içindeki egemen teorik anlayışa "yeni evrimcilik" adının verildiğini hatırlayalım. Kavram, (1) mevcut kurumları dönüştürerek, hayati çıkarları savunmaya ve Parti-devletin egemenliğine karşı koymaya muktedir yeni ve bağımsız toplumsal kurumlar yaratmaya ve (2) kamuoyunun mevcut politikaları eleştirip alternatifler formüle edebileceği ve Parti-devletin resmi siyasal gündemden çok uzun süredir dışladığı çeşitli sistem sorunlarını ele alabileceği alanı genişletmeye yönelik uzun vadeli bir strateji için kullanılıyordu. Gdansk'taki grevcilerin zaferi temelde bu iki hedefe de ulaştı, ancak Dayanışma'nın liderleri ve danışmanlarının pek azı (çoğunlukla "demokratik muhalefetin" önde gelen üyeleri), hareketin en önemli görevinin var olan sistem içerisinde güçlenmek ve Ağustos 1980 anlaşmalarında elde edilen önemli kazançlardan yararlanmak olduğuna inanmaktaydılar. Sistem içinde takviyeye, esas olarak, Mayıs 1981'de kanserden ölen yaşlı ve hasta Kardinal Wyszinski tarafından belirlenen Kilise hiyerarşisi inanmaktaydı.

Wyszinski, Dayanışma'nın bir süre bekleyip, durumu değerlendirmesini, örgütlenmesini pekiştirmesini, geniş bir eylemci ve görevli kadrosunu eğitmesini, dikkatini halkın çeşitli ekonomik ve toplumsal konulardaki sıkıntılarına yöneltmesini ve diğer toplumsal gruplara, özellikle Katolik Kilisesi'nin her zaman yakın ilişkiler kurduğu köylü ve çiftçilere kendi çıkarlarını korumak üzere bağımsız sendikalar kurmaları için yardım etmesini istemekteydi. Başka bir deyişle, Wyszinski, sivil toplum sorunları üzerinde yoğunlaşmayı ve siyasal toplum alanına yavaş yavaş girmeyi tercih etmekteydi. İlkesi "her şeyin hemen elde edilemeyeceğiydi." Dayanışma'yı alenen tipik çocuksu karakterlere sahip olmakla suçluyordu -düşüncesizlik, sabırsızlık, aşırı iyimserlik, coşkunluk vb.[20] Walesa ve onun Katolik danışmanlarıyla, Dayanışma karargâhlarındaki sürekli temsilcileri aracılığıyla yaptığı sayısız toplantılarda ve Dayanışma delegeleriyle yapılan halka açık toplantılar sırasında aynı mesajı vurgulamaktaydı: Bağımsız bir sendika gibi hareket edin, bu güç görevi yerine getirdikten sonra, etkinliklerinizi giderek daha geniş, daha siyasal sorunlara yöneltin. Dayanışma'nın muzaffer Milli Delegasyonu tescil konusunda büyük bir siyasal zafer kaydettikten sonra Kardinal'i takdisini almak üzere Kasım 1980'de çağırdığında, Wyszinski işçilere aynı tavsiyede bulunuyordu:

---

20. Stefan Kardynal Wyszinski, **Kosciot w stuzbie Narodu** (Kilise Milletin Hizmetinde-konuşmalar, Ağustos 1980 - Mayıs 1981), Roma 1981, s. 252 vd.

Her şeyden önce kendinizi iyi örgütlemelisiniz... İyi örgütlenmek için kendinizi eğitmelisiniz... Sendika üyelerinin iş hukuku ve yasaları çerçevesinde eğitilmesi, bana her Dayanışma biriminin temel, öncelikli görevi gibi gelmektedir. Dikkat edilmesi gereken en önemli alanlardan birisi çalışma şartlarıdır. Bu şartlar konusunda daha yapılması gereken çok şey var. Siyasal nitelikli çeşitli eğilimlere sahip olsanız da sizin ilk amacınız, mesleki ve toplumsal hedeflerin gerçekleştirilmesidir: Çalışma ortamının korunması, hijyen şartları ve çalışma güvenliği, iş hukuku ilkelerine riayet edilmesi ve toplumsal yasama -bunlar sizin en önemli görevlerinizdir.[21]

Dayanışma'nın danışmanlarından bazıları Kardinal'in fikirlerini izleyip, sendikanın etkinliklerinin depolitize edilmesini savundular. Ancak yeni sendikanın bütün liderleri ve militanları bu türden tavsiyeleri dinlemeye hazır değillerdi; zaten olsalar bile 1981'in yoğun siyasal atmosferinde, bunları uygulamaya koyamazlardı. Komünist Parti'nin, kuruluşunun ilk yılında Dayanışma'yla yaptığı görüşmelerde sözlerinden dönme konusunda sergilediği düzenlilik, hareketin Kilise'nin tavsiye ettiğinden çok daha özsel bir etkinlik alanı açabileceğini ima ediyordu.

Polonya halkının mutsuz ve çalkantılı tarihi boyunca geleneksel olarak ülkenin kaderinin bekçisi gibi hareket eden Katolik Kilisesi böylece 1980'ler başındaki duruma bir istikrar öğesi sokmayı denemekteydi. Kilise'nin rolünü bir yeni-Gramscici analiz bağlamına sokmak zor olmasına rağmen, bu durum Gramsci'nin "mevzi savaşı" kavramıyla uygunluk içindeydi. Zaman zaman ileri sürülmüş olduğu gibi, Kilise'nin muhafazakâr geçmişinin ve hiyerarşisinin onu bir biçimde eşit derecede muhafazakâr ve otoriter Parti-devlet "blokuyla" işbirliğine ittiğini söylemek saçmadır. Kilise kendi kurumsal çıkarlarını komünizme karşı çok iyi bir şekilde savunabileceğini göstermiştir. Bir kurum olarak komünist devletin zayıflamasından korkması için bir neden yoktur. Dayanışma'nın egemenliği altındaki bir Polonya'da, komünizmde olduğundan daha da fazla gelişebilecektir. Ancak Wyszinski Dayanışma'nın zaferinin ya da böylesi bir zafer görüntüsünün, Kilise için bir geri dönüş olduğu kadar bir Sovyet ordu müdahalesine ve milli bir trajediye yol açacağı hissine kapılmıştır.

Kasım1980'de sendikanın yasallaşmasından sonra liderleri ve militanları giderek Wyszinski'nin kendilerine görmemezlikten gelmeyi tavsiye ettiği siyasal hedefler üzerinde yoğunlaşmaktaydılar: Parti

21. Ibid., s. 107, 109.

patronlarının ayrıcalıklarının kaldırılması, polisin keyfi davranışlarının önüne geçilmesi, sansürün yumuşatılması, kitle iletişim araçlarının kullanılabilmesi ve sendikanın her konudaki görüşünün ülkenin dikkatine sunulabilmesi. Başka bir deyişle, hâkim kaygıları sivil toplumun takviyesinden çok, siyasal toplumun genişletilmesiydi. Haziran 1982'deki Parti Kongresi'ne gelinceye kadar, Dayanışma'nın tavrı hâlâ göreli olarak sınırlıydı. Sendika, Parti'nin kendisini ve kurulu siyasal sistemi ne oranda düzeltebileceğinden emin değildi. Dayanışma mensupları, Parti'deki reformistlerle herhangi bir koalisyona gidilmesi düşüncesini reddetmelerine rağmen, onların ne kadar başarılı olabileceğini beklemeye ve görmeye de hazırdılar. Bununla birlikte Parti'nin yeni programında formüle edilip, kutsallaştırılan "sosyalist yenilenme" ve "sosyalist demokrasi" kavramları, Dayanışma'nın görüşmeler için bir temel olarak ele almaya hazırlandığı asgari zeminin çok gerisinde kalmaktaydı. İktidarın eski hegemonik aygıtının, Dayanışma ve onun müttefikleri tarafından kurulan alternatif siyasal toplum aracılığıyla ifade edilen halkın isteklerini karşılamaya hazır olmadığı da açığa çıkmıştı.

Kendisini Parti-devlet "blokuyla" çevrilmiş bulan Dayanışma hareketi en sonunda Ekim 1981'deki Dayanışma Kongresi'nin programında belirtilen "özyönetimli cumhuriyet" düşüncesini benimsedi. Bu düşünce Temmuz 1981'de Dayanışma içerisinde ortaya çıkan özyönetim hareketinin hedeflerinin genişletilmesiydi. Hareket, fabrikaların denetimini, kendilerini *nomenklatura* sistemiyle tahakküm altına alan devlet ve Parti'den alıp Dayanışma üyeleri ya da sempatizanları tarafından belirlenecek olan demokratik olarak seçilmiş işçi konseylerine devretmekten yanaydı. Dayanışma'nın programına göre, "toplumsal" mülkiyet ve denetimi, devlet mekanizmasının diğer parçalarına da uygulanmalıydı. Özyönetim hareketi eğitime, kültüre ve kitle iletişim araçlarına sokulmalıydı. Bu alanlardaki devletin tortusal yasal ve mali güçleri de demokratik olarak seçilmiş "milli" ya da "toplumsal" konseyler tarafından denetlenmeliydi. Yine ekonomi alanında da hükümet tekliflerini tartışmak ve onaylamak ve temellendirildikleri zemini değerlendirmek üzere bu türden milli bir konsey olacaktı.

"Özyönetimli cumhuriyet" teorisi, pratikte son derece ütopik olmakla birlikte kuramsal alanda Gramscici "mevzi savaşı" stratejisine oldukça özgün bir katkıydı. Gramsci, sivil toplumda zemin kazanmış toplumsal ve siyasal güçlerle devletin tedrici ve bölük pörçük bir şekilde ele geçirilmesini düşünmemişti. Egemen bir sınıfın iktidarı

iradi olarak terk etmeyeceğine inanmayacak kadar Marksistti. Tahakküm sistemini alaşağı etmek ve iktidarı işçi sınıfı ve müttefiklerine vermek için devrim kaçınılmazdı. Ancak devrim çabuk ve acısız olacaktı, çünkü işçi sınıfının sivil toplumdaki kazanımlarıyla burjuva devlet ve mülkiyet ilişkilerinin yapısı baltalanmış olacaktı. Dayanışma'nın önerdiği, gerçekte yeni özgürleşmiş, demokratik olarak örgütlenmiş toplumsal güçler belirleyici etkiye sahip olurlarken komünist devlete yüzeysel alanları bırakarak sivil toplumun eski hegemonik devlet yapısının çeşitli parçalarını görüşmelerle ele geçirmesiydi. Eski devlet yapısının geri kalan kısmı -ordu, polis ve mahkemeler- şimdilik şemaya dahil edilmeyecekti, tıpkı dış siyasetle ilgilenen bakanlıklar gibi. Bu kesinlikle heyecan verici bir teorik imkândı; ancak gerçekleştirilme şansı neydi?

Dayanışma'nın teorisyenleri ve Kongre delegeleri, toplumsal özyönetim şemalarının Parti-devlet "blokunun " iktidarını önemli oranda sınırlamakla birlikte, Kremlin'i memnun edecek ve Polonyalı yönetici seçkinlerin de itibarlarını kaybetmeden sahip oldukları geleneksel iktidarın büyük kısmından vazgeçmelerini sağlayacak kadar "Parti'nin öncü iktidarı" anlayışını koruyacağını düşünür gibiydiler. Bunu Polonya'nın jeopolitik gerçekleri ve Sovyetler Birliği'nin güvenlik çıkarlarının farkında olan, ancak Polonya'nın artık eski biçimde yönetilemeyeceği şeklindeki onlara aşikâr gelen bir olguyu da kabul eden "tarihsel bir uzlaşma" gibi düşünmekteydiler. Ülkenin arkasında olduğu inancıyla Dayanışma, Parti'yi ya iktidarının çoğunu barışçı bir şekilde teslim etme ya da bir iç savaşa yol açıp Sovyet müdahalesi riski yaratma seçenekleriyle karşı karşıya bıraktı. Eğer görüşmelerde barışçıl bir teslimiyet sağlanamazsa, Dayanışma, anayasa teklifleri konusunda bir referandum düzenlemeyi, ardından da Komünist Parti'ye muhalefet eden yeni partilerle birlikte özgür parlamento seçimleri örgütlemeyi önermekteydi. Seçeneklerden biri veya ikisinin hükümet tarafından engellenmesi durumunda, Dayanışma genel grev silahını kullanma tehdidinde bulundu.

Mevcut devlet anayasası bağlamında görüşülecek bir çözüme bağlanmaları ve sadece son aşamada halka doğrudan başvurmaları, Dayanışma hareketinin esasta ne kadar devrimcilikten uzak olduğunu göstermekteydi. Bu şiddet kullanılarak iktidarın ele geçirilmesi konusunda hiçbir tedbirin alınmaması olgusuyla doğrulanmaktadır. Genel grev düşüncesinin Sorelci bir mitosu andıran bir havası vardı. Pratik siyasal bir taktik olmaktan çok, yönetici seçkinleri rahatsız edecek ahlaki bir tehditti. Dayanışma'nın aciliyet anında ya da kendisine yö-

nelik bir şiddet uygulandığında uygulanacak pratik bir alternatif planı da yoktu. Şiddetsizliğe böylesi bağlanılması muhtemelen Gramsci'nin çok az sempati duyacağı "liberal burjuva" bir fetişti. Özyönetimli cumhuriyet düşüncesinin ise, Polonya Politbürosu tarafından Parti'nin kendi "sosyalist yenilenme" programıyla bütünüyle bağdaşmaz bulunup kesinlikle reddedildiğini söylemek bile gereksiz. Aralık 1981'de hâlâ teorik imkânlardan fazla bir şey olmayan genel grev ya da referandum tehditleri, katı askeri tedbirlerle ve General Jaruzelski'nin sıkıyönetim ilanıyla karşılaştı.

Dayanışma sendika hareketinin yaratılması, kendisi de Komünist Parti egemenliği altında olan devletin egemenliği altındaki bir ekonominin çerçevesi içinde sahici bir sivil toplum geliştirilmesi yolundaki tarihsel olarak benzersiz sürece katkıda bulundu. Eğer ekonomik şartlar farklı - sözgelimi aç 1980'lerden çok, müreffeh 1970'lere yakın - olsaydı, sivil toplum ve devlet makul bir *modus vivendi* bulabilirlerdi. Özyönetim kurumları ve özerk toplumsal örgütler zorunlu bir şekilde radikal siyasal taleplerin temeli olmayabilirlerdi. Birey ve grup enerjileri daha ileri düzeyde, özünde özel ve maddi istemlere kanalize edilebilir, siyasal toplum da Komünist Parti egemenliğine bir meydan okuma haline dönüşmek durumunda kalmazdı.

Yoğun dış borçlanmaya dayalı büyüme politikasının başarısızlıklarının neden olduğu ekonomik bunalımın giderek kötüleşen şartları, ahlaki bozulma ve eşitsizlik gibi ek toplumsal sorunlarla birlikte, 1980-81'deki durumu sivil toplum sorunları olarak adlandırılabilecek sorunlar üzerinde yoğunlaşmanın son derece güç olduğu bir düzeyde politize etti. Buna rağmen eğer Kardinal Wyzsinski'nin evrimci stratejisinin Dayanışma içerisinde yaygın kabul görmesi ve hareketin kahramanca bir kendini-sınırlama becerisiyle kendisini büyük ölçüde bir sendika rolüyle tanımlayıp toplumsal ve ekonomik reformlar için baskı yapmayı başarması durumunda neler olabileceği konusunda spekülasyonlara gidilebilir. Katolik Kilisesi ve Eylül 1980'den sonra ortaya çıkan diğer özerk ve yarı-özerk ortak kuruluşların eşliğiyle Dayanışma 1981'den sonra da sivil toplumun kazanımlarını savunabilirdi. Şüphesiz zaman içinde 1980 Ağustosu'ndan bir gerileme söz konusu olacaktı, ancak bu süreç hayli uzun, 1956'daki geri çekilmeden çok daha uzun bir süreç olacaktı.

Komünist Parti'nin muazzam zayıflığı -üyelerinin üçte birisi Dayanışma'ya katılırken, geri kalanların belki de diğer bir üçte birinin tamamen pasif kalışı- herhangi bir acil siyasal saldırı ihtimalini dışarıda bırakmaktaydı. Toplumu kaçınılmaz katı ekonomik yokluğa kar-

şılık olarak siyasal reformlarla telafi etmek ihtiyacı ve eğer yeni krediler alınacak ve eski borçlar ertelenecekse, Batı'yı memnun etme zorunluluğu Leninizm'in dönüşüne engel olacak güçlü etmenler olarak hareket edebilirlerdi. Aynı sırada Komünist Parti liderleri ve devlet ve parti görevlileri yeni siyasal oyunun nasıl oynanacağını öğrenebilir ve devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkileri düzenleyecek kuralları pekâlâ bulabilirlerdi. Resmi parti denetimindeki siyasal toplumun var olan sınırları, kaçınılmaz olarak daha özgür bir kamuoyunu ve yeni bağımsız kuruluşları dikkate alma ihtiyacını yansıtarak büyük oranda genişleyebilirdi. 1981'de zaten kayda değer oranda enerjik ve atılgan olan Polonya Parlamentosu özellikle liberalize edilen bir seçim sisteminde bu çizgide çok daha ileri düzeyde gelişebilirdi. Yine parlamento Komünist Parti-denetimli devlet ile kısmen özerk toplum arasında giderek gerçek bir aracı olabilirdi.

1956 ile 1980 arasında komünist devletle birlikte var olma konusunda uzun ve değerli bir tecrübe edinmiş olan Katolik hiyerarşinin siyasal içgüdüleri, pratiğe kısa süreli Gdansk mucizesi, endüstriyel grevler ve muhalefet etkinliği deneyiminden daha iyi bir kılavuz olabilirdi. Teori içinse, Adam Michnik ve yandaşları KOR üyelerinin "yeni evrimcilik" anlayışında, anlayışın savunucuları ile Ağustos 1980'den sonra etkilemek istedikleri kişilerin "başarıyla sarhoş" olmaları ve 1970'lerin sonlarında son derece ikna edici bir şekilde savundukları evrimci yolu *de facto* olarak terk etmeleri sayılmazsa yanlış hiçbir şey yoktu.

Çeviren: Ahmet Çiğdem

XIV. ANTİ-POLİTİK POLİTİKA*

Václav Havel

Köyde geçirdiğim çocukluk günlerinden bir anımı hâlâ bütün canlılığıyla hatırlıyorum. Yakın köylerden birindeki okuluma tarlalar arasında uzanan atlı araba yolundan yürüyerek giderdim. Bu yolun ufkunda devasa bir fabrika bacası gökyüzüne doğru uzanırdı. Savaş sırasında alelacele yapılmış fabrikalardan birinin bacasıydı bu. Kustuğu kesif dumanı her görüşümde, bu işte bir terslik olduğunu ve insanların cennet gökyüzünü kirlettiğini içim sızlayarak hissederdim. O zamanlar ekoloji diye bir bilimin var mıydı, bilmiyorum; olsa bile kesinlikle hiç duymamıştım. Yine de "gökyüzünün kirlenmesi" fikri beni derinden etkiledi. Yaşamsal bir şeyleri mahvetmenin, doğanın düzenini keyfi olarak bozmanın insanların suçu olduğunu ve böyle

* Toulouse Üniversitesi 1984'te Havel'e fahri doktorluk unvanı vermişti; ancak Havel, pasaportu olmadığı için törene gidemedi, ama bu konuşmayı gönderdi. Metni E. Kohák ve R. Scruton İngilizceye çevirdi ve A.G. Brain redaksiyonunu yaptı.

bir suçun cezasız bırakılamayacağını düşünmüştüm. Duyduğum tepki büyük ölçüde estetik kaygılarımdan kaynaklanıyordu. O zamanlar bu zararlı atık maddelerin bir gün bütün insanların sağlığını tehdit ettiğini, ormanlarımızı yok edebileceğini ve bütün bir yaşama son verebileceğini bilmiyordum.

Bir ortaçağ insanı düşünün: Bir gün avlanırken karşısında yükselen kocaman bir fabrika bacası görüyor. Herhalde bunun bir şeytan işi olduğunu düşünerek önünde secde eder, kendisini ve bütün soyunu koruması için Tanrı'ya dua ederdi. Bu ortaçağ köylüsünün dünyasıyla bir çocuğun dünyasının ortak noktası nedir? Sanırım bu ortaklık tözsel bir şey. Her ikisinin de kökleri, kimi felsefecilerin "doğal dünya" veya "yaşam dünyası" (*Lebenswelt*)* dedikleri dünyaya, modern erişkinlerin çoğuna göre, çok daha güçlü bir biçimde tutunuyor. Kendi gözleriyle gördükleri dünyadan, yani sabahı ve akşamı, aşağısı (yer) ve yukarısı (gök) olan, güneşin her gün doğudan doğduğu ve bütün gökyüzünü katederek batıdan battığı, "evde" ve "yabancı bir yerde", iyi ve kötü, güzellik ve çirkinlik, uzak ve yakın, görev ve iş gibi kavramların henüz capcanlı ve belli bir anlamının olduğu bir dünyaya henüz yabancılaşmamışlardır. Onlar yabancısı olmadığımız şeylerle bu ufkun ötesinde bulunan ve bir gizemin parçası olduğu için önünde alçakgönüllülükle eğilmemiz gereken şeyler arasındaki ayrımı bilen bir dünyada yaşarlar hâlâ.

Bizim "ben"imiz esas olarak bu dünyaya şahadet eder ve kişisel olarak onu onaylar. Bu dünya yaşayarak kazanılmış deneyimlerin dünyasıdır; sevgimiz, nefretimiz, saygımız ve ilgilerimizle ve içinden kültürün doğduğu o düşünce öncesi anlamlılıkla, kişisel olarak ona bağlı olduğumuz için henüz kayıtsız kalamadığımız bir dünyadır. O çoğaltılamaz, devredilemez ve nakledilemez zevk ve acılarımızın âlemi ve bir biçimde sorumluluk duyduğumuz bir dünya, yani kişisel sorumlulukların dünyasıdır. Adalet, şeref, ihanet, dostluk, sadakatsizlik, mertlik ve empati gibi kategorilerin, bu dünyada yaşayan gerçek kişilerle ve gerçek hayatla ilişkili olarak tamamen elle tutulur bir içerikleri vardır. Bu dünyanın temelinde, biz henüz onlar hakkında ko-

* Editörün notu: **Lebenswelt** kavramını ilk kez Moravyalı felsefeci Edmund Husserl, **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie** adlı eserinde kullandı (bu eserin büyük kısmı 1936'da Belgrad'da yayımlandı). Bu kavram, yaşayan bütün varlıkların paylaştığı, fakat onların kavrama ya da tanımlama çabalarının kuşatamadığı bir ufku ifade eder; fakat yine de söz konusu varlıklar bu yaşam dünyasında yargılar verir, kararlara varır ve çeşitli başka eylemlere girerler.

nuşmadan, düşünmeden, araştırmaya girişmeden çok önceden beri orada bulunan değerler vardır. Bu dünya iç tutarlılığını "prespekülatif" varsayım gibi bir şeye borçludur. Bu varsayım, dünyanın varoluşunun ancak ve ancak sınırlarının ötesinde, yani kendisinin ötesinde ve üzerinde bulunan, anlayamadığımız ve kavrayamadığımız bir şeyin sayesinde mümkün olduğunu ve tam da bu nedenle dünyanın eksenine sapasağlam oturduğunu, bir düzen ve ölçü kazandığını ve bu şeyin onun bütün yasalarının, âdetlerinin, emirlerinin, yasaklarının ve normlarının gizli kaynağı olduğunu varsayar. Doğal dünya, tam da varoluşundan dolayı, içinde onu temellendiren, sınırlayan, canlandıran, yönlendiren ve onsuz düşünülemeyecek olan Mutlak varsayımını taşır. Bu Mutlak sessizce saygı göstermemiz gereken bir şeydir; onu reddetmeye, alaşağı etmeye ya da herhangi bir şeyle değiştirmeye kalkışmak, doğal dünyanın sınırları içinde *hybris* (aşırılık, kibir - y.h.n.) anlamına gelir, ki bu da insanlara, tıpkı Don Juan ve Faust'un ödediği kadar ağır bir bedele mal olur.

Ben, şahsen, dünyayı kirleten fabrika bacalarının, "ekolojik faktör"ü hesaplamayı ihmal etmiş olan teknolojinin esef verici bir kusuru olduğuna ve bu kusurun uygun filtrelerle kolayca telafi edilebileceğine hiç inanmıyorum. Bence bu manzara, doğal dünyanın sınırlarını ve normlarını aşarak, bunu "salt" bir bireyin yanılsamaları, önyargıları ve kaprisleriyle yaptığı öznel tercihlerinin ve özel duygularının yarattığı şahsi bir sorun haline getirmek için uğraşan bir dünyanın sembolüdür. Gizem ve Mutlak deneyimi de dahil olmak üzere, kişisel deneyimin bağlayıcı önemini reddeden, dünyanın ölçütü olarak, kişisel olarak yaşanmış Mutlak'ın yerine gizemden yoksun, öznelliğin kaprislerinden kurtulmuş, dolayısıyla da gayri şahsi ve insanlık dışı olan yepyeni bir kul icadı mutlağı geçiren bir devrin sembolüdür. Yeni mutlak, bilimsel dünya modelinin rasyonel olarak kavranması demek olan nesnellik mutlağıdır.

Modern bilim, evrensel olarak geçerli olan dünya imgesini biçimlendirirken, yalnızca bir önyargı hapishanesi olarak anlayabildiği doğal dünyanın sınırlarını parçalar ve bu yarıklardan nesnel doğruluğun ışığına kavuşmamızı umar. Ona göre doğal dünya, atalarımızdan bize kalan talihsiz bir miras ve onların çocukça toyluğunun yarattığı bir fanteziden başka bir şey değildir. Hiç kuşku yok ki bilim, bu anlayışıyla doğal dünyamızın en temel desteğini yıkıyor: Tanrı'yı öldürüyor ve tek meşru gardiyan olarak onun boşalan tahtına geçip, varoluşun dizginlerini ele geçiriyor. Zira, bütün bireysel, öznel hakikatlerin üzerinde olan ve bunların yerine gerçekten nesnel ve evrensel olan

öznellik ve kişisellik üstü hakikati yerleştiren tek şey bilimdir.

Doğal dünyası bilim ve teknoloji tarafından tamamıyla gasp edilen modern insan, fabrikaların dumanına karşı ancak, leş kokuları burnunun direğini sızlattığında tepki gösterir. Bu fabrikaların ihtiyaç duydukları şeyleri ürettiğini düşünerek, hiçbir biçimde *metafizik anlamda* bir karşı tavır geliştirmez. Teknoloji çağının insanları, yalnızca, bacaya takılan katalitik filtreler gibi teknolojik çözümleri anlayabilirler.

Yanlış anlaşılmasın, ben fabrikaları yok etmeyi, bilimi yasaklamayı veya ortaçağa dönmeyi önermiyorum. Hem modern bilimin en temel buluşlarından bazılarının nesnellik mitini bir sorunsal haline getirmesi ve bizi insan öznesine ve bu öznenin dünyasına çevirmesi de bir rastlantı değildir. Benim modern uygarlık ve onun içinde bulunduğu krizin tinsel çerçevesi hakkında en genel hatlarıyla ve biraz da şematik olarak düşünmekten başka bir amacım yok. Düşüncelerimin asıl odağını krizin ekolojik veçhelerinden ziyade politik veçheleri oluşturmakla birlikte, çıkış noktamı ekolojik bir örnekle daha açıklamakta fayda var sanırım.

Avrupa tarımının başlıca unsuru asırlar boyunca aile çiftlikleri olmuştur. Bunun için Çekçe'de çok eski bir kelime olan *grunt* kullanılır. Etimolojik bir anlamı olan bu kelime, Almanca yer ya da temel anlamına gelen *grund*'dan Çekçe'ye geçti ve zamanla semantik bir değişim geçirerek olduğundan başka bir anlam yüklendi. Konuşma dilindeki temel kelimesinin eşanlamlısı olarak *grunt*, yerin "temellendirilmişliği"ni ve onun geleneksel ve prespekülatif bir biçimde kuşku götürmez sahiciliğini ifade eder. Tabii ki, aile çiftliği sonu gelmeyen ve giderek yoğunlaşan toplumsal çatışmaların da kaynağıydı. Bununla birlikte, bulunduğu yerin doğasında kök saldığını, çiftçi kuşakları tarafından defalarca denendiğini ve bunların sonucunda geçerlilik kazandığını reddedemeyiz. Ayrıca, içerdiklerinin kapsamı ve türü bakımından en uygun dağılımı da gerçekleştirdi: Tarlalar, otlaklar, sınırlar, korular, sürüler, evcil hayvanlar, su, yollar, vb. Asırlar boyunca hiçbir çiftçi bunu bilimsel çalışma konusu haline getirmedi. Yine de tarımsal üretim ve uygulamanın istikrarlılığını sağlayarak, her şeyin binlerce karşılıklı ve anlamlı bağlarla birbirine bağlı olduğu genel olarak tatmin edici ekolojik ve ekonomik bir sistem kurdu.

Geleneksel aile çiftliği, günümüzün "tarım işi"nden farklı olarak kendine yeterliydi. Kötü hava koşulları, sürü hastalıkları, savaşlar ve başka felaketlere onlar da maruz kalıyorlar, ama bunlar için suçluluk duymuyorlardı. Şüphesiz ki modern tarım ve toplum bilimi de tarı-

mın gelişmesine üretimi artırarak, gereksiz bir sürü işi temizleyerek ve derin toplumsal eşitsizlikleri bertaraf ederek, binlerce biçimde katkıda bulunabildi. Ancak bu, yalnızca doğanın gizem dolu düzeniyle bundan kaynaklanan ve kişisel deneyimle sorumluluğun doğal dünyasında içkin olan uyumluluğun karşısında duyulan belirli bir alçakgönüllülük ve saygının modernleşmeye de kılavuzluk edeceği varsayımıyla mümkündür. Modernleşme, "bilimsel dünya görüşü"nün hizmetindeki bir tarım uzmanı ya da bürokratın temsil ettiği gayri şahsi nesnel bilimin megalomanyak ve vahşi bir işgalden ibaret olmamalıdır.

Gelin görün ki bizim ülkemizde olan şey tam da budur. Biz buna "kolektifleştirme" adını verdik. Kolektifleştirme, otuz yıl önce Çekoslovakya'nın üzerinde bir kasırga gibi eserek taş üstünde taş bırakmadı. On binlerce yaşam bir bilim ütopyasının sunağında, hapishanelerde kurban edilirken, toplumsal çatışmalarda ve tarım köleliğinde azalma ve tarım ürünlerinde niteliksel bir artış oldu. Bunlar kolektifleşmenin sonuçlarından bazılarıydı Ama bunlardan başka bir nedenle söz ediyorum: Geleneksel aile çiftlikleri ortadan kalktıktan otuz yıl sonra, bilim adamları yarı cahil köylülerin bile zaten bildiği bir şeyi keşfedince pek şaşırdılar: İnsanlar doğal dünyanın o alçakgönüllülükle ve saygı gösterilen sınırını (ve buna şahsen titizlikle özen gösterme geleneğini) kökten, hiçbir iz bırakmaksızın yıkma yolundaki her girişimin karşılığında ağır bir bedel ödemek zorundadırlar. Doğayı ele geçirme, insanın elinde ondan hiçbir artık bırakmama, gizemleriyle alay etme çabasının, Tanrı'yı ortadan kaldırıp Tanrılık taslama çabasının bedelini ödemek zorundadırlar. Aslında bu borcun vadesi çoktan doldu. Ekinleri zararlılara karşı doğal olarak koruyan yaban kuşların soyları, ağaçlık alanların talan edilmesiyle tükendi. Birikmesi yüzyıllar alan milyonlarca yarda küplük humus, çok geniş toprakların birleştirilmesiyle kaçınılmaz olarak kaybedildi; kimyasal gübreler ve böcek zehirleri yeşil alanları, toprağı ve suları katastrofik bir biçimde zehirledi. Yoğun makineleşme toprak tabakalarını sistematik bir biçimde presleyip, havaya karşı geçirgenliğini azaltarak toprağı verimsizleştirdi; devasa süt çiftliklerinde yetişen inekler sinirsel dengeleri bozulduğundan sütten kesildi. Tarım, artan bölgesel uzmanlaşmalar çağında makine imalatı, yapay gübreler, artan ulaştırma masrafları yoluyla, sanayiden giderek daha fazla enerji çekiyor. Kısacası gidişat bir hayli ürkütücü; hiç kimse önümüzdeki yılların neler getireceğini kestiremiyor.

Bilim ve teknoloji çağı insanının, doğasının ve karmaşası ve işle-

yişinin genel yasalarını kavrayabilme ve kendi çıkarı için kullanabilme yetisine sahip olduğundan dolayı yaşamını geliştirebileceği inancı içinde yaşaması paradoksal bir durumdur. Zira, işin sonunda bu insana yetişerek onu trajik bir biçimde alaşağı edecek olan ve yine bu yasalardır. İnsanlar doğaya tamamen vakıf olabileceklerini ve onu ellerine geçirebileceklerini düşündüler, ama sonuç onu talan ederek mirasından mahrum kalmaları oldu. Peki, "doğa-dışı"ndaki insanların beklentileri nelerdir? İnsan vücudunun milyonlarca canlı organik mikro-yapının kesişiminden, bunların karşılıklı karmaşık ilişkilerinden oluştuğunu ve bu yapıların hep birlikte, içinde gezegenimizin sarılı olduğu "biyosfer" denen inanılmaz büyüklükte dev bir organizma oluşturduğunu keşfeden bilimler, son yılların en gözde bilimleri oldu; bu bilimler "doğa-dışı" insanın beklentilerini karşıladı.

Kusur bilimde değil, bilim çağında yaşayan insanın kibirindedir. İnsan Tanrı değildir, Tanrılık taslamak ise felaketlere yol açar. İnsanlar kişisel vicdanlarını, sanki çok özel bir alanmış gibi karanlık bir odaya kilitleyerek saklarken, ilişkilerinin somut ufkunu yitirdiler, asırlardır yaşayan dünyaya ilişkin "nesnellik öncesi" kişisel deneyimlerini reddettiler. Sorumluluklarımızı "öznel bir yanılsama" diye reddettik ve onun yerine yanılsamaların en tehlikelisi olan bir şeyi geçirdik: Somut bir biçimde insani olan her şeyden soyutlanmış bir nesnellik, rasyonel bir kozmos anlayışı ve soyut, belitsel bir "tarihsel zorunluluk" kurgusu. Ve bütün bunların doruk noktası olarak, yalnızca araştırma enstitülerinin endüstriyel ve bürokratik fabrikaların gerçekliğe dönüştürmesinden öte bir şey talep etmediğimiz, bilimsel olarak hesaplanabilir ve teknolojik olarak ulaşılabilir bir "evrensel refah" görünümü yarattık. Milyonlarca insanın bilimsel toplama kamplarında bu yanılsama uğruna kurban edilecek olması, "modern insan"ı, şans eseri dikenli telin öte tarafına düşmedikçe ve doğal dünyasına tekrar atılmadıkça ilgilendirmez. Empati fenomeni de Bilim, Nesnellik, Tarihsel Zorunluluk, Teknoloji, Sistem ve "*Apparat*" (Aygıt)'a teslim olan, yitirilmiş kişisel önyargılar âlemine aittir ne de olsa. Zira bunlar kişiliksiz olduklarından rahatsız edemezler. Bunlar soyut ve anonimdir, her zaman yararcı, dolayısıyla da *a priori* olarak masumdurlar.

O halde niçin gelecek? Ebediyete ilişkin meseleler bir kenara atıldığında, tabii eğer peri masalları âlemine sürülmedilerse, gelecek kimin işi olacak ya da kim gelecek için gerçekten kaygılanacak? Çağdaş bir bilim adamı, önümüzdeki iki yüzyıl içinde neler olacağını düşündüğünde, bunu sadece pirelerin metabolizması, gök cisimleri-

nin yaydığı radyo sinyalleri ya da doğalgaz rezervleri üzerinde araştırma yapmanın kendisi için pek önemli bir fark yaratmadığı, şahsi ilgilerinden soyutlanmış bir gözlemci olarak yapar. Ya modern politikacı? Seçimlerin yapıldığı bir ülkede yaşadığı sürece, böyle şeylerle ilgilenmemesi için yeterli nedeni vardır zaten, hele hele seçilme şansını azaltabilecek herhangi bir şeyle karşılaştığında.

Çek felsefeci Václav Bélohradsky soyut akıl ve gayri şahsi nesnellik varsayımı üzerine temellendirilmiş olan modern bilimin doğa bilimlerindeki babası Galile ile birlikte politikada da bir babası olduğunu öne sürüyor. Bu baba, rasyonel bir iktidar teknolojisi olarak politika teorisini, alttan alta muzip bir ironi ile de olsa, ilk kez formüle eden *Machiavelli*'ydi.[1] Diyebiliriz ki, modern devlet ve modern politik iktidarın kökeni, bu karmaşık, dolambaçlı tarihsel yollardan ötürü tam da burada, yani insan aklının insanlık, kişisel deneyim, vicdan ve sorumluluktan ve mutlak ufku olarak bütün sorumluluğunu bir tek kendisiyle ilişkilendiregeldiği doğal dünyadan koptuğu anda aranabilir. Tıpkı modern doğa bilimcilerinin, yaşanmış dünya deneyiminin öznesi olarak hakiki insanoğlunu bir kenara atması gibi, hem modern devlet hem de modern politika bunu daha da bariz bir şekilde yapmaktadırlar.

Elbette ki iktidarın anonimleştirilmesi ve kişiliksizleştirilmesi süreci ve bunun yalnızca bir yönetim ve güdümleme teknolojisine indirgenmesinin binlerce maskesi, çeşiti ve ifadesi vardır. Bir yandan üstü kapalı ve göze çarpmazken, öte yandan tam tersi, yani apaçıktır; bazen karmakarışık yollardan sinsice üstümüze gelirken, bazen doğrudan vahşice saldırır. Yine de öz itibarıyla hepsi aynı evrensel eğilimi taşır. Doğrudan uygarlığın tinsel yapısından gelişerek binlerce kökle ona sımsıkı tutunur ve onun teknolojik tabiatından, kitle özelliklerinden ve tüketici yöneliminden düşünsel olarak ayırt edilemez, yani modern uygarlığın bütün başat özelliklerini taşır.

Bir zamanlar hükümdarlar ve liderler iktidara ister hanedanlık geleneği, ister halkın talebi, kazanılmış bir savaş ya da entrika sonucu gelmiş olsunlar, somut bir çehreleri olan şahsiyetlerdi ve yaptıkları iyi ve kötü işlerinden bir bakıma şahsen sorumlu tutulurlardı. Fakat onların yerini modern çağda yöneticiler, bürokratlar, *apparatchik* aldı; bunlar şaşırtma tekniklerinde, işlevsel ilişkilerin içi boş kesişimlerini doldurmada ve devlet çarkında önceden belirlenmiş bir rolü ye-

1. Václav Bélohradsky, **Krize Eschatologie Neosobnosti (The Crisis in the Eschatology of the Impersonal)**, Londra 1982.

rine getiren bir diş olmada uzman olan, profesyonel birer hükümdardırlar. Bu profesyonel hükümdar tipi bilim, sibernetik, ideoloji, yasa, soyutlama ve nesnellik (yani birer birey ve komşu olarak insanlara karşı kişisel sorumluluk dışındaki her şey) tarafından meşrulaştırılan "masum", anonim iktidarın "masum" bir aracıdır. Modern politikacı saydamdır: Sağduyulu maskesi ve yapmacık nutuklarının ardında sevgi, tutku, ilgi, kişisel düşünce, nefret, cesaret, gaddarlık gibi insana özgü doğal şeylerden nasibini almışlığın tek bir izi yoktur. Modern politikacı bu tür duygularını kilit altında tutarak özenle saklar. Maskesini biraz aralayacak olsak, bunun altında saklanan işinin ehli iktidar teknisyenini görürüz. Sistem, ideoloji ve *apparat* (aygıt) yönetilenlere olduğu kadar yöneticilere de vicdanını, doğal anlayışını, doğal dilini ve bunlarla birlikte asıl insanlığın kaybettirdi. Devletler bir makine gibi gelişirken, insanlar seçmen, üretici, tüketici, hasta, turist veya asker gibi figüranlar haline getiriliyor. Politikada iyi kötü gibi dünya kategorilerinin hepsi -bundan dolayı da geçmişin modası geçmiş kalıntıları- somut anlamını yitirir; politikanın yegâne yöntemi ölçülebilir başarıdır. İktidar *a priori* olarak masumdur, çünkü o suç ve masumiyet gibi kelimelerin anlamlarını koruduğu bir dünyadan gelmemektedir.

Bu gayri şahsi iktidar, en iyi ifadesini totaliter sistemlerde buldu. Bélohradsky'nin de belirttiği gibi, iktidarın gayri şahsileştirilmesi (depersonalizasyon) ve insan vicdanı ve dilini fethi, Avrupa dışı bir geleneğe gayet inandırıcı bir biçimde bağlandı. Bu gelenek, imparatorluğu dünyanın tek gerçek merkezi ve insanı da onun biricik mülkü olarak tanımlayan "kozmolojik" bir imparatorluk anlayışıydı. Ancak bu, totaliter sistemlerin de açıkça gösterdiği gibi, kişisel olmayan modern iktidarın kendisinin Avrupa dışında geliştiği anlamına gelmiyor. Aksine, doğa bilimi, rasyonalizm, bilimcilik, Sanayi Devrimi ve doğadan fanatik bir biçimde kopmayı içeren bunun gibi devrimleri iktidarın temeli haline getirmeye zorlayan güçler, kesinlikle Batı, özellikle de Avrupa kaynaklıdır. Bugün bu müphem ihracat karşısında şaşkın bir vaziyette kalan da Avrupa, demokratik Batı Avrupa'dır. İçinde bulunulan çağdaş ikilem -sabık ihracatı desteklemek ya da ona karşı çakmak- bunu kanıtlar. Avrupa'nın terk ettiği değerleri savunma gerekçesiyle, iyiden iyiye ahlaksızca bir oyuna katılma pahasına da olsa, şimdi Avrupa'ya çevrilmiş olan bu füzelere, benzer ama daha gelişkin füzelerle mi karşı konulmalıdır? Yoksa Avrupa, gezegeninin kaderine karşı duyduğu bu sorumluluğun dünyanın geri kalan kısmına da mucizevi iktidarı sayesinde bulaşacağını umarak geri mi çekilmelidir?

Batı Avrupa'nın totaliter sistemlerle ilişkisine bakarak, bu sistemlerin aslında ne olduklarını anlayamamaktan daha büyük bir hata olamayacağını düşünüyorum. Totaliter sistemler bütün modern uygarlığı yansıtan bir dev ayna ve bu uygarlığın kendisini kavrayış tarzını yeniden biçimlendirmek için belki de en son çağrıdır. Bunu görmemezlikten gelmek Avrupa'nın içinde bulunduğu durumda herhangi bir değişiklik yaratmaz. Sözgelimi, Avrupa'nın kendi rasyonalist geleneği içinde totaliter sistemler, yalnızca kötü niyetli insanların yayılımcı eğilimler yükledikleri "genel refah" düzeyine ulaşmada birtakım özel, bölgesel girişimler zannedilebilir. Ya da -politikanın Makyavelci bir anlayışla iktidar teknolojisi olarak algılandığı yine aynı rasyonalist gelenek ruhu içinde- sadece yayılımcı komşuların oluşturduğu bir dış tehdit olarak anlaşılabilir; bu tehdit de güç gösterileriyle makul sınırlar içinde geriletilebilir. İlk alternatif, pislik kusan bu fabrikalarla, en nihayetinde iyi bir amaca hizmet ettiği, yani ihtiyaç olan şeyleri ürettiği için uzlaşmaktır. İkincisi ise bunun filtre gibi teknolojik çözümlerle halledilebilecek teknolojik bir sorun olduğunu kabul etmektir.

Ama gerçek maalesef çok daha vahim. Havayı kirleten bu bacalar, teknolojik olarak telafi edilebilir bir tasarım hatası ya da daha iyi yarınlar için ödenecek bir bedel değil, Mutlak'tan vazgeçen, doğayı reddeden ve onun buyruklarını küçümseyen bir uygarlığın sembolüdür. Aynı şekilde, totaliter sistemler de bizi Batı uygarlığının kabul edebileceğinden çok daha ciddi bir şey konusunda uyarmaktadır. Totaliter sistemler rasyonalizmin kaçınılmaz sonuçlarını yansıtan bir dev aynası; bunun en köklü yönelimlerinin grotesk ölçülerde büyütülmüş bir görüntüsü, gelişmesinin ve yayılmasının aşırı ve uğursuz bir ürünüdür. Bunlar, içinde bulundukları krizin yansımasıdır. Totaliter rejimler tehlikeli birer komşu ya da dünya gelişiminin öncüsü değildirler. Ne yazık ki, aksine, önce Avrupa, sonra Avrupa-Amerika ve nihayet dünya uygarlığının içine düştüğü global krizin öncü gücüdürler. Batı dünyası totaliter rejimleri, bir gün kendisine saldırarak topraklarını işgal edeceği için değil, Bélohradsky'nin deyişiyle "gayri şahsi olanın eskatolojisi"nin mümkün sonuçlarını capcanlı sergilediğinden dolayı fütüroloji çalışmalarının konusu haline getirmiştir.

Bu, gerçeklikle yüzleşmeden her şeyi rasyonalize edebilen, her yerde ve her zaman var olan ideolojik bir kurguda temellenen, henüz tamamen sorumsuz olmasa da şimdiden her türlü vicdan duygusundan bağımsız olarak işleyen bürokratik, anonim iktidarın total yönetimidir. O her daim hazır bulunan denetim, baskı ve korku tekelidir;

düşünce, ahlak ve kişisel dokunulmazlığı devlet tekeline alan ve böylece insani olmaktan çıkaran bir iktidardır. Çok önceleri bir grup insanın keyfi yönetimiyle ilgili bir mesele olmaktan çıkmış, daha çok her şeyin kendi içinde, en azından sessizlikleri sayesinde entegre olması için herkesi işgal eden ve yutan bir iktidardır. Hiç kimse bu güce sahip değildir, zira herkese sahip olan bu gücün kendisidir. İktidar insanların önderlik ettiği bir canavarlık değildir; aksine o insanları "nesnel" -insan aklı dahil, bütün insani standartlardan soyutlanmış anlamında nesnel- momentiyle dehşet verici ve bilinmeyen bir geleceğe doğru sürükler.

Tekrarlamama izin verin: Totaliter iktidar, çağdaş uygarlığı yapılmış canalıcı bir uyarıdır. Dünyayı bu tür sistemlerden bir an önce temizlemekle her şeyin hallolabileceğini düşünen generaller olabilir. Ama bu, çirkin bir kızın çirkinliğinden kurtulmak için kendisine bunu hatırlatan aynayı parçalaması gibi bir şey olurdu. Bu tür bir "nihai çözüm" gayri şahsi aklın tipik düşlerinden biridir; akıl, "nihai çözüm" deyişinin de gösterdiği gibi, düşleri gerçekliğe, gerçekliği de kâbusa çevirme kapasitesini kendinde taşır. Böyle bir çözüm günümüz dünyasının içinde bulunduğu krizi çözmekte yetersiz olmakla kalmayıp, birilerinin yaşayacağını varsaysak bile, daha da alevlendirir. Zaten ağır bir bilançosu olan bu uygarlığın yükünü, milyonlarca ölüyle daha da ağırlaştırarak, onun totalleştirme yönündeki temel eğilimini engellemez, aksine hızlandırır. Bu, ancak büyük kayıplarla kazanılan bir zafer olacaktır; çünkü zafer kazananlar çatışmadan, kimsenin kabul etmek istemeyeceği, hatta hayal bile edemeyeceği ölçüde düşmanlarınkine benzeyerek çıkacaklardır. Küçük bir örnek: İster saflık, korku, kötü niyet, isterse ilkesel nedenler yüzünden olsun bu tür bir girişimde bulunmayı reddedenleri ülke, demokrasi, gelişme ve askeri disiplin adına toplamak için Batı'da kurulması gereken Gulag Takımadaları'nın ne kadar büyük olabileceğini bir düşünün.

Hiçbir kötülük, belirtileri baskı altına alınarak ortadan kaldırılmamıştır. Öncelikle nedeninin kendisini tanımlamak zorundayız.

Zaman zaman ülkemizi ziyarete gelen ve gezi programlarına bir muhalife ziyarete gitmeyi de katan Batılı entelektüellerle sohbet etme fırsatım olur. Bu gezilerin bir kısmı samimi bir ilgiden ya da anlama isteğinden ve dayanışma ruhundan; bir kısmı ise yalnızca meraktan yapılır. Gotik ve barok anıtların yanı sıra bu kasvetli ortamda bir turistin ilgisini çekebilecek tek şey muhaliflerdir. Bu konuşmalar genellikle eğitici oluyor. Çok şey öğreniyor, çok şeyin farkına varıyorum. En çok sorulan sorular şunlar oluyor: Sayınız bu kadar azken ve

neredeyse hiç etkiniz yokken, bir şeyleri gerçekten değiştirebileceğinize inanıyor musunuz? Sosyalizme karşı mısınız, yoksa sadece onu ıslah etmeyi mi düşünüyorsunuz? Pershing II ve Cruise füzelerinin Batı Avrupa'ya yerleştirilmesini onaylıyor musunuz, yoksa buna karşı mısınız? Sizin için ne yapabiliriz? Yaptığınız her şey sadece daha çok zulüm görmenize, hapse atılmanıza yol açtığı, elle tutulur bir sonuç da elde edemediğiniz halde bunları ne adına yapıyorsunuz? Ülkenizin kapitalizme dönmesini mi isterdiniz?

Bu sorular dünyaya karşı yoğun bir ilgiyi gösteren, dünyanın ne olduğunu ve ne olacağını düşünen insanların anlama arzularından kaynaklanan iyi niyetli sorular.

Ama bence bu ve bunun gibi sorular, Batılı entelektüellerin çoğunun burada neler olup bittiğini, "muhalifler" denen bizlerin ne için çabaladığını ve hepsinden önemlisi durumumuzun özünde ne anlama geldiğini hâlâ daha anlamadıklarını -bazı açılardan da anlayamayacaklarını- gösteriyor. Örneğin "Sizin için ne yapabiliriz?" sorusu. Bunun cevabı gün gibi ortada. Dünyadaki özgür düşünceli insanlar bize ne kadar destek verir, ilgi ve dayanışma gösterirse, biz de o kadar az tutuklanma tehlikesi ile karşı karşıya kalırız ve sesimizin boşlukta atılan bir çığlık olmaktan çıkacağı umudu da o kadar artar. Ancak bu soruda çok önemli bir yanlış anlama var. Mesele biz bir avuç "muhalif"e yasalar karşısında destek olmak değil. Mesele Çek ve Slovaklara biraz daha iyi ve biraz daha özgürce yaşamaları için yardım etmek de değil. Bu sorunun üstesinden gelmek zorunda olan öncelikle bizleriz. Birçok kez başkalarının yardımını bekleyerek onlara bağımlı kaldık ve birçok kez de hayal kırıklığına uğradık. Vaat edilen yardım ya son anda geri çekildi ya da beklediğimizin tam tersine gelişti. Aslında söz konusu olan başka bir şey: Hepimizin, yani eşit ölçüde benim ve muhataplarımın kurtuluşu. Yoksa bu hepimizi eşit ölçüde ilgilendiren bir sorun değil mi? Benim beklentilerim ve umutlarım onlar için de geçerli değil mi? Benim hapsedilmem onlara da yönelik bir aşağılama ve onların maruz kaldığı aldatmacalar bana da yönelik birer saldırı değil mi? Praglılarla birlikte başka yerlerde yaşayan bütün insanlar da yıkılmadılar mı? Burada olup bitenlere ilgisiz kalmak ve yanılsamalara kapılmakla orada da aynı acıların ortaya çıkmasının bir ön hazırlığını yapmış olmuyorlar mı? Mesele güç durumda bulunan Çek muhaliflerinin yardıma ihtiyacı olmasından ibaret değil. Bu sıkıntıdan kurtulmak kolay: "Muhalif" olmaktan vazgeçeriz olur biter. Mesele muhaliflerin mücadelesinin bize ne ifade ettiği; dünyanın durumu, geleceği, fırsatları ve sorunlarına ilişkin

neler düşündükleri; kendilerinin ve böylece bizim ortak yazgımızı nasıl gördükleri; nasıl bir uyarı, meydan okuma ya da ders oldukları.

Peki ya sosyalizm ve kapitalizmle ilgili soruya ne demeli? Bu sorunun üzerimde sanki geçen yüzyıldan geliyormuş gibi bir hava yarattığını itiraf edeyim. Ama bana öyle geliyor ki tamamen ideolojik ve çoğu kez mistifiye edilmiş olan bu kategoriler çok uzun zamandır pek bir anlam ifade etmiyorlar. Asıl sorun daha derin ve hepimizi aynı ölçüde ilgilendiren tamamen başka bir şey: Doğal dünyayı bir biçimde politikanın gerçek alanı olarak yeniden kurmayı, insanoğlunun şahsi deneyiminin her şeyin ilk ölçüsü olduğu fikrini yeniden canlandırmayı, ahlakı politikanın, sorumluluğu ise arzuların üzerine geçirmeyi, insanların bir topluluk halinde yaşamasını anlamlı bir şey kılmayı, sözlerimize yeniden içerik kazandırmayı, kendinden yüce bir şeye bağlı olduğu için kendisine karşı sorumlu, özerk, bütünlüklü ve soylu insani "ben"i bütün toplumsal faaliyetlerin odak noktası haline getirmeyi başarabilecek miyiz? Gayri şahsi iktidara karşı verilen bu çok mütevazı, ama global anlamda canalıcı önlem taşıyan mücadelede Batılı bir yönetici ya da Doğulu bir bürokratla karşı karşıya kalmanın bir önemi yok, zira her ikisi de aynı iktidarın temsilcileri. İnsanlığımızı savunmayı becerebilirsek eğer, her türlü çalışmanın itici gücü olan şeyle, yani sahici piyasa etkileşimleri içinde gerçekleşen insan girişimleriyle, ekonomik karar alma süreçlerine katılma ve onurlu bir toplumsal statüye ulaşma yönündeki doğal haklarımızı dengelemenin daha anlamlı yollarını da bulma umudumuz olur. Ama insanlığımız savunmasız kaldıkça umudumuzu da kesebiliriz; zira tıpkı fabrika bacalarına takılan filtrelerin genel insanlıktan çıkma yönelimini önleyemeyeceği gibi, biz de daha iyi bir ekonomik işleyiş için tasarlanmış olan teknik ya da örgütsel önlemlerle korunamayız. Bir sistemin hizmet ettiği amaç, o sistemin nasıl işlediğinden daha önemlidir. Bir sistem topyekûn yıkımın hizmetinde de tıkır tıkır işleyemez mi?

Böyle konuşmamın bir nedeni var: Kaderin bana layık gördüğü yerden dünyaya baktığımda zamanımızda söz konusu olanın ne olduğunu çoğu Batılının anlayamadığı izlenimini ediniyorum.

Örneğin, Batılı entelektüellerin arasında gidip geldikleri iki temel politik alternatife yeniden bakacak olursak, bunların anonim iktidar tarafından ellerine verilen aynı oyunu farklı bir biçimde oynamaktan başka bir şey olmadıklarını görürüz. Yani her iki oyun tarzı da aynı global totalitarizme doğru giden iki ayrı yoldan başka bir şey değildir. Bu oyunu oynamanın bir yolu, kitle kıyımında kullanılabilecek

silahlar yapmayı ve dağıtmayı istikrarlı bir biçimde sürdürerek, maddenin gizemiyle oynamaya -Tanrılık taslamaya- devam etmektir. "Demokrasiyi savunmak" üzere yapılan bu silahlar aslında demokrasiyi, sosyalizmin Doğu Avrupa'da çoktan beridir büründüğü biçim olan "yaşanılamaz bir kurmaca" düzeyine düşürmektedir.

Bu oyunun diğer biçimi ise, "barış hareketi"[2] içinde bulunan pek çok iyi ve samimi insanı kendisine çeken cazip girdaptır. Çoğu kez, bu girdabın insan bilincini kolonize etmek için o hain, işgalci, gayri şahsi iktidar tarafından tasarlanıp kullanılan şiirsel bir yol olduğunu düşünüyorum. Dikkatinizi çekerim, gayri şahsi iktidar derken, bundan bir ilke, bütün örnekleri içeren genel bir şey olarak söz ediyorum, sadece Moskova'da bulunan bir şey olarak değil- ki, işin doğrusu, Moskova'dakilerin çağdaş barış hareketi kadar yaygınlık kazanmış bir şeyi örgütleyecek kabiliyetleri de yok. Yine de rasyonalizm ve ideoloji dünyasında, bütün anonim iktidarlara yönelik bir tehdit olan, dürüst, özgür düşünen kişiyi etkisiz hale getirmek için, ona soylu bir amaç görünümündeki son derece basit bir davayı benimsetmekten daha iyi bir yol bulunabilir mi? Adil bir kafayı "savaşa karşı mücadele" çağrısından daha etkili bir biçimde harekete geçirebilecek -onu tamamen ele geçirerek işgal edecek, sonunda entelektüel olarak zararsız hale getirecek- daha etkili bir yol düşünebiliyor musunuz? İnsanları, silahların yaygınlaştırılmasına karşı çıkarak (bir biçimde mutlaka yayılacak olan silahların) savaşı önleyebilecekleri yanılsaması ile oyalamaktan daha akıllıca bir yol var mı? İnsan bilincinin totaliterleşmesine giden daha kolay bir yol tasavvur etmek zor. Silahların gerçekten de kullanılacağı nitelik kazandıkça, bunu engelleme amacıyla tamamen özdeşleşmiş olan kişinin zihni de hızla radikalleşiyor, fanatikleşiyor ve en sonunda kendine yabancılaşıyor. Amaçların en kutsalına hizmet eden bu insan, bu maceranın sonunda kendisini, anonim iktidarın onu görmek istediği bir yerde, ama kendisine ait olmayan bir yerde, bir başka "yaşanılmaz kurmaca" uğruna bireysel akıl ve vicdanını kaybettiği totaliter düşüncenin izinde buluyor.

Totaliter amaca hizmet edildiği sürece, bu kurmacaya "refah", "sosyalizm" ya da "barış" denmesinin hiç önemi yok. "Yok olmak-

---

2. Editörün notu: Barış harekete içinde Avrupa'yı aşan diyaloğa Havel'in yaptığı önemli katkılar, Jan Kavan ve Zdena Tomin'in **Voices From Prague. Documents on Czechoslovakia and the Peace Movement**; Londra 1983 adlı çalışmalarında tartışılıyor. Havel'in bu konudaki en önemli eserleri ise **Anatomy of a Reticence,** Stockholm 1985, ve **East European Dissidents and the Peace Movement in the West**, Londra 1987 adlı çalışmalarıdır.

tansa kızıl olalım" diyen bir kişi, Batı dünyasının savunulması ve çıkarları açısından pek iyi karşılanmaz. Global iktidara göre ise, onun şeytani heryerdeliğine destek olması bakımından bu slogandan daha iyi bir şey olamaz. Bu slogan, söyleyenin insanlığından vazgeçtiğinin şaşmaz bir işaretidir. Zira bu, insanın yaşamını daha anlamlı hale getirecek bir şeyler uğruna kendisini feda etme yeterliliğinden bile vazgeçmek demektir. Patoçka bir yerde şöyle yazmıştı: Kendisini anlamlı kılan bir şey için kendisini adamaktan kaçınan bir hayat yaşanmaya değmez.[3]

Savaşların en kolay çıktığı dünyalar, metruk yaşamların ve işte böyle bir "barış"ın -yani "gündelikliğin" yeknesak koşulları altında yaşandığı dünyalardır. Böylesi bir dünyada onlara karşı hiçbir ahlaksal engel, yani yüce bir özveride bulunma cüretinin getireceği hiçbir engel yoktur. Kapılar irrasyonel "çıkarlarımızın gözetilmesi" anlayışına karşı sonuna kadar açıktır. Koyun gibi katledilenlerin cesetlerinden oluşan yığına doğru giden yolda atılan ilk adım, ne için öldüklerini bilen kahramanların yok olmasıdır. "Yok olmaktansa kızıl olalım" sloganı beni, Sovyetler Birliği'ne teslim olmanın bir ifadesi olarak rahatsız etmiyor, ama Batılıların kendilerini anlamlı bir yaşama biçimine ulaştırabilecek nitelikteki mücadelelerini terk etmeleri ve gayri şahsi iktidarı kabullenmelerinin bir ifadesi olarak ürkütüyor. Çünkü slogan, hiçbir şeyin hayatı feda etmeye değmeyeceğini öne sürüyor. Ama en yüce fedakârlık diye bir ufuk yoksa, her türlü fedakârlık anlamsızlaşır, yani hiçbir şeye değmez. Hiçbir şeyin anlamı yoktur. Bu bakış, insanlığın tamamen reddinin felsefesini yapmak sonucunu doğurur. Bu felsefe Sovyet totalitarizmi altında, ufak bir politik destek olmaktan öteye geçmez, Batı'da ise doğrudan totalitarizmi yaratır.

Kısacası, Batı kültürünü tehdit eden tehlikenin SS-20 füzelerinden çok, bu kültürün kendisi olduğu düşüncesini kafamdan atamıyorum. Bir Fransız solcu öğrenci, Gulag'ın sosyalizmin idealleri için ödenen bir bedel ve Soljenitsin'in yalnızca acılara mahkûm edilmiş bir adam olduğunu söylediğinde derin bir kasvete boğuldum. Avrupa, kendi tarihinden ders alma kabiliyetinden gerçekten yoksun mu? Bu genç adam en cazip "refah" projesinin bile bir kişinin ölmesini gerektirdiği anda kendi kendisini insanlık dışı bir hale soktuğunu hiçbir zaman anlayamayacak mı? Kendisini Toulouse yakınındaki Sovyet tipi bir

3. Jan Patoçka'nın **Kacirské Eseje** adlı eseri 1980'de Münih'te yayımlandı ve **Essais hérétiques** adıyla 1981'de Fransızca'ya çevrildi.

hapishanede bulmadıkça bu gerçeği kavrayamayacak mı? Günümüz "yeni-konuş"u* insanların doğal konuşmasına öylesine nüfuz mu etti de, iki insan artık en temel insani deneyimleri bile birbirine iletemez oldu?

Sanırım, bütün bu sert eleştirileri yaptıktan sonra çağdaş dünyanın politik ikilemlerinin karşısında, bugünün Batı insanlığı için anlamlı bir alternatif olarak ne düşündüğümü açıklamam bekleniyor.

Söylediğim her şey, ister Doğu ister Batı olsun hepimizin yerine getirmeye başlaması gereken çok önemli bir görev olduğunu düşündüğümü gösteriyor. Bu görev anonim, gayri şahsi ve insanlıkdışı olan bu iktidarın irrasyonel momentine karşı her adımda ve her yerde ihtiyatla, incelikle ve özenle, ama aynı zamanda, topyekûn bir adanmışlıkla direnmektir; bu iktidar İdeolojiler, Sistemler, *Apparat*'lar (Aygıtlar), Bürokrasi, Yapay Diller ve Politik Sloganlar'ın iktidarıdır. Bu iktidarın tüketim, reklam, baskı, teknoloji ya da klişe biçimini almış olan tamamen yabancılaştırıcı bütün etkilerinin karşısında direnmeliyiz. Çünkü bunlar fanatizmin kardeşi ve totaliter düşüncenin kaynaklarıdırlar. Bizle alay edilecek olmasını umursamadan, standartlarımızı doğal dünyamızdan çıkarsayarak, bir zamanlar reddedilmiş olan geçerliliğini ona yeniden kazandırmalıyız. Varoluş düzeninde bizim yetilerimizi aşan bir şeylerin bulunduğu kabul ederek, bu doğal dünyanın sınırlarına ve bunun ötesinde olan gizeme saygı duymamız gerekir. Gerçekten istediğimiz takdirde yeniden keşfedeceğimiz ve yaşayacağımız varoluşumuzun mutlak ufkuna daima bağlı kalmalıyız. Faaliyetlerimizin, kişisel olarak beyan edilmiş, açıkça tasarlanıp niyetlenilmiş ve ideolojik olarak sansürsüz bir biçimde yaşanmış olan deneyimlerimizin çıkış noktası değerler ve zorunluluklar olmalıdır. Vicdanımızın gerektirdikleri dışında hiçbir sorumluluğu üstlenmezken, soyut spekülasyonlara değil, kendi vicdanımızın sesine güvenmeliyiz. Âşık olabildiğimiz, dostluklar kurabildiğimiz, başkalarıyla dayanışabildiğimiz, onlara yakınlık ve hoşgörü gösterebildiğimiz için unutmamalıyız. Bu temel insani boyutları "özel" hayat içinde yaşadıkları sürgünden kurtarmalı, onları anlamlı bir toplumun çıkış noktaları olarak kabul etmeliyiz.

Bunların kulağa çok genel, belirsiz ve pek gerçekçi olmayan şeyler gibi geldiğini biliyorum, ama sizi temin ederim ki bu naif sözler

* Burada Havel, George Orwell'ın 1984 isimle eserinde herhangi bir "yanlış" (incorrect) düşüncenin ifade edilmesini imkânsız kılacak bir devlet dili olarak kurguladığı Yeni-Konuş'u (newspeak) küçük harfle yazarak totaliter bir toplumdaki gündelik deneyime işaret ediyor. (ç.n.)

çok somut ve hayli güç bir yaşantıdan kaynaklanmaktadır. Ayrıca ne hakkında konuştuğumun farkında olduğumu da bilmenizi isterim.

Talan edilmiş doğa ile füze rampaları arasındaki irrasyonel yolundan dünyayı sürükleyen bu iktidarın öncü kolunu zamanımızın totaliter rejimleri oluşturmaktadır. Bu rejimleri görmemezlikten gelmek, çeşitli bahaneler bularak affetmek, karşılarında boyun eğmek veya oyun oynama tarzlarını kabullenip onlar gibi olmak mümkün değil. Hiç kuşkum yok ki onlarla yüzleşmenin en iyi dolu onları önyargısız bir biçimde inceleyip çıkarsamalar yapmak ve karşılarına radikal bir farkla, yani en açık biçimde kendilerinde cisimleşen, fakat her yere, hatta hepimizin içine sinmiş olan kötülük karşısında mütemadiyen verdiğimiz mücadeleden kaynaklanan farkımızla karşı çıkmaktır. Bu kötülüğü etkisiz hale getirmede o ya da bu ülkeye doğru çevrilmiş olan füzelerin fazla bir yararı olacağını sanmıyorum; ama bizim kararlılığımızın, benliklerimizi ve dünyaya karşı olan sorumluluklarımızı yeniden kazanmamızın oldukça büyük etkileri olacaktır. Kendimizi totalitarizme karşı savunmanın en iyi yolu, onu öncelikle içimizden, kafalarımızdan ve topraklarımızdan silip atmaktır. Totaliter rejimlerde yaşayanlara yapılacak en iyi yardım da bu rejimlerin kendisini yaratarak gücünü aldığı ve "öncü kolu"nu beslediği kötülüklerle yüzleşmektir.

Öncü kolu olmayan totaliter bir rejim hiçbir şeydir. Yeniden olumlanmış olan sorumluluklarımız, bütün sorumsuzlukların önüne çıkarılabilen doğal bir engeldir. Örneğin, modern dünyanın tinsel ve teknolojik potansiyeli, bencilce çıkarların baskısı altında değil de gerçekten sorumlulukla yaygınlaştırılırsa, bu potansiyelin sorumsuzca yıkıcı silahlara dönüştürülmesi de önlenebilir. Sadece sonuçlarına karşılık vermektense nedenler alanında iş görmek çok daha anlamlıdır. Aksi takdirde, kural olarak verilebilecek tek cevap bizim de aynı ahlak dışı araçları kullanmamızdır. Bu yoldan gitmek, sorumsuzluğu yaygınlaştırmaya devam etmek ve böylece totalitarizmi besleyen zehiri üretmek anlamına gelir.

Ben "anti-politik politika"dan yanayım; yani iktidar ve manipülasyon, insanlar üstündeki sibernetik yasalar ya da yararcılık teknolojisinin politikasından değil, anlamlı yaşama biçimlerini arayan ve ona ulaşmayı, onu korumayı ve ona hizmet etmeyi amaçlayan bir politikadan yanayım. Pratik bir ahlakı olan, gerçeğe hizmet eden ve esas olarak insani olan bir politikadan yanayım. Sanırım böyle bir politika, bu dünyada gündelik hayata uygulanması oldukça zor olan bir yaklaşım. Yine de, ben daha iyi bir alternatif bilmiyorum.

Mahkemem ve mahkûmiyetim sırasında uluslararası dayanışmanın önemini ve gücünü dolaysız olarak yaşadım. Buna her zaman minnettar kalacağım. Bununla birlikte içinde bulunduğumuz durumun altında yatan gerçekleri açıklamanın bir yolunu arayan bizlerin, kendimizi asimetrik bir konumda bulacağını, yani hiç yardım etmeyen ama her zaman yardım gören konumunda kalacağımızı zannetmiyorum.

Sovyet blokunda "muhalefet" denen şeyin özgün, modern bir deneyim, yani gayri şahsi iktidarın surları dahilinde yaşanan bir deneyim olduğundan hiç kuşkum yok. Böyle olmak sıfatıyla, "muhalif"in bu deneyimi değerlendirme, tanıklık etme ve başkalarına aktarma fırsatı vardır, hatta bu "muhalif"in bir görevi, borcudur. Böylece biz de bir bakıma bize destek olanlara derinden paylaştığımız sorunlar, bir insanlık sorunu konusunda destek olma şansına sahip olabiliriz.

Bu gibi temel deneyimlerden biri, anti-politik politikanın mümkün olduğu ve doğası gereği etkisini önceden kestiremesek de etkili olduğudur. Kuşkusuz bu etki, Batı'nın politik başarı olarak nitelendirdiği şeyden çok daha farklıdır. Uzun sürede sonuç veren, örtük, dolayımlı ve değerlendirilmesi güç bir süreçtir. Bu, yalnızca toplumsal bilincin soyut sınırları içinde bulunur ve bu sınırlar dahilinde hangi değerleri yüklendiğini ve toplumsal gelişmeyi ne kadar biçimlendirdiğini belirlemek hemen hemen imkânsızdır.

Bununla birlikte, gerçeği haykırmaya ve bunun için mücadele etmeye cesaret eden, görünüşte güçsüz bir kişinin, bütün siyasi ve toplumsal haklarından mahrum edilmesine rağmen, binlerce isimsiz, niteliksiz seçmenden daha güçlü olduğu da ayan beyan görünür hale gelmektedir; bence bu da özü itibarıyla evrensel bir öneme sahiptir. Bugünün dünyasında, en sert rüzgârların estiği bu korunmasız surlarda bile, Soljenitsin'in yapmış olduğu gibi, kişisel deneyimler ve doğal dünyayla "masum" iktidara karşı koymanın ve onun onulmaz suçunu ortaya çıkarmanın mümkün olduğu gayet açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Gerçek ve ahlakın, politika için yeni bir çıkış noktası olabileceği ve bugün bile yadsınamaz bir siyasal gücü olduğu giderek daha da görünür hale geliyor. Yetki alanı içinde bir yerlerde zapturapt altına alınmış ve güdümlü bir toplum tarafından yıldırılmış, ama yürekli bir bilim adamının uyarıcı sesi, dünyanın her yerinde kendi kendilerine konuşan propagandacıların sesinden daha güçlü bir biçimde duyulabilir ve vicdanlara seslenebilir. İyi ve kötü gibi kişisel kategorilerin hâlâ daha belirli bir anlamının olduğu ve sarsılmaz gibi görünen iktidarı ve onun ordusunu, polisini ve bürokrasisini bazı ko-

şullar altında sarsabileceği giderek daha açık hale gelmektedir. Politikanın hiçbir surette profesyonellerin işi olarak kalmasına gerek olmadığı, doğru şeylere gönül vermiş ve kendisini aşan şeylere saygı duyan, korkusuz, basit bir elektrikçinin, ulusunun tarihini etkileyebileceği de bir gerçektir.

Evet, anti-politik politika, "tabandan" başlatılan, aygıtların değil, insanların, halkın kendisinin olan ve bir tezden değil, kalplerden doğan politika mümkündür. Bu umut dolu deneyimin tam da burada, bu gaddarca kazılmış siperlerde yaşanmak zorunda olması bir rastlantı değildir. "Gündelikliğin" yeknesaklığında yıldızları görebilmek için öncelikle kuyunun dibine inmek zorundayız.

Jan Patoçka, *Charter 77* üzerine yazdığı yazıda kullandığı "sarsılanların dayanışması" deyişiyle, gayri şahsi iktidara yalnızca bir tek şeyle, kendi insanlıklarıyla karşı çıkmaya cesaret edenleri kastediyordu. Daha iyi bir gelecek perspektifi, iktidar teknisyenlerinin yozlaştırdığı bir fenomenden, yani insan vicdanından, devlet sınırlarını, politik sistemleri ve iktidar bloklarını reddederek, geleneksel yüksek politika oyununun dışında kalarak, hiçbir mevki ve göreve talip olmadan gerçek bir politik güç yaratmak için mücadele eden insanların oluşturduğu uluslararası toplum gibi bir şey temelinde kurulmaz mı?

Çeviren: Ayşe Nur

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Aşağıdaki bibliyografya, sivil toplum ve devlet konusunda yakın zamanlarda yazılmış yazı, kitap ve tezlerden yapılmış bir seçmeyi içermektedir. Metinlerin çoğu son yirmi yıl içinde çıkmış ve çoğunlukla İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayınlanmıştır. Ek kaynaklar hem bu kitaba hem de onun tamamlayıcısı olan *Demokrasi ve Sivil Toplum* (Ayrıntı Y., 1994)'a düşülen dipnotlarda bulunabilir.

Richard Adamiak, 'State and Society in Early Socialist Thought', *Survey*, c. 26, No. 1, 1982, s. 1-28.

Maurice Agulhon, der., *Sociabilité et société bourgeoise*, Paris 1986.

Robert R. Alford, 'Paradigms of Relations Between State and Society', Leon N. Lindberg vd., der., *Stress and Contradiction in Modern Capitalism*, Lexington, Mass. 1975 içinde.

Erich Angermann, 'Das "Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft" im Denken des 18. Jahrhunderts', *Zeitschrift for Politik*, c. 10, 1963, s. 89-101.

Andrew Arato, 'Civil Society Against the State: Poland 1980-81', *Telos*, c. 47, 1981, s. 23-47.

Andrew Arato, 'Empire vs. Civil Society: Poland, 1981-82', *Telos*, c. 50, 1981-82, s. 19-48.
Andrew Arato ve Jean Cohen, 'Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty', *Praxis International*, c. 4, No. 3, 1984, s. 266-83.
Miłan Balazic, 'Civilna druzba skozi "samoupravno" mikrofiziko oblasti', *Problemi*, c. 25, No. 1, 1987.
Laura Balbo ve Helga Nowotny, der., *Time to Care in Tomorrow's Welfare Systems*, Viyana 1986.
Zwi Batscha ve Hans Medick, 'Einleitung', Adam Ferguson, der., *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1986 içinde.
Zygmunt Bauman, 'On the Maturation of Socialism', *Telos*, c. 47, 1981, s. 48-54.
Zygmunt Bauman, 'On the Origins of Civilisation: A Historical Note', *Theory and Society*, c. 2, No. 3, 1985, s. 7-14.
Zygmunt Bauman, 'Intellectuals in East-Central Europe: Continuity and Change', yayınlanmamış yazı, Leeds University 1986.
C.B.A. Behrens, *Society, Government and the Enlightenment: the Experiences of Eighteenth-Century France and Prussia*, Londra 1985.
Robert Bellah, 'Civil Religion in America', *Daedalus*, c. 96, 1967, s. 1-21.
R. Bendix, der., *State and Society. A Reader in Comparative Political Sociology*, Berkeley 1973.
Seyla Benhabib, 'The "Logic" of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx', *Philosophy and Social Criticism*, c. 8, No. 2, 1981, s. 152-66.
Jean-Marie Benoist, *Les outils de la liberté*, Paris 1985.
J.A. Bergougnoux and B. Manin, *La social democratie ou le compromis*, Paris 1979.
R.N. Berki, 'State and Society: An Antithesis of Modern Political Thought', Jack Hayward and R.N. Berki, der., *State and Society in Contemporary Europe*, Oxford 1979 içinde.
Richard J. Bernstein, 'Rethinking the Social and the Political', *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge 1986 içinde.
Homi K. Bhabha, 'Sly Civility', *October*, No. 34, s. 71-80.
Adolf Bibic, *Zasebnistvo in skupnost. Civilna druzba in politicna drzava pri Heglu in Marxu*, genişletilmiş 2. basım, Ljubljana 1984.
Adolf Bibic, 'Civilna druzba v socializmu?', *Teorija in praksa*, c. 23, No. 11, 1986.
Adolf Bibic, 'Civilna druzba je samoupravljanje', *Delo*, Ljubljana, 28 Kasım 1986.
Pierre Birnbaum, 'La fin de l'état?', the Congrès de L'IPSA'da sunulan bildiri, Paris 1985.
Norberto Bobbio, 'Italy's Permanent Crisis', *Telos*, c. 54, 1982-3, s. 123-33.
Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, Cambridge 1987.
Norberto Bobbio, 'Grandeur et decadence de l'idéologie Européenne', *Lettre internationale*, c. 12, 1987, s. 8-11.
Norberto Bobbio, 'Sulla nozione di società civile', *Studie Hegeliani*, Torino 1981, s. 147-58.
Norberto Bobbio, 'Società civile', *Enciclopedia Einaudi*, c. 13, s. 53-68 içinde.
Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1976.
Martin Boddy ve Colin Fudge, der., *Local Socialism? Labour Councils and New Left Alternatives*, Basingstoke ve Londra 1985.
Angelo Bolaffi ve Massimo Ilardi, der., *Fine della Politica?* Roma 1986.
Dieter Borchmeyer, *Höische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe. Adliges und bürgerliches Wertsystem im Urteil der Weimarer Klassik*, Kronberg 1977.

Eberhard Braun, 'Was ist bürgerliche Gesellschaft?', *Das Argument*, c. 143, 1984, s. 26-39.
Marilyn Butler, der., *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*, Cambridge 1984.
Carlo Carboni, der., *Classi e Morimenti in Italia, 1970-1985*, Bari 1986.
Fernando Henrique Cardoso, 'Democracy in Latin America', *Politics and Society*, c. 15, No. 1, 1986-7, s. 23-41.
Manual Castells, *The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley ve Los Angeles 1983.
H. Caygill, 'Aesthetics and Civil Society: Theories of Art and Society 1640-1790', doktora tezi, University of Sussex 1982.
B. Cazès, 'L'Etat protecteur contraint a une double manoeuvre', *Futuribles*, c. 40, 1981.
Pierre Clastres, *La société contre l'état*, Paris 1974 (*Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Y., 1991, çev. M. Sert-N. Demirtaş)
Jean Cohen, *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, Oxford 1983.
Lucio Colletti, 'Rousseau as Critic of "Civil Society", *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*, Londra 1972 içinde.
Werner Conze, der., *Staat und Gesellschaft in deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart 1978.
Lewis A. Coser, 'The Notion of Civility in Contemporary Society', *Archives européennes de sociologie*, c. 21, No. 1, 1980, s. 3-13.
Critica y Utopia, c. 6: *Sociedad Civil y Autoritarismo*, Mart 1982.
Otto Dann, der., *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich*, Münih 1981.
Gábor Demszky, 'Parliamentarism in Eastern Europe -The Chances of the Independent Candidate', *East European Reporter*, c. 1, 3, Güz 1985, s. 23-5.
Mehmet Ali Dikerdem, 'A Turkish Tug-of-War. The State of Human Rights in Turkey Today', *Index on Censorship*, c. 16, 6 Haziran 1987, s. 15-19.
Horst Dippel, 'Die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft bei Benjamin Franklin, *'Historische Zeitschrift*, c. 220, 1975, s. 568-618.
Ronald Dore, 'Goodwill and the Spirit of Market Capitalism', *The Biritish Journal of Sociology*, c. 34, No. 1983, s. 459-82.
Helmut Dubiel, *Was ist Neokonservatismus?* Frankfurt am Main 1985.
Hans Peter Duerr, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt am Main 1978.
Kenneth H. F. Dyson, 'Die Ideen des Staates und der Demokratie. Ein Vergleich "staatlich verfasster" und "nicht staatlich verfasster" Gesellschaften', *Der Staat*, c. 19, 1980, s. 485-515.
Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied ve Berlin 1969.
Gösta Esping-Andersen, *Social Class. Social Democracy and State Policy*, Kopenhag 1980.
Lucien Febvre, *'Civilisation:* Evolution of a Word and a Group of Ideas', Peter Burke, der., *A New Kind of History*, Londra 1973, s. 219-57 içinde.
Ferenc Féher vd., *Dictatorship over Needs*, Oxford 1983.
Peter Flora, *State, Economy and Society in Western Europe 1815-1975. A Data Handbook*, c. 1: *The Growth of Mass Democracies and Welfare States*, Frankfurt am Main 1983.

Boris Frankel, *Beyond the State? Dominant Theories and Socialist Strategies*, Londra 1983.
Ute Frevert, *Frauen-geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit*, Frankfurt am Main 1986.
Ute Frevert, 'Deutungen und Bedeutungen - Das "bürgerliche" Geschlechterverhältnis als Forschungsproblem', yayınlanmamış yazı. Zentrum für interdisziplinäre Forschung, Bielefeld 1987.
Milton Friedman, *The Tyranny of the Status Quo*, Londra 1985.
Lothar Gall, 'Liberalismus und "bürgerliche Gesellschaft". Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland', *Historische Zeitschrift*, c. 220, 1975, s. 324-56.
Peter Gay, *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud*, New York 1984.
Ernest Gellner, *State and Society in Soviet Thought*, Oxford 1987.
Ute Gerhard, 'Den Sozialstaat neu denken? Voraussetzungen und Preis des Sozialstaatskompromisses', *Vorgänge*, Mayıs 1987, s. 14-32.
Jeffrey Goldfarb, 'Social Bases of Independent Public Expression in Communist Societies', *American Journal of Sociology*, c. 4, 1978, s. 920-39.
Alenka Goljevscek, 'Arhaicnost: civilnost', *Nova revija*, c. 6, No. 57, 1987.
Zagorka Golubovic ve Svetozar Stojanovic, *The Crisis of the Yugoslav System*, Cologne 1986.
Phil H. Goodstein, *The Theory of the General Strike from the French Revolution to Poland*, New York 1985.
André Gorz, *Farewell to the Working Class. An Essay on Post-Industrial Socialism*, Londra 1982. (*Elveda Proletarya*, Afa Y., 1986, çev. H. Tufan)
Dieter Grimm, *Die verfassungreschtlichen Grundlagen der Privatrechtsgesetzgebung*, Münih 1982.
Anne-Marie Guillemard, 'State, Society and Old-Age Policy in France: From 1945 to the Current Crisis', yayınlanmamış yazı, Paris 1986.
Anne-Marie Guillemard, *Le declin du social*, Paris 1986.
Anne-Marie Guillemard, *La vieillesse et l'état*, Paris 1986.
John Gyford, *The Politics of Local Socialism*, Londra 1985.
Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962.
Jürgen Habermas, 'New Social Movements', *Telos*, c. 49, 198, s. 33-7.
Stuart Hall ve Martin Jacques, der., *The Politics of Thatcherism*, Londra 1983.
Utz Haltern, *Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte*, Darmstadt 1985.
Hevré Hamon ve Patrick Rotman, *La deuxieme gauche: histoire intellectuelle et politique de la CFDT*, Paris 1982.
Elemér Hankiss, *The 'Second Society'*, Budapeşte 1986.
Roger Harris, 'Socialism and Democracy: Beyond State *and* Civil Society', *Radical Philosophy*, c. 45, 1987, s. 13-22.
Václav Havel vd., 'The Power of the Powerless', *Citizens against the State in Central-Eastern Europe*, der. John Keane, Londra 1985 içinde.
Jack Hayward ve R.N. Berki, der., *State and Society in Contemporary Europe*, Oxford 1979.
David Held vd., der., *States and Societies*, Oxford 1983.
David Held. *Models of Democracy*, Cambridge 1987.

David Held ve John Keane, 'Socialism and the Limits of State Action', James Curran, der., *The Future of the Left*, Cambridge 1984 içinde.
Agnes Heller, 'The Great Republic', *Praxis International*, c. 5, No. 1, 1985, s. 23-34.
Agnes Heller, *The Power of Shame*, Londra 1985.
Wilhelm Hennis, der., *Regierbarkeit: Studien zu ihrer Problematisierung*, Stuttgart 1977.
Helga Maria Hernes, 'Care Work and the Organization of Daily Life', yayınlanmamış yazı, Oslo 1986.
Ulrich Herrman, der., *'Die Bildung des Bürgers'. Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert*, Weinheim 1982.
Barry Hindess, *Parliamentary Democracy and Socialist Politics*, Londra 1983.
Ulrich Im Hof, *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Münih 1982.
Stanley Hoffman ve George Ross, der., *The Mitterand Experiment. Continuity and Change in Modern France*, Cambridge 1983.
Istvan Hont ve Michael Ignatieff, der., *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983.
Joseph Huber, *Wer soll das ändern. Die Alternativen der Alternativbewegung*, Berlin 1981.
Geoffrey Hunt, 'Gramsci, Civil Society and Bureaucracy', *Praxis International*, c. 6, No. 2, 1986, s 206-19.
J.K. Hyde, *Society and Politics in Medieval Italy. The Evolution of the Civil Life, 1000-1350*, Londra 1973.
Jean Hyppolite, 'Marx's Critique of the Hegelian Concept of the State', *Studies on Marx and Hegel*, New York 1969, s. 106-25 içinde.
Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge 1986.
Günther Lottes, *Politicshe Aufklärung und plebejisches Publikum: zur Theorie und Praxis des englischen Radikalismus in späten 18. Jahrhundert*, Münih 1979.
John Keane, *A Letter on Why Civil Society is Important to Socialists... And Others*, New York 1983.
John Keane, *Public Life and Late Capitalism. Toward a Socialist Theory of Democracy*, Cambridge ve New York, 1984.
John Keane, 'Civil Society and the Peace Movement in Britain', *Thesis Eleven*, c. 8, 1984, s. 5-12.
John Keane, 'Hegel Against Marx; The State and Civil Society', *New Society*, 16 Ağustos 1985, s. 237-38.
John Keane, 'More Theses on the Philosophy of History', James Tully, der., *Meaning and Context. Essays in Honour of Quentin Skinner*, Cambridge 1988 içinde.
John Keane, 'The Modern Democratic Revolution', *The Chicago Review*, c. 35, No. 4, 1987, s. 4-19.
John Keane ve John Owens, *After Full Employment*, Londra 1986.
John Keane, Tomaz Mastnak vd., 'Yugoslavia's Permanent Crisis', *East European Reporter*, c. 2, No. 2, 1986, s. 46-50.
János Kenédi, *Do It Yourself: Hungary's Hidden Economy*, Londra 1981.
Rainer Koch, *Grundlagen bürgerlicher Herrschaft. Verfassungs- und sozialgeschichtliche Studien zur bürgerlichen Gesellschaft in Frankfurt am Main (1612-1866)*, Frankfurt am Main 1983.
Leo Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer verstehenden*

Deutung der Neuzeit, Neuwied ve Berlin 1966.
Leszek Kolakowski, 'The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought', Stuart Hampshire ve Leszek Kolakowski, der., *The Socialist Idea. A Reappraisal*, Londra 1977, s. 18-35.
Leszek Kolakowski, 'Marxism and Human Rights', *Deadalus*, c. 112, No. 4, 1983, s. 81-92.
György Konràd, *Anti-Politics*, Londra 1984.
Walter Korpi, *The Working Class in Welfare Capitalism*, Londra, Boston, Melbourne ve Henley 1978.
Walter Korpi, *The Democratic Class Struggle*, Londra, Boston, Melbourne ve Henley 1983.
Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1967.
Reinhart Koselleck, 'Staat und Gesellschaft in Preussen 1815-48, Werner Conze, der., *Staat und Gesellschaft in deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart 1978, s. 79-112 içinde.
Vojislav Kostunica ve Kosta Cavoski, *Party Pluralism or Monism. Social Movements and the Political System in Yugoslavia 1944-1949*, Boulder 1985.
Lawrence Krader, *Dialectic of Civil Society*, Assen 1976.
Jan Krouzil, 'The Social Relation of Power. Are there Symptoms of an Incipient Civil Society in the Soviet Union?', yayınlanmamış yazı, Toronto 1983.
Jan Krouzil, 'On the State, Economy and Civil Society and the Current Stage of Capitalist Development in Canada', yayınlanmamış yazı, Toronto 1985.
Helmut Kuzmics, 'Verlegenheit und Zivilisation. Zu einigen Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Werk von E. Goffman und N. Elias', *Soziale Welt*, c. 37, No. 4, 1986, s. 465-86.
Jan Józef Lipski, *KOR. A History of the Workers' Defense Committee in Poland, 1976-1981*, Berkeley 1985.
Heinz Lubasz, "Too Clever by Half: Review of Jean Cohen's *Class and Civil Society*', *Times Higher Education Supplement*, 20 Ocak 1984.
Aladar Madárász, 'Politics and the Civilising Process. The Rise, Fall and Revival of the Concept of Civil Society in the Languages of European Political Thought', mimeograf, Viyana 1987.
Louis Maheu, 'Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation étatique du tissu social', *Sociologie et société*, c. 15, 1 Nisan 1983.
Michael Mann, 'The Autonomous Power of the State', *Archives Européennes de Sociologie* c. 25, No. 2, 1984, s. 185-213.
Michael Mann, *The Sources of Power*, Londra 1985.
Michael Mann, 'State and Society, 1130-1815: An Analysis of English State Finances', *Political Power and Social Theory*, c. 1, 1986, s. 165-208.
Maria Márkus, 'Formation and Re-structuration of Civil Society. Is there a General Meaning in the Polish Paradigm?', yayınlanmamış yazı, Haverford College 1985.
Mari Márkus, 'Constitution and Functioning of Civil Society in Poland 1980-1981', *Poland After Martial Law. The Search for 'Normalisation'*, Canberra, Kasım 1983.
Maria Márkus, 'Women, Success and Civil Society: Submission to or Subversion of the Achievement Principle', *Praxis International*, c. 5, No. 4, 1986, s. 430-42.
Antonio Marongiu, *Medieval Parliaments. A Comparative Study*, Londra 1968.
Andrew Martin, 'Trade Unions in Sweden: Strategic Responses to Change and Crisis', Peter A. Gourevitch vd., *Unions, Change and Crisis: Britain, West Germany and Sweden*, Londra 1984 içinde.

Andrew Martin, 'Wages, Profits, and Investment in Sweden', Leon Lindberge ve Charles S. Maier, der., *The Politics of Inflation and Economic Stagnation*, Washington DC 1985 içinde.
Tomaz Mastnak, 'Za anarholiberalizem', *Problemi*, c. 22, No. 1-3, 1984.
Tomaz Mastnak, 'H kritiki "Zidovskega vprasanja"', *Problemi*, c. 23, No. 1, 1985.
Tomaz Mastnak, der., *Socialisticna civilna druzba?*, Ljubljana 1985.
Tomaz Mastnak, 'De la démocratie en Yougoslavie', *Problemi*, c. 23, No. 7, 1985.
Tomaz Mastnak, 'Perspektive demokracije v Jugoslaviji', *Problemi*, c. 18, 1986.
Tomaz Mastnak, 'Socialisticna civilna druzba', *Valj*, c. 18, 1986.
Tomaz Mastnak, 'Socialisticna civilna druzba, demokraticna opozicija', *Tribuna*, c. 35, No. 12, 1986.
Tomaz Mastnak, 'Machen wir uns diese Stadt wieder rein', *Mladina*, c. 30, No. 26, 1986.
Tomaz Mastnak, 'H kritiki Marxovega pojma "bürgerliche Gesellschaft" v Octrihh kritike politicne ekonomije', *Vestnik*, c. 7, No. 1-2, 1986.
Tomaz Mastnak, 'Dalje od istocnoevropskog marksizma', *Medjunarodni radnicki pokret*, c. 29, No. 3-4, 1986.
Tomaz Mastnak, 'Socialisticna civilna druzba? Skica aktualnega stanja diskusije', *Katedra*, c. 28, No. 6-7, 1987.
Tomaz Mastnak, 'Pred koncem revizionizma in ponovnim rojstvom civilne druzbe', Marc Rakovski, *Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti*, Ljubljana 1987'ye önsöz.
Alberto Melucci, *Altri Codici*, Bologna 1984.
Alberto Melucci, 'Challenging Codes', *Social Movements in Complex Societies*, der. John Keane ve Paul Mier, Londra 1989 içinde.
Alberto Melucci, der., *Movimenti sociali e sistema politica*, Milan 1986.
Adam Michnik, *L'Eglise et la gauche. Le dialogue Polonais*, Paris 1979.
Adam Michnik, 'What We Want to Do and What We Can Do', *Telos*, c. 47, 1981, s. 66-77.
Adam Michnik, *Letters From Prison and Other Essays*, Londra 1986.
Adam Michnik, 'Gorbachev - as Seen from Warsaw', *East European Reporter*, c. 2, No. 1987, s. 32-4.
Keith Middlemas, *Politics in Industrial Society*, Londra 1983.
Ferenc Miszlivetz, *An Essay on Nationalism*, Budapeşte 1985.
Bronislaw Misztal, der., *Poland After Solidarity*, Londra 1985.
Pierre-François Moreau, 'Société civile et civilisation', François Chatelet, der., *Histoire des idéologies*, c. 3: *Savoir et pouvoir du XVIIIe au XXe siècle*, Paris 1978 içinde.
Robin Murray, 'New Directions in Municipal Socialism', Ben Pimlott, der., *Fabian Essays in Socialist Thought*, Londra 1984, s. 206-29 içinde.
A.R. Myers, *Parliaments and Estates in Europe to 1789*, Londra 1975.
Wolf-Dieter Narr vd., *SPD-Staatspartei oder Reformpartei?*, Münih 1976.
Thomas Nipperdey, 'Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I', *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neuren Geschichte*, Göttingen 1976, s. 174-205 içinde.
Thomas Nipperdey, 'Der Umbruch zur bürgerlichen Gesellschaft seit der amerikanischen und französischen Revlotuion', Klaus W. Hempfer ve Alexander Schwan, der. *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlin ve New York 1987, s. 169-89 içinde.

Ernst Nolte, *Was ist bürgerlich?*, Stuttgart 1979.
Eric A. Nordlinger, *On the Autonomy of the Democratic State*, Cambridge 1981.
Klaus Novy, *Die Diskussion der Wirtschaftsreform in der Weimarer Republik*, Frankfurt am Main 1978.
Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974.
Guillermo O'Donnell, 'Tensions in the Bureaucratic-Anthoritarian State and the Question of Democracy', David Collier, der. *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton 1979, s. 285-318 içinde.
Guillermo O'Donnell, 'A mi que me importa. Notas sobre sociabilidad y politica en Argentina y Brasil', *Kellog Institute Working Paper 9*, Ocak 1984.
Claus Offe, 'Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität', R. Roth, der., *Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen*, Frankfurt am Main 1980, s. 26-42 içinde.
Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, der. John Keane, Londra 1984.
Claus Offe, 'Korporatismus als System Nichtstaatlicher Makrosteurung?', *Geschichte und Gesellschaft*, c. 10, No. 2, 1984, s. 234-56.
Claus Offe, *Disorganized Capitalism*, der. John Keane, Cambridge 1985.
Claus Offe, 'New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics', *Social Research*, c. 52, No. 4, 1985, s. 817-68.
Claus Offe, 'Zwischen Bewegung und Partei. Die Grünen in der politischen "Adoleszenzkrise"?, Otto Kallscheuer, der., *Die Grünen - Letzle Wahl?*, Berlin 1986, s. 40-60 içinde.
Claus Offe ve Rolf G. Heinze, 'Am Arbeitsmarkt vorbei. Überlegungen zur Neubestimmung "haushaltlicher" Wohlfahrtsproduktion in ihrem Verhältnis zu Markt und Staat', *Leviathan*, c. 14, No. 4, 1986, s. 471-95.
Johan P. Olsen, *Organized Democracy*, Bergen 1983.
Michael Opielka ve Georg Vobruba, der., *Das garantierte Grundeinkommen. Entwicklung und Perspektiven einer Forderung*, Frankfurt am Main 1986.
Józef Orzet, 'Civil Society as a Desire', yayınlanmamış yazı, Varşova 1987.
Gianfranco Pasquino, 'Partiti, società civile, instituzioni: il caso italiano', *Stato e Mercato*, c. 8, 1983.
Gianfranco Pasquiono, 'Party Government in İtaly: Achievements and Prospects' Richard S. Katz, der., *Party Governments: European and American Experiences*, Berlin ve New York 1987, s. 202-42 içinde.
Z.A. Pelczynski, der., *The State and Civil Society in Hegel*, Cambridge ve New York 1984.
Victor Perez-Diaz, *State, Bureaucracy and Civil Society. A Critical Discussion of the Political Theory of Karl Marx*, Londra 1978.
Christopher Pierson, 'New Theories of State and Civil Society', *Sociology*, c. 18, No. 4, 1984, s. 563-71.
Hanna F. Pitkin, 'Justice: On Relating Private and Public', *Political Theory*, c. 9, 1981, s. 327-52.
J.G.A. Pocock, 'Cambridge Paradigms and Scoctch Philosophers: a Study of the Relations between the Civic Humanist and the Civil Jurisprudential Interpretation of Eighteenth-century Social Thought', Istvan Hont ve Michael Ignatieff, der., *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, s. 235-52 içinde.
Darka Podmenik, 'Za civilno druzbo', *Tribuna*, c. 35, No. 15, 1986.
Darka Podmenik, 'Civilna druzba ni samoupravljanje', *Delo*, 28 Kasım 1986.

Darka Podmenik, 'Ali je mogoce razvijati koncept civilne druzbe', *Problemi*, c. 25, No. 1, 1987.
Nicos Poulantzas, *Repères. Hier et aujourd' hui*, Paris 1980.
Nicos Poulantzas, 'Research Note on the State and Society', *International Social Science Journal*, c. 32, No. 4, 1980, s. 600-8.
Ivan Prpic, *Drzava i drustvo. Odnos 'gradjanskog drustva' i 'politicke drzave' u ranim radovima Karla Marksa*, Belgrad 1976.
Joze Pucnik, 'Politicni sistem civilne druzbe', *Nova revija*, c. 6, No. 57, 1987.
Marc Raeff, *Understanding Imperial Russia: State and Society in the Old Regime*, New York 1984.
Joachim Raschke, der., *Bürger und Parteien. Ansichten und Analysen einer schwierigen Beziehung*, Opladen 1982.
Zbigniew Rav 'Some Thoughts on Civil Society in Eastern Europe and the Lockean Contractarian Approach', *Political Studies*, c. 35, 1987, s. 573-92.
Jean-François Revel, *Le rejet de l'état*, Paris 1984.
Revue de l'Institut de Sociologie, özel sayı: 'Etat et société en Amérique Latine', Brüksel 1981.
Manfred Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied ve Berlin, 1970.
Manfred Riedel, 'Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs', *Materialien zu Hegels, Rechtsphilosophie*, c. 2, Frankfurt am Main 1974, s. 247-75.
Manfred Riedel, 'Gesellschaft, Bürgerliche', O. Brunner vd., der., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, c. 2, Stuttgart 1975, s. 719-800 içinde.
Manfred Riedel 'Bürgerlichkeit und Humanität', Rudolf Vierhaus, der., *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, s. 13-34 içinde.
Manfred Riedel 'Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant', *Social Research*, Güz 1981, s. 588-613.
John Robertson, 'The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition' Istvan Hont ve Michael Ignatieff, der., *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, s. 137-78 içinde.
Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, Paris 1979.
Pierre Rosanvallon, *Le crise de l'état-providence*, Paris 1981.
Pierre Rosanvallon, 'Politique en liberté. La dérégulation sociale', *Intervention*, c. 2, Ocak-Şubat 1983, s. 87-94.
Mort Rosenblum, *Mission to Civilize. The French Way*, New York 1986.
Jacques Rupnik, 'Dissent in Poland, 1968-78', Rudolf Tökes, der., *Opposition in Eastern Europe*, Londra 1979 içinde.
Richard Sakwa, 'The State and Civil Society in the USSR', mimeograf, Londra 1986.
Richard Sakwa, *The Party and Opposition in Moscow, 1920-Early 1921*, University of Essex Discussion Paper 7, 1986.
Richard Sakwa, 'The Commune State in Moscow in 1918', *Slavic Review*, c. 46, No. 3-4, 1987.
Richard Sakwa, *Soviet Communists in Power: A Study of Moscow during the Civil War, 1918-21*, Londra 1988.
Arnaud Sales, 'Champs sociaux et structures de pouvoir', *L'Etat contemporain: au coeur de la société* konulu konferansta sunulan bildiri: Lennoxville Haziran 1986.
Slobodan Samardzic, 'Drustvo i drzava u socijalizmu', *Knjizevne novine*, c. 32, No,

719, 1986.
Steven Sampson, 'The Informal Sector in Eastern Europe', *Telos*, c. 66, Kış 1985-86, s. 44-66.
G. Savran, *Rousseau, Hegel and the Critique of Civil Society*, doktora tezi., University of Sussex 1983. (*Sivil Toplum ve Ötesi. Rousseau, Hegel, Marx*, Alan Y., 1987)
Theodor Schieder, *The State and Society in Our Times: Studies in the History of the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Londra 1962.
M. Schmolz, 'Societas civilis sive Respublica sive Populus', *Österreichisches Zeitschrift für Öffentliches Recht*, c. 14, 1964, s. 28-50.
Gerhard Schulz, 'Die Enstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Genesis politischer Ideen und Begriffe', G.A. Ritter, *Enststehung und Wandel der modernen Gesellschaft. Festchrift für H. Rosenberg zum 65. Geburtstag*, Berlin 1970 içinde.
Laslo Sekelj, 'Politicki sistim i model socijalistickog gradjanskog drustva', *Problemi*, c. 23, No. 1, 1985.
James J. Sheehan, 'Wie Bürgerlich war der deutsche Liberalismus?', mimeograf, Stanford University 1987.
Hannes Siegrist, der., *'Bürgerliche Berufe'. Beiträge zur Geshichte der akademischen und freien Berufe im internationalen Vergleich*, Göttingen 1988.
Allan Silver, 'The Demand for Order in Civil Society', David Bordua, der., *The Police*, New York 1967, s. 1-24 içinde.
Milan Simecka, *The Restoration of Order. The Normalization of Czechoslovakia 1969-1976*, Londra 1986.
Brian Singer, Society, *Theory and the French Revolution: Studies in the Revolutionary Imaginary*, Londra 1986.
Carmen Sirianni, 'Councils and Parliaments: The Problems of Dual Power and Democracy in Comparative Respective', *Politics and Society*, c. 12, No. 1, 1983, s. 83-123.
H. Gordon Skilling, *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*, Londra 1981.
H. Gordon Skilling, *Samizdat and an International Society in Eastern Europe*, Londra ve Basingstoke 1988.
Theda Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge ve New York 1979.
Theda Skocpol, 'Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research', Peter B. Evans vd., der. *Bringing the State Back In*, Cambridge 1986 içinde.
Bernardo Sorj ve Maria Herminia, der., *Sociedade e Politica no Brasil Pós 64*, Sao Paulo 1983.
Jonathan Sperber, 'State and Civil Society in Prussia', *Journal of Modern History*, c. 57, No. 2, 1985, s. 278-96.
Jadwiga Staniszkis, 'Poland: The Self-Limiting Revolution', *The Bulletin of Scottish Politics*, c. 1, No. 2, 1981, s. 87-110.
Jadwiga Staniszkis, *Poland's Self-Limiting Revolution*, Princeton 1984.
Peter Steinfels, *The Neoconservatives. The Men Who Are Changing America's Politics*, New York 1979.
Alfred Stepan, *State and Society: Peru in Comparative Perspective*, Princeton 1978.
Wolfgang Streeck ve Philippe C. Schmitter, der., *Private Interest Government. Beyond Market and State*, Londra, Beverly Hills ve Yeni Delhi 1985.
Jerzy Szacki, 'The Utopia of Civil Society in Poland Today', mimeograf, Varşova 1987.
Jenö Szücs, *Vázlat Európa három történeti régiojáról*, Budapeşte 1983.

Jan Tesar, 'Totalitarian Dictatorships as a Phenomenon of the Twentieth Century and the Possibilities of Overcoming Them', H. Gordon Skilling ve Vilém Precan, der., *Parallel Politics: Essays from Czech and Slovak Samizdat, International Journal of Politics*, c. 60, No. 1, 1981, s. 85-100 içinde.
E.P. Thompson, 'Comment', *Praxis International*, c. 5, No. 1, 1985, s. 75-85.
Gregor Tomc, 'Civilna druzba pod slovenskim socializmom', *Nova revija*, c. 6, No. 57, 1987.
Alain Touraine, *Production de la société*, Paris 1973.
Alain Touraine, *Lutte étudiante*, Paris 1978.
Alain Touraine, *L'Après-socialisme*, Paris 1980.
Alain Touraine, *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements*, Cambridge 1981.
Alain Touraine vd., *Solidarity. Poland 1980-81*, Cambridge ve New York 1983.
Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris 1984.
Keith Tribe, 'Cameralism and the Science of Government', *Journal of Modern History*, c. 56, 1984, s. 263-84.
John Urry, *The Anatomy of Capitalist Societies. The Economy, Civil Society and the State*, Londra 1981.
Robert J. van der Veen ve Philippe Van Parijs, 'A Capitalist Road to Communism', *Theory and Society*, c. 15, No. 1986, s. 635-56.
Robert J. van der Veen ve Philippe Van Parijs, 'Universal Grants versus Socialism: Reply to Six Critics', *Theory and Society*, c. 15, No. 5, 1986, s. 723-58.
Rudolf Vierhaus, der., *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitaller der Aufklärung*, Heidelberg 1981.
Gerhard Vowinckel, *Von politischen Köpfen und schönen Seelen. Ein soziologischer Versuch über die Zivilisation der Affekte und ihres Ausdrucks*, Münih 1983.
Michael Walzer, 'Civility and Civic Virtue in Contemporary America', *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York 1980, s. 54-72 içinde.
Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983.
Mihály Vajda, *The State and Socialism*, Londra 1981.
Thomas E. Wartenberg, 'Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society', *Philosophy and Social Criticsm*, c. 8, No 2, 1981, s. 169-82.
Richard D. Winfield, 'Capital, Civil Society and the Deformation of Politics', *History of Political Thought*, c. 4, No. 1, 1983, s. 111-55.
Kasimierz Wojcicki, 'The Reconstruction of Society', *Telos*, c. 47, 1981, s. 98-104.
Sheldon Wolin, 'The People's Two Bodies', *democracy*, c. 1, No. 1, 1981, s. 9-24.
Sheldon S. Wolin, 'America's Civil Religion', *democracy*, c. 2, No. 2, 1982, s. 7-17.
Isser Woloch, 'Napoleonic Conscription: State Power and Civil Society', *Past and Present*, c. 111, 1986, s. 101-29.
Ellen Meiksins Wood, 'The Separation of the Economic and the Political in Capitalism', *New Left Review*, c. 127, 1981, s. 66-95.
Alexander Yanov, *The Origins of Autocracy*, Los Angeles 1980.
Perez Zagorin, *Rebels and Rulers, 1500-1660*, c. 1, *Society, States, and Early Modern Revolution. Agrarian and Urban Rebellions;* c. 2: *Provincial Rebellion. Revolutionary Civil Wars. 1560-1660*, Londra ve New York 1982.

YAZARLAR HAKKINDA NOTLAR

NORBERTO BOBBIO, İtalya'nın en önde gelen siyaset kuramcısıdır. 1909'da Torino'da doğmuştur. Camerino (1935-38), Siena (1938-40), Padova (1940-48) ve Torino (1948-79) üniversitelerinde hukuk ve siyaset felsefesi okutmuştur. 1984 yılından bu yana İtalyan Senatosu üyesidir. İngilizce'de yayımlanmış çalışmaları arasında *The Philosophy of Decadentism* (1948), *On Mosca and Pareto* (1972), *The Future of Democracy* (1987) ve *What is Socialism?* (1987)yer almaktadır.

NORBERT ELIAS, 1897'de doğmuş, Breslau, Freiburg ve Heidelberg'de tıp, felsefe (Edmund Husserl'le birlikte) ve psikoloji okumuştur. Lisansüstü çalışmalarını Alfred Weber ile birlikte yapmış ve Karl Mannheim'la beraber Frankfurt'ta ders vermiştir. Paris'te ve London School of Economics'te görev almış, Leicester Üniversitesi'nde Sosyoloji hocalığı yapmış, Ghana Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü ve Frankfurt Üniver-

sitesi'nde de Emeritus Profesör olmuştur. 1990'da Amsterdam'da ölmüştür. İngilizce'de yayımlanmış eserleri arasında, *The Civilizing Process* (1978, 1982), *The Court Society* (1983), *The Loneliness of the Dying* (1985), *Time: An Essay* (1992) *The Society of Individuals* (1993) ve *Quest for Excitement* (1993) yer almaktadır.

AGNES HELLER, Budapeşte'de doğmuş ve eğitimini burada görmüştür. György Lukacs'ın öğrencisi, yakın dostu ve arkadaşıydı. 1977'de, siyasal muhalefet ve siyasal nedenlere dayanan işsizlikle geçen yıllardan sonra, Melbourne'daki La Trobe Üniversitesi'nde yaklaşık on yıl boyunca ders verdiği Avustralya'ya göç etmiştir. Halen, New York'taki New School for Social Research'te felsefe ve siyaset bilimi profesörüdür ve *A Theory of History* (1982), *Everyday Life* (1984), *The Power of Shame* (1985), *Beyond Justice* (1987), (Ferenc Feher'le birlikte) *Eastern Left-Western Left* (1987), *General Ethics* (1988) ve *The Postmodern Political Condition* (1991; *Postmodern Politik Durum*, çev. Ş. Argın-O. Akınhay, Öteki Y., 1993) da dahil olmak üzere birçok makale ve kitabın yazarıdır.

KARL HINRICHS, 1951'de doğmuştur. İlk işi olan banka memurluğundan sonra, Bielefeld Üniversitesi'nde ekonomi ve sosyoloji okumuş ve birkaç yıl boyunca Bremen'de lise öğretmenliği yapmıştır. 1984'ten beri Bielefeld Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümü'nde ders vermekte ve araştırmalar yapmaktadır. Refah devleti, sendikalar, mesai saatleri politikası üzerinde çok sayıda makalenin yazarıdır ve *Arbeitspolitik. Formen und Folgen einer Neuverteilung der Arbeitszeit* (1982) adlı eserin derleyicilerindendir.

JOHN KEANE, 1949'da doğmuştur ve *Public Life and Late Capitalism* (1984), *Democracy and Civil Society* (1988) [*Demokrasi ve Sivil Toplum*, Ayrıntı Y., 1994, çev. N. Erdoğan] *Media and Democracy* (1991) [*Medya ve Demokrasi*, Ayrıntı Y., 1992, çev. H. Şahin] ve (John Owens ile birlikte) *After Full Employment* (1986) adlı kitapların yazarıdır. Çekoslovak yazarlarca kaleme alınmış makalelerden oluşan *The Power of the Powerless* (1985) adlı kitabın editörü olmasının yanı sıra, Claus Offe'nin *Contradictions of the Welfare State* adlı eserini de [İngilizce'ye] tercüme etmiş ve editörlüğünü yapmıştır. Ayrıca elinizdeki *Civil Society and the State / New European Perspectives* (1988) adlı kitabın da editörlüğünü üstlenmiştir. *Times Literary Supplement* ve *New Statesman* dergilerinde düzenli olarak yazmaktadır. Monash Üniversitesi'nde, Toronto Üniversitesi'nde, Berlin'deki Freie Üniversitesi'nde ve Cambridge Üniversitesi'nde ders vermiş, araştırmalar yapmıştır. 1987'de Bielefeld'deki Centre for Interdisciplinary Research üyesi olmuştur. Centre for Commu-

nication and Information Studies üyesi olduğu ve The Polytechnic of Central London'da ders verdiği Londra'da yaşamaktadır.

HELMUT KUZMICS, 1949'da doğmuştur. Graz Üniversitesi'nde ve Viyana'daki Institute for Advanced Studies'de ekonomi ve sosyoloji okumuştur. 1974'ten bu yana Graz Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsü'nde ders vermektedir. Başlıca araştırma alanları arasında modernlik hakkında karşılaştırmalı yaklaşımlar ve medenileşme sürecine ilişkin kuramlar yer almaktadır. Modern medenileşme süreci ile ilgili çok sayıda makale yayımlamıştır ve *Korruption. Zur Soziologie nicht immer abweichenden Verhaltens* (1985) adlı kitabın editörlerindendir.

ALBERTO MELUCCI, Milano Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü olmasının yanı sıra, psikoterapist olarak da çalışmaktadır. Toplumsal hareketler üzerine yazan Avrupalı yazarların en önde gelenleri arasındadır. Birçok makale ile birlikte, aralarında *Altri codici* (1984), *Corpi estranei* (1984) ve *Challenging Codes. Social Movements in Complex Societies* (1988) adlı eserler de bulunan dokuz kitabın yazarıdır.

CLAUS OFFE, 1940 yılında Berlin'de doğmuştur. Köln Üniversitesi ile Berlin'deki Freie Üniversitat'te sosyoloji, ekonomi ve felsefe okumuştur; 1969-1971 yılları arasında Harkness Bursu alarak California Üniversitesi, Berkeley ile Harvard Üniversitesi'nde bulunmuştur. Avrupa ve Kuzey Amerika'daki birçok yerde dersler vermiş ve Frankfurt, Konstanz, Viyana, Bielefeld, Boston ve Berkeley'de öğretim üyeliği yapmıştır. 1987-88'de Stanford'daki Centre for Advanced Study in the Behavioral Sciences üyesi olmuştur. Aralarında (İngilizce) *Industry and Inequality* (1976), *Contradictions of the Welfare State* (1984) ve *Disorganized Capitalism* (1985) adlı eserlerin de bulunduğu çok sayıda kitabın ve makalenin yazarıdır.

CAROLE PATEMAN, Oxford Üniversitesi'ndeki Ruskin College'da okuduktan sonra, yine Oxford'daki Lady Margaret Hall'da felsefe, siyaset bilimi ve ekonomi öğrenimi görmüştür. 1973 yılında İngiltere'den Avustralya'ya göç etmiştir. Halen Sydney Üniversitesi'nde siyaset bilimi öğretim üyesi ve Avustralya Sosyal Bilimler Akademisi üyesidir. Ders verdiği ve araştırma yaptığı başlıca alanlar, modern siyaset teorisi, özellikle demokrasi teorisi, feminist teori ve siyasal ekonomidir. Pateman, *Participation and Democratic Theory* (1970), *The Problem of Political Obligation* (1979) ve *The Sexual Contract* (1988) adlı kitapların yazarıdır. 1985'te, Kadınlar ve Demokratik Yurttaşlık konusunda, California Üniversitesi, Berkeley'de verilen Jefferson Anma Konferansları [*Jefferson Memorial Lectures*'nın sunuşunu yapmıştır.

ZBIGNIEW PELCZYNSKI, 1925'te Grodzisk Mazowiecki, Polonya'da doğmuştur. Polonya direniş hareketine katılmasından ve İngiliz komutası altındaki Polonya silahlı kuvvetlerinde çalışmasından sonra, 1946'da İngiltere'ye göç etmiştir. St. Andrews ve Oxford üniversitelerinde öğrenim görmüştür. Halen Oxford Üniversitesi, Pembroke Koleji üyesi ve siyaset bilimi hocasıdır ve Oxford Üniversitesi siyaset bilimi öğretim üyesidir. Modern siyasal düşünce, totalitarizm ve çağdaş Polonya tarihi üzerine makaleler yazmıştır. *Hegel's Political Philosophy* (1971) ve *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (1984) adlı kitapların editörü olmasının yanı sıra, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (1984) ve *Hegel's Political Writings* (1964) adlı eserlerin de editörlerindendir.

VACLAV HAVEL, 1936'da Prag'da doğmuştur. Askerlik hizmetinden sonra, sonradan kadrolu oyun yazarı olduğu ünlü Balustrade Tiyatrosu'nda meslek hayatına atılmıştır. *The Garden Party* (1963) adlı ilk oyununun başarı kazanmasından önce, 1950'lerde tiyatro üzerine makaleler yazmıştır. En iyi bilinen oyunları arasında, *Bildirim* (1990, Can Y., çev. Z. İpşiroğlu), *Şeytan Çelmesi* (1990, Can Y., çev. S. Sanlı), *Largo Desolato* (1990, Can Y.,) ve *Görüşme-Kutlama-Çağrı* (1990, Remzi K., çev. E. Talû Çelikkan) yer almaktadır. *The Power of the Powerless* (1985) adlı esere katkıda bulunan yazarlardan olan Havel, ayrıca *Letters to Olga* (1988) ve *Uzaktan Soruşturma* (1990, Afa Y., çev. L. Çalışkan)'nın da yazarıdır. İçlerinde saygın Amerikan Obie Ödülü'nün de (1968 ve 1970) bulunduğu çok sayıda edebiyat ödülü almış olan Havel, York Üniversitesi (Toronto, Kanada) ve Toulouse üniversitesi, Fransa tarafından verilen fahri doktorluk unvanlarını da elinde bulundurmaktadır. Çekoslovak yetkilileri, 1969'dan başlayarak, Havel'in eserlerinin yayımlanmasını ve oyunlarının sahnelenmesini yasaklamıştır. 1977'de, Charter 77'deki faaliyetlerinden ötürü tutuklanmış ve dört ay süreyle hapsedilmiştir. 1979'da, demokratik hakların korunması için çalışan bir yurttaşlar grubu olan VONS'dan dokuz arkadaşı ile birlikte tekrar mahkûm edilmiş ve dört buçuk yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Uluslararası protesto kampanyasından sonra ve ciddi olarak hastalanmasına bağlı olarak. cezasının infazı 1983 başlarında kaldırılmıştır. Bu tarihten sonra devlet yetkililerinin gözetimi altında tutulan ve bu yetkililerin isteğine bağlı olarak cezasının geri kalan on ayını geçirmek üzere tekrar hapse atılabilecek bir durumda yaşayan Havel, Orta ve Doğu Avrupa'daki totaliter yönetimlerin çöküşünden sonraki gelişmeler içinde Çekoslovakya Devlet Başkanı olmuştur.

PIERRE ROSANVALLON, 1948'de doğmuştur. Ecole des Hautes Etudes Commerciales'den mezun olmuştur. 1969'dan 1977'ye kadar Fran-

sız sendikası CFDT'nin ekonomi danışmanlarından biri olarak görev yapmış olmasının yanı sıra, bu sendikanın yayın organı *CFDT - Aujourd'hui*'nin kurucusu ve editörü olmuştur. Paris Üniversitesi-Dauphine'de araştırmalarda bulunmuş ve ders vermiştir. 1981'den beri Saint-Simon Vakfı'nın genel sekreteridir. Başlıca yayınları arasında *L'Age de l'autogestion* (1976), *Le Capitalisme utopique* (1979), *Misere de l'economie* (1983) ve *Le Moment Guizot* (1985) yer almaktadır.

JACQUES RUPNIK, 1950'de Prag'da doğmuştur. Paris Üniversitesi ile Harvard Üniversitesi'nde öğrenim görmüştür. Paris'teki Ulusal Sosyal Bilimler Vakfı'nın Kıdemli Üyesi'dir. *A History of the Czechoslovak Communist Party* (1981) kitabının yazarıdır ve Merkezi Doğu Avrupa'nın siyasal sistemleri üzerine çok sayıda makale yazmıştır. Halen Orta Avrupa konusunu işleyen bir kitap yazmaktadır.

JENO SZÜCS, Budapeşte'deki Macar Bilimler Akademisi, Tarih Enstitüsü'nün üyesidir. Başlıca ilgi alanları, ortaçağ Macaristan tarihi, toplumsal tarihi ve düşünce tarihidir. Son yayınları arasında, on üçüncü yüzyıl Macaristan'ında hane yaşamı, ortaçağ siyasal düşüncesi, Macar toprak aristokrasisinin oluşumu üzerine incelemeler ve *Nation und Geschichte. Studien* (1981) ve bu kitaptaki yazısının tam hali olan *Les trois Europes* (1985) adlı iki kitap yer almaktadır.

MIHALY VAJDA, 1935'te, Budapeşte'de doğmuş, burada felsefe ve Alman edebiyatı okumuştur. (Agnes Heller ve Budapeşte Okulu'nun diğer üyeleriyle birlikte) György Lukacs'ın öğrencisi ve yakın dostuydu. 1961-1973 arasında Macar Bilimler Akademisi, Felsefe Enstitüsü'nde araştırmacıydı. Bu görevinden siyasal nedenlerle atılmış ve bu andan itibaren, Budapeşte'de, çeşitli konularda bağımsız yazarlık yapmıştır. Bremen Üniversitesi, Columbia Üniversitesi ve the New School for Social Research'te konuk profesör olarak bulunmuştur. Halen, başlıca araştırma alanları arasında fenomenoloji, Heidegger felsefesi ve Merkezi Doğu Avrupa yer almaktadır. İngilizce'de yayımlanmış kitapları arasında *Fascism as a Mass Movement* (1976) ve *The State and Socialism. Political Essays* (1981) bulunmaktadır.

HELMUT WIESENTHAL, eski bir mühendislik firması yöneticisi olup Bochum ve Bielefeld'de felsefe ve sosyoloji okumuştur. Halen Bielefeld Üniversitesi'nde araştırmacıdır. Aynı zamanda, tanınmış bir Yeşil eylemcidir. İlgi duyduğu başlıca araştırma konuları arasında refah devleti, mesai saati politikası, endüstriyel ilişkiler ve yeni toplumsal hareketler yer almaktadır. *Die Konzentierte Aktion im Gesundheitswesen* (1981) ve *Strategie und Illusion* (1987) adlı kitapların yazarıdır.

John Keane

MEDYA VE DEMOKRASİ

İnceleme / 170 sayfa

Bu kitapta, demokrasi kuramına yaptığı katkılarla ilgi çeken İngiliz düşünür John Keane, medyalar ile demokrasi arasındaki ilişkiyi ele alarak, günümüzde yaşamsal bir önem kazanmış olan bir dizi soruya yanıt arıyor: Basın özgürlüğü ideali nasıl oluştu? Bu ideal, medya holdinglerinin küresel elektronik imparatorluklar kurduğu günümüzde hâlâ geçerli mi? Yeni iletişim teknolojileri bu idealin gerçekleşmesini kolaylaştırıyor mu, yoksa zorlaştırıyor mu? Yirminci yüzyıl sona ererken, yurttaşların hem özgür hem de eşit olarak katılabilecekleri bir iletişim düzeni mümkün mü?

Özellikle sivil toplum konusunda yaptığı çalışmalarla tanınmış olan yazar, bu sorulara yanıt ararkan BBC gibi seçkinci kamu hizmeti modellerini eleştirdiği gibi, son yıllarda tüm dünyada egemen görüş haline gelen pazar liberalizminin de çelişki ve eksiklerini göz önüne seriyor. Keane, pazar fetişizminin iletişim alanında gerçek bir seçim özgürlüğü yaratmak yerine, seçenekleri azalttığını öne sürerek, pazar-dışı ve devlet-dışı medyaların demokrasi açısından önemini vurguluyor.

Medya ve Demokrasi çağımızın en önemli sorunlarını soğukkanlılıkla ve derin bir bilgi temeli üzerinde ele alan önemli bir kitap.

Haluk Şahin önsözünde, Keane'nin ele aldığı konuların, medya patlamasının etkisiyle büyük bir değişim geçirmekte olan Türkiye iletişim düzeniyle bağlantılarını ele alıyor. Ülkemizde bir kördövüşü halinde sürmekte olan yeni iletişim düzeni tartışmasına hem akıl hem de fikir verebilecek bir deneme *Medya ve Demokrasi.*

"Keane, 21 yüzyılda geçerli olabilecek, kendi deyişiyle 'özünden değiştirilmiş bir kamusal yayıncılık modeli' geliştirmeye çalışmakta. Keane'ın kamusal yayıncılık prensibinde ısrar etmesinin temelinde ise, yayıncılığa özgürlüğü getirmeyi vaad eden serbest pazar liberalizminin "savunduğu 'özgürlükçü' değerleri gerçekleştirme yeteneğinden yoksun" olduğunun tesbiti yatmaktadır."

Asu Aksoy / Birikim

"Bugün, iletişim alanındaki yasal düzenlemeler liberal kapitalist sisteme içkin bir değişim fırçasıyla mı yapılmalı? Devlet tekelleri, düzenlemeleri ve sınırlamaları sürdürülmeli mi? Ya da bir başka çıkar yol var mı? sorularının sorulması gerekiyor. İşte *Medya ve Demokrasi* kitabı bu ve bunun etrafındaki soruları soruyor. Yanıtlar içiçe geçebiliyor, ama piyasa mekanizmalarının mükemmeliğinin bir masal olduğunu gösteriyor."

Nilgün Tutal Küçük / Birikim

"SİVİL TOPLUM" terimi, Türkiye solunun gündemine ilk kez 1980'li yılların ortalarında girdi ama demokrasi ve siyaset konusunda anlamlı bir tartışma yürütme imkânı olarak kullanılmadan bir kenara atıldı. Klasik anlamda siyasetin tam bir kriz içine düştüğü günümüzde solun, kendine ait kavramları böylesine cömertçe harcama alışkanlığı yüzünden geldiği yer, giderek arkaik ve marjinal bir konuma sürüklenmesi ya da tamamen liberalleşerek kimliğini yitirmesi oldu. Etkili bir sol siyaset üretilemedi, çünkü siyaset yapmanın başka biçimleri, başka alanları tahayyül bile edilmedi. Kapitalizmle farklılaşarak "sahici bir sol alternatif kimlikle" yaşama çabası içinde olunmadı. Bu anlamda, bugün sosyalistlerin önündeki esas sorun "siyasetin yeniden tanımlanması" bizce. Üstelik bu hâlâ mümkün: Bütün geleneksel literatürün taranıp eleştirilmesi, kavramların yeni baştan içeriklendirilmesi koşuluyla...

BATI'DA SON DÖNEMDE "sivil toplum" teriminin canlanması etrafında "yurttaşlık", "kimlik", "kamusal alan", "demokrasi" ve "devlet" kavramları çok önemli tartışmaların odak noktası haline geldi. John Keane'in yakında yayımlayacağımız **Demokrasi ve Sivil Toplum** adlı çalışmasına eşlik eden **Sivil Toplum ve Devlet** bu tartışmaları bir arada sunan en *kapsamlı* ve en *yeni* derleme. Medeniyet kavramının doğuşundan toplum sözleşmesi anlayışının içerdiği ataerkil boyuta, Doğu Avrupa'daki totaliter rejim ve muhaliflerinden refah devletinin bunalımına dek çok geniş bir konu yelpazesine sahip. Yazılara bir ortak payda belirlemek gerekirse şu denilebilir: Yazarlar, "sivil toplum"u, lehinde ya da aleyhinde tavır alınabilecek bir siyaset ölçütü olarak değil, "sahici bir demokrasinin" oluşturulabilmesi için şu ya da bu yönlerden eleştiri ve düzeltme işlemlerine tabi tutulması gereken bir "müdahale alanı" olarak görüyorlar.

AVRUPA'NIN ÇEŞİTLİ ÜLKELERİNDEN on altı kuramcı, sivil toplum-devlet ayrımının kökenleri ve tarih içinde buna yüklenen anlamların değişmesinin yanı sıra ayrımın günümüzde taşıdığı sosyolojik anlamı da tartışıyorlar. Ama daha önemlisi totalitarizme karşı direnme, yeni muhafazakârlığın ve özelleştirmeciliğin yükselişi, yeni toplumsal hareketler, kapitalizm ve refah devletinin geleceği gibi güncel gelişmeler karşısında sivil toplum kavrayışının sunabileceği siyasal imkânlar üzerinde durarak pozitif öneriler getiriyorlar. Anti-politik politika, kamusal-özel alanlar arasındaki ayrımın yeniden çizilmesi, toplumsal görünürlüğün arttırılması, her türlü gizli örgütün ilgası bu önerilerden birkaçı...

"ÇEVRE", "KATILIM" gibi "SİVİL TOPLUM" kavramının da sindirilmeden tüketilmeye çalışıldığı ülkemizde "demokrasiyi derinleştirerek tanımlamak" gibi bir kaygısı olanlar için vazgeçilmez bir kitap...

YAZARLAR: John Keane, Norberto Bobbio, Carole Pateman, Agnes Heller, Helmut Kuzmics, Norbert Elias, Pierre Rosanvallon, Karl Hinrichs, Claus Offe, Helmut Wiesenthal, Alberto Melucci, Jacques Rupnik, Jenö Szücs, Mihály Vajda, Z.A. Pelczynski, Václav Havel.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-050-2
9 789755 390505