RICHARD LICHTMAN

# LİBERAL İDEOLOJİNİN MARKSİST ELEŞTİRİSİ

## ELEŞTİREL TOPLUMSAL KURAM ÜZERİNE DENEMELER

BERTELL OLLMAN'IN ÖNSÖZÜYLE

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN: ŞÜKRÜ ALPAGUT

Yordam Kitap

***Richard Lichtman***

Lisans derecesini Pennsylvania Üniversitesi'nden ve doktora derecesini Yale Üniversitesi'nden aldı. Berkeley'deki California Üniversitesi'nde felsefe ve Santa Cruz Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri verdi. Halen Wright Enstitisü'nde toplumsal kuram ve toplumsal psikoloji dersleri vermektedir. Lund Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak görev yapan Lichtman, *The Production of Desire* (Arzu Üretimi) kitabının yazarıdır.

Eserin orijinal adı:

*Essays in Critical Social Theory:*
*Toward a Marxist Critique a Liberal Ideology*
(Peter Lang, New York, 1993)

# Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi

## Eleştirel Toplumsal Kuram Üzerine Denemeler

Richard Lichtman

*Bertell Ollman'ın Önsözüyle*

*İngilizceden Çeviren*
Şükrü Alpagut

Yordam Kitap: 195 ✣ **Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi**
Richard Lichtman ✣ ISBN- 978-605-4836-46-8
*Çeviri:* Şükrü Alpagut • *Kapak ve İç Tasarım*: Savaş Çekiç
*Sayfa Düzeni*: Gönül Göner • *Birinci Basım*: Ekim 2013
© Richard Lichtman 1993; © Yordam Kitap, 2012

**Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti.** (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
**Tel:** 0212 528 19 10 **Faks:** 0212 528 19 09
**W:** www. yordamkitap. com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: **Pasifik Ofset** (Sertifika No: 12027)
Cihangir Mah. Güvercin Caddesi Baha İş Merkezi A Blok
Haramidere - İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

# Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi

## Eleştirel Toplumsal Kuram Üzerine Denemeler

*Oğullarım*
***Robert** ve **Kenneth**'e*

# İçindekiler


Teşekkürler ... 11

Önsöz ... 13

Giriş ... 19

Marx'ın İdeoloji Kuramı ... 38

Hristiyanlığın Marksçı Eleştirisi ... 72

Toplumsal Gerçeklik ve Bilinç ... 140

Ödünleyici Adalet Ahlakı ... 183

- On Dördüncü Değişiklik ve ABD Kongresi ... 188
- Kölelik Simgeleri ve Olayları ... 192
- Kayırıcı Kontenjan ve Ayrıcalıklı Muamele ... 196
- Sonuç ... 209

Liberal Demokratik Kuramda Eşitlik Kisvesi ... 217

- I. Liberal Demokratik Kuramın İki Değerliliği ... 217
- II. Mülkiyet Hakları ... 225
- III. Seçkinlerin Eşitliği ... 236
- IV. Çağdaş Tepetaklak Oluş ... 246
- V. Liberal Kuramda Özdeşlik ve Farklılık ... 257

Topluluğa Doğru: Çağdaş Kapitalizmin Eleştirisi ... 265

- Giriş ... 265
- Rekabetçi Piyasaya İlişkin Katışıksız Kuramın Yetersizlikleri ... 270
- Amerika'da Kapitalizm Uygulaması Üzerine Bir Not ... 295
- Adalet ve Topluluk ... 308
- Ekonomik Güç ve Toplumsal Değer ... 323
- Kısıtlamadan Ergiye ... 337
- Sorumlu Bir Topluluğa Doğru ... 353

Sosyalizm ve Özgürlük ..... 382
Özgürlüğün Olumsuz Tanımı ..... 383
Özgürlüğün Olumlu Tanımı ..... 389
Sosyalizm ve Birey ..... 400

Kaynakça ..... 412

# Teşekkürler

Çöküş yaşanılan bir zamanda Marksist ve Sosyalist hareketlerin bütünlüğünü korumuş olan yönüne; ders alınacak çok az kişinin olduğu bir zamanda bana örnek ve öğretmen olan Herbert Marcuse'ye; buradaki fikirlerin birçoğunun oluşmasına ortam hazırlayan *Socialist Revolution* kolektifine –özellikle de bana sürekli siyasal, entelektüel ve kişisel destek kaynağı olan James O'Connnor'a; çalışmamı özendiren dostlarıma– Eli Katz, Bertell Ollman, Stephanie Solomon, Terry Kupers, Susie Orbach, Joe Schwartz, Joan Safran, Michael Lerner ve Anatole Anton'a, bu çalışmaları yaptığım dönemde en çok şükran borçlu olduğumu belirtmeliyim. Ayrıca, normal çalışma süresinin dışında da uzun saatlerce emek harcayarak bu metinleri yayına hazırlayan Pat Stetzer ve Sue Beckmeyer'e minnet duygularımı sunuyorum.

"Marx'ın İdeoloji Kuramı", *Socialist Review*'un (Cilt 23, 1975) izniyle aynen basılmıştır.

"Hristiyanlığın Marksçı Eleştirisi", Humanities Press (New York, 1968) için Herbert Aptheker'in yayına hazırladığı *Marxism and Christianity*'den (Marksizm ve Hristiyanlık) (New York, 1968) aynen alınmıştır.

"Toplumsal Gerçeklik ve Bilinç", Basics Books'un izniyle, J. David Colfax ve Jack L. Roach'ın editörlüğünü yaptığı *Radical Sociology*'den ve "Simgesel Etkileşimcilik ve Toplumsal Gerçeklik" başlıklı bir makale için *The Berkeley Journal of Sociology*'den (Cilt XV, 1970) izin alınarak aynen basılmıştır.

"Ödünleyici Adalet Ahlakı", *Law in Transition Qarterly*'den (Cilt 1, Bahar, 1964) aynen alınmıştır.

"Liberal Demokratik Kuramda Eşitlik Kisvesi", *Inquiry*'nin (Cilt 12, 1969) izniyle aynen basılmıştır.

"Topluluğa Doğru", *The Center for the Study of Democratic Institutions*'ın (Demokratik Kurumlar İnceleme Merkezi) yayınıdır.

"Sosyalizm ve Özgürlük", Karl-Kohl Publishers editörleri Phyllis ve Julius Jacobson'ın izniyle (New York, 1983) aynen basılmıştır.

# Önsöz



*Bertell Ollman*

İdeoloji nedir? Başlıca biçimleri nelerdir? Nasıl işler ve toplumumuzda nasıl bir rol oynar? Sınıfsal çıkarlarla ilişkileri nelerdir? En çok kime yararı/zararı dokunur? Ne gibi çelişkiler içerir? Sömürüye dayalı bir toplumda ne dereceye kadar yaşamın bir yansımasıdır (ve hangi kısımlarını diğerlerinden daha çok yansıtır), ne dereceye kadar egemen sınıf tarafından üretilir ve beslenir? Sınıf mücadelesinin hangi aşamalarında farklı ideoloji biçimleri ortaya çıkar? Toplumsal yaşamın doğru kavranmasıyla ideolojinin nasıl bir ilişkisi vardır? İdeoloji nasıl yola getirilip dizginlenebilir? Tüm siyaset felsefesinde en önemli sorular bunlardır ve Richard Lichtman'ın yeni kitabı bize bunların yanıtlarını vermek için girişilmiş en başarılı çabalardan birisidir.

Yaşamlarımızı anlama tarzımız, deneyimlerimize anlam vermede kullandığımız biçimler ve çerçeveler, nasıl bir yaşam sürdüğümüzün bütünsel bir öğesidir. Bilincimiz yaptığımız her şeye girerek ona biçimini, karakterini, anlamını ve amacını kazandırır. Kapitalizmde, bilincimizin büyük bölümü Marksistlerin "burjuva ideolojisi" dedikleri fikirler, kavramlar ve düşünüş çerçeveleri dizisinin egemenliğine girmiştir, öyle ki kapitalizmde hiçbir şey bu ideolojinin kategorileri içinde formüle edilmeksizin olduğu gibi meydana gelmez.

Anımsamak gerekir ki, kapitalizm, zenginliğin piyasa için üretilen ve parayla mübadele edilen meta, eşya şekline büründüğü bir üretim biçimidir; burada üretim araçları kapitalistlerin sahip oldukları ve eşya üretmek için değil, kâr elde etmek ya da daha doğrusu kâr getirdiği sürece eşya üretmek için kullandıkları sermaye, makineler ve fabrikalardır; burada işçiler bir ücret karşılığında emeklerini satmak ve ücretli işçi olmak zorunda kalırlar. Bu üretim biçiminin işleyebilmesi için, toplumsal yaşamın her alanında bu süreçleri kolaylaştıran, istikrarlı kılan ve ilerleten koşullara, kurumlara ve davranışlara gerek vardır. Benzer biçimde, ekonomideki ve toplumun tüm diğer alanlarındaki bu gelişmeler meta üretimini, sermaye birikimini ve emek gücü satışını hem olanaklı hem de zorunlu kılan bir dizi inanç ve düşünüş biçimi ortaya çıkarır ve bunları gerektirir.

Örneğin, insanlar ürettikleri şeylerin kendileriyle olan ilişkisinin koşullara bağlı olduğunu, yani kimliklerinin temel bir öğesi olmadığını düşünmedikçe, o şeylerden vazgeçemezler. Ne var ki, ürettikleri şeylerin onlardan bağımsız biçimler aldığını ve kendi denetimleri altında olmayan roller üstlendiğini görmek, onlarda tam da bu inancı yaratıp pekiştirir. Benzer biçimde, insanlar tüm böyle ürünler arasında hiç değilse biçimsel bir eşitlik görmedikçe, insan emeğinin ürünlerini parayla satın alma teklifinde bulunmazlardı; ama bu ürünlerin parayla değiş tokuş ediliyor olması gerçeğidir ki böyle biçimsel bir eşitliğin var olduğu fikrini onlarda yaratıp pekiştirir. Ayrıca istihdam ettiği insanlar sermayenin kâr etme hakkının bulunduğu kabul etmedikleri sürece sermaye kâr edemezdi, ama böyle bir inancı ortaya çıkaran şey tam da artık değer biçimindeki bu kâr sızdırma olgusudur. Başka birçok örnek verilebilir. Tüm kapitalist çağ boyunca bunlar çoğunlukla geçerlidir.

Ama kapitalizm de birçok önemli yönden değişmiştir ve bunun en açık olarak görüldüğü alan devletin ekonomide oynadığı daha dolaysız roldür. Görevi yasa yapmak ve uygulamak, yurttaşlar arasındaki anlaşmazlıkları karara bağlamak ve hoşa gitmeyen

aykırı sesleri bastırmak olanlar öteden beri hep egemen ekonomik sınıfın çıkarlarına hizmet etmişlerdir, bu çıkarların en önemlisi de sermaye birikimi koşullarının korunmasını ve yeniden üretilmesini içerir. Ama dikkate değer istisnalarla, devletin kapitalist piyasada büyük bir oyuncu haline gelmesi ve piyasadaki azgın dalgalanmalara toplumun verdiği tepkiyi devletin sınıfsal yanlılığı konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak yöntemlerle örgütlemesi ancak 1930'lardaki Büyük Buhranla oldu. Sistemin iç çelişkileri, "kapitalist planlama"ya devletin gitgide daha fazla katılmasını zorunlu kılan bir noktaya ulaşmıştı ve 1980'lerdeki tutucu gericilik bu temel eğilime müdahale edecek hiçbir şey yapmadı. Ne var ki, bu yeni gelişmeyle birlikte, devletin tarafsızlık iddiası, yönetim kurumlarının eşit derecede herkese ait olduğu ve herkesi temsil ettiği yolundaki ısrar her zamanki gibi bir yalan olarak tüm çıplaklığıyla ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, sınıf sömürüsü gerçeğini ve ona eşlik eden mücadeleleri örtbas etmekte daima belirleyici olan ideolojinin rolü her zamankinden daha esaslı bir nitelik kazanmıştır. Gizlenecek şeyler çoğalınca, daha büyük ve daha etkili maskelere, dikkatleri saptırmak için sahne dışından daha yüksek gürültülere ve eleştirmek ya da alternatifler sunmak amacıyla sesini yükseltmeye kalkışanları saf dışı etmek için daha fazla çabaya gerek duyulur.

Marx'ın burjuva ideolojisinin eleştirisine verdiği önem, *Kapital*'i "ekonomik kategorilerin eleştirisi ya da dilerseniz, burjuva iktisadi sisteminin eleştirel bir biçimde sergilenmesi" olarak tanımlamasında açıkça görülür.[1] Marx, büyük yapıtının yaklaşık yarısını o dönemdeki ekonomi politikçilerin ve başkalarının kapitalizmi nasıl anladıklarına ve yanlış anladıklarına, çünkü düşünüş tarzlarının –gördüğümüz gibi– kapitalizmin işleyiş biçiminin bütünsel bir parçası olduğuna ve onların düşüncelerinin eleştirel olarak analiz edilmesinin sistemin karmaşıklığını çözme yolu sağladığına ayırmak istiyordu. Bu nedenle, ideoloji eleştirisi her zaman gereklidir, ama modern kapitalizmin en son yaptığı inceltmelere yönelik eleştirileri söndürmek için ideolojik akılcı-

laştırmalara ve bulandırmalara bağımlılığının artması bu yaklaşımı birinci öncelik haline getirmiştir.

Ne yazık ki, ideolojinin en incelikli biçimlerinin işlerlikte olduğu Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde bile Marksist eleştiri geleneğinin gelişimi yakın zamana kadar en düşük düzeydeydi. Akademik çevrelerde bile hiç muhalefetle karşılaşmadıkları için, sistem ideologlarının ağababaları adına uydurdukları akıllara ziyan masalların neredeyse hiçbir sınırı yoktu. Yurttaş Hakları için ve Vietnam Savaşı'na karşı yürütülen hareketler, üniversite eğitiminin ve öğretmenlik işlerinin hızla artması, McCarthyciliğin en kötü biçimlerinin giderek etkinliğini yitirmesi ve özellikle bizatihi kapitalizmin gelişmesi ile birlikte tüm bunlar değişmeye başladı. Ele aldığı konuyu kavramaya yeterli bir Marksizmin, Sovyetler Birliği'nde çok tutulan formüllere boğulmuş çeşitle pek az ortak yönü olan bir Marksizmin, nihayet Atlantik'in bu yakasında kök saldığı bugün açıktır; Amerika Birleşik Devletleri, deşifre edilmesi gereken bir sistemin karmaşıklıklarıyla başa çıkabilecek yaratıcı bir Marksizm ile artık övünebilir. İlerlemesini sürdüren bu eğilim içinde, Richard Lichtman'ın yapıtı ideoloji eleştirisine yaptığı kuvvetli vurguyla apayrı bir yer tutmaktadır.

Şimdiye kadar Lichtman belki de en çok *The Production of Desire* (Arzu Üretimi) adlı kitabıyla tanınmıştır; o kitap, Marx ile Freud'un uzlaştırılamaz görünen felsefelerinin nasıl uzlaştırılacağına ilişkin üç çeyrek yüzyıllık tartışmayı yeni doruklara taşımış ve hem Marx'ın hem de Freud'un izleyicileri için bir bakıma klasik haline gelmiştir. On yılı aşkın süre sonra yayınlanan ve burjuva ideolojisinin farklı yönlerinin ve ilintili konuların ele alındığı denemeleri bir araya getiren elinizdeki kitap hiç kuşkusuz Lichtman'ı günümüzde yazmayı sürdüren en bilgili ve yaratıcı Marksist filozoflar arasına yerleştirecektir. Çünkü Marksist bir çerçeveyi benimseyen pek çok yorumcunun aksine Lichtman, savlarını Marx'ın kendi yapıtlarında bulunan analizin epey ötesine taşımaktan ve bunları burjuva ideolojisinin güncel popüler dışavurumlarına yıkıcı bir etkiyle uygulamak-

tan hiç geri durmaz. Lichtman'ı bu yüksek başarı düzeyine ulaşmış az sayıdaki akranından ayrı bir yere koyan bir başka şey de en zor Marksist kuramları bile gerçekten hayranlık uyandırıcı bir durulukla açıklayabilmesidir. Kendinden menkul Analitik Marksistler okulu da dâhil, Marx'ın izleyicilerinin giderek artan bir bölümü, elde kalanları sanki makineden çıkmış bir kesinlikle sunmak için Marx'ın analizinin derinliğini ve inceliklilliğini büyük ölçüde feda etmeye hazır görünmesine karşın, Lichtman bunların ikisini birden sağlamanın olanaklı olduğunu göstermiştir. Onun Marx'ın fikirlerini ele alış tarzı baştan sona asıl kaynağın diyalektik nüanslarını korurken, duru anlatıma ve ilgi duyan herkesin anlayabileceği yalın, açık yazı üslubuna da örnek oluşturmaktadır.

Ayrıca, Lichtman yalnızca en büyük sorunlara kafa yorar. Piyasayı ve işleyişinin dayandığı belirli fikirleri anlamak mı istiyorsunuz, o zaman yapacağınız en iyi şey Lichtman'ın "Topluluğa Doğru" başlıklı denemesini okumaktır. Burjuva özgürlük betimlemesinin tek yanlı sınırlamalarını anlamak mı istiyorsunuz, o zaman okuyacağınız temel kaynak Lichtman'ın "Sosyalist Özgürlük" makalesidir. Liberal düşüncede eşitliğin oynadığı rol konusundaki görüşleriniz yeterince açık mı? Değilse, Lichtman'ın "Liberal Kuramda Eşitlik Kisvesi" denemesini okuyun. Ve onun kilit taşı niteliğindeki makalesi "Marx'ın İdeoloji Kuramı"nda, her zaman olduğu gibi açık seçik ve dikkatlice ortaya serilmiş olarak Marx'ın ve (Lichtman'ın) bu konunun tümüne yönelik yaklaşımının temellerini bulursunuz. Özgürlük, eşitlik, adalet, hoşgörü, topluluk, Hristiyanlık, ideoloji ve piyasa –bunlar kapitalizmin en stratejik hedefleri arasındadır ve Lichtman'ın her oku hedefi 12'den vurmaktadır.

Marx, Feuerbach üzerine tezlerinin en sık alıntı yapılanında, filozofların yalnızca dünyayı anlamaya çalıştıklarını savunur; ama önemli olan onu değiştirmektir, der. Bunu bazıları yanlış yorumlayarak felsefenin terk edilmesi çağrısı gibi anlamış olmakla birlikte, diğerleri filozofların sınıf mücadelesine daha doğrudan

katılmalarına yönelik bir istek olarak kavramışlardır. Felsefe ancak dünyanın –genel olarak, kapitalist çağda ve bugün kapitalizm çerçevesindeki belirli yerlerde– gerçekten nasıl işlediğini öğrenerek ve işçilerin, diğer ezilen insanların hem yapılması gerekenlere ilişkin bilinçlerini yükseltecek hem de bunu yapma kararlılıklarını güçlendirecek bir biçimde bu anlayışı onlarla paylaşarak dünyayı değiştirmeye yardımcı olabilir. Bu büyük bir iştir, kısmen ve yarım yamalak yapılmanın ötesine hiçbir zaman geçmemiş bir iştir, bu kadarını yapanlar bile yansızlık ve güya nesnellik kuruntusuna prim veren akademik çevrelerden ve medyadan olsa olsa soğuk ve kötü bir kabul görmüşlerdir. Sömürücülerin maskesini düşürmek, kurdukları birçok tuzağı ve çevirdikleri birçok dolabı, özellikle de insanların kendi köleliklerine katkı vermelerini sağlamak için kullandıkları ideolojik biçimleri açığa çıkarmak amacıyla sürdürülen bu kavgada, son on yıllarda Richard Lichtman'dan daha anlamlı darbeler indiren az sayıda düşünür vardır. İdeolojinin sersemlettiği çağımız daha bilinçli, daha zekice, daha bilgili mücadele biçimleri için haykırıyor. Lichtman'ın son kitabı bu çağrıyı kabul ediyor ve okuyucularına bu mücadeleye katılmak ve –dostlarımızın azıcık yardımıyla– kazanmak için gereksinim duydukları kuramsal cephaneyi sağlıyor.

## NOTLAR

[1] Alıntılayan M. Rubel, "Fragments sociologiques dans les inedits de Marx," *Cahier internationaux de sociologie,* XXII (1957), 129.

# Giriş



Birinin denemelerini yeniden yayınlaması, evlilik yeminini tazelemesine benzer; daha önceki bağlılık sözlerini yeniden inceleme fırsatı yaratır. Buradaki durumda, Marksizmin genel çerçevesine ve özellikle Marksist ideoloji kuramına bağlılık söz konusudur. Bu denemelerin hepsi, 25 yıla aşkın bir dönemi kapsamalarına karşın, egemen durumdaki ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel iktidar biçimini sürdürme işlevini üstlenen sistematik bir yanlış bilinç yapısı olarak anlaşılması gereken liberal "ideoloji" teriminin eleştirisini içeriyor.

Ama bu denemelerin genel çerçevesi olarak Marksizme atıfta bulunmak Marksizmin ne olduğu konusunda hiçbir şey anlatmaz. Bana göre, Marksizm üç boyuttan oluşan karmaşık bir öğretidir: Toplumların mahiyetine ve tarihteki dönüşümlerine ilişkin bir kuram; tarihte ilk kez erkeklerin ve kadınların kendi yaşamlarının niteliğini özgürce belirlemelerine olan verecek yeni bir toplumun kurulması için bir öneri; son olarak da bugünkü kapitalizmden sosyalizme ve komünizme başarılı geçiş için birinci boyuttan kaynaklanan ve ikincisi hedefleyen bir strateji. En çok Marx'ın idealine katılıyorum ve en az geçiş kuramına ikna olmuş durumdayım. Marx'ın tarihe getirdiği sosyoekonomik yorum, evrensel tez açısından yetersiz, ama kapitalist toplumun mahiyetini anlamak için vazgeçilmez görünüyor. İlerleyen sayfalardaki denemelerin bu önermeyi daha makul kılacağını umuyorum.

Kişinin kendisini yeniden evlilik kurumuna adaması için iyi ve kötü zamanlar olduğu gibi, Marksizm açısında da durum

böyledir. Birçoklarına günümüz en kötü zaman gibi görünür. Gerçekten, bizatihi olasılığın geçersizliği ilan edilmiştir. Gerek resmî, gerekse gündelik açıklamalara göre, komünizm ile kapitalizm arasındaki yarışma bitmiştir. "Biz" kazandık, "onlar" kaybettiler. Bu iddia her ne kadar kendinden menkul ve ahmakça olsa da bu makaleler derlemesinin yayınlanmasına denk gelen dönemde Marksizmin ciddi bir gerileme yaşadığı yadsınamaz. Kuram geçerliliğini sürdürsün ya da sürdürmesin, taraftar kaybına uğradığı pek kuşku götürmez ve bu gerçek bizatihi kuramın statüsüyle ilişkisiz değildir, çünkü kuramın gelecekte bir komünist toplum gerçekleştirecek olan taraftar kitlesine esin verebilmesi o kuramın geçerliliğinin bütünleyici bir öğesidir.

Marksist kuramın etkisindeki gerilemenin en açık nedeni, Rus Devrimi'nden sonraki yılların tarihinde yatar. Ekim'deki dönüşümden –dünyada umutları yükseltmekte ancak Fransız Devrimi'yle kıyaslanabilecek nitelikteki bu olaydan– sonra Sovyet toplumunda oluşan yozlaşma Marksizmi her yerde o başarısızlığın ve boşa çıkan beklentilerinin yükünü taşımaya mahkûm etti. Bazı Avrupa ülkelerinde sosyalist özlemlerle bağları olan güçlü işçi hareketleri Marksist olasılığı canlı tuttu ve oldukça güçlü, zekice kuramsal gelişmeleri teşvik etti. Ama böyle bir deneyimden yoksun olan Amerika Birleşik Devletleri'nde, Marksist kuramsal çalışma alanındaki birkaç kıvılcım çabucak söndürüldü. Örneğin, akademik kariyerinin başlarında bu ülkenin en tanınmış Marksisti olarak seçkinleşen Sidney Hook 1940'lı yıllara gelindiğinde tutucu mevzilenişinde epey yol katetmişti; sonraki yıllarda kazandığı seçkinlik, Sovyetler Birliği'nin giderek totaliterleşmesini gözlemlemekle kalmayıp, onun etkisi altındaki Amerikan Komünist Partisi'nin gitgide anlamsızlaşmasını da gözlemlemiş bir Amerikalıya yaraşır hale nasıl da geldiğinin bir göstergesiydi.

Bununla birlikte, Sovyet felaketinin Marksizmi kendi dümen suyuna çekmesi için Amerikan egemen sınıfının dikkate değer bir ideolojik gizemlileştirme yapmayı başarması gerekiyordu. İlk

olarak Marksizm, Sovyetler Birliği'yle bir tutulmalıydı; ondan sonra Sovyetler Birliği, Stalincilik ile bir tutulmalıydı; üçüncüsü, Çin'deki, Küba'daki ve üçüncü dünya ülkelerindeki devrimler de Marksist olarak tanımlanmalıydı; son olarak, bütün o Marksizm-Komünizm-Sovyet kaynaklı vahşilik eşitlemesi "özgür dünyanın savunucuları" olarak Birleşik Devletler ve müttefikleriyle hayasızca karşı karşıya konulmalıydı. Bu totaliter "komünist" toplumun kurulması ve ardından uğradığı başarısızlık, Amerikan toplumunu yüceltmenin dayanaklarından birisi olup çıktı. Bu ideolojik zafer son yüzyılda kapitalist "demokrasiler"in elde ettikleri en anlamlı "kazanım"dır. Hiç kimsenin dikkatini çekmeden uygulanan bu gizemlileştirmenin başarısının bir işaretidir. "Marksizm-Komünizm"in başarısızlığa uğradığı, siyasal yelpazenin tamamında tartışmasız kabul edilmektedir. Hem Marksizmi totalitercilikle eşitlemek hem de üretilen bu yanılsamanın daha sonra görünüşte apaçık bir hakikatmiş kisvesiyle örtülmesini sağlamak için karmaşık, incelikle işlenmiş sistematik bir manipülasyonun gerekli olduğunu Sol da Amerikan toplumunun başka herhangi bir kesiminden daha fazla fark etmiş gibi görünmemektedir. Sovyetler'i cendereye sokmak ve kötülemek için Versailles ile birlikte başlatılan tüm bu girişim Batı folkloruna tarihin doğal akışı olarak geçti. Bu yapılmasaydı, Marshall Planı'yla başlayıp 1970'lerin başına kadar dikkat çekici bir ivme kazanan kapitalizmin genişlemesi mümkün olmazdı. Liberal mitolojiyi meşrulaştırma tasarısında komünizm belasının yerini tutacak başka bir yedeğin bulunup bulunamayacağı açık bir soru olarak ortada durmaktadır.

Kuşku duyulamayacak olan şey, Marksizm-Komünizmin sözde başarısızlığının, aslında Marx'ın vizyonunu pratik olarak gerçekleştirmeye çaba gösterilmemesi nedeniyle uğranılan muazzam ve yıkıcı başarısızlık olduğudur. Çeşitli hareketlerin ve ülkelerin kendilerini "Komünist" sayıyor olmaları, bir yandan, onların somut mahiyetleriyle tamamen ilişkisizdir. Marx, "Nasıl ki bir bireye ilişkin kanaatimiz onun kendisiyle ilgili düşüncesini temel

almazsa, böyle bir geçiş dönemini de o dönemin kendi bilinciyle yargılayamayız," diye bize öğretmedi mi? Ama öte yandan, bu iğrenç çarpıtma, komünizm olarak alınan şeyin, onun mahiyetinin mutlak olarak temel özüne –kadınların ve erkeklerin yaşamları üzerinde ortaklaşa denetim kazanmalarını ve insanlık durumunu zenginleştirmeyi benimseyen bir kültür geliştirmeye koyulmalarını olanaklı kılacak ve bunu özendirecek biçimde demokratik ilişkilerin kurumsallaştırılmasına– ihanet ettiğini gösteriyor. Tüm "reel sosyalizmler" (20. yüzyılın en çirkin vurgulama ifadelerinden biri) Marksizmin demokratik özüne ihanet ettikleri için, ancak Marksist sosyalizmi kurmaya henüz girişilmediği yargısına varılabilir ve günümüz dünyasında Marksizmin gerçekten başarılıp başarılamayacağı sorunu tümüyle açık bir soru olarak ortada durmaktadır. Ne gariptir ki, "reel sosyalizmler"in tarihi nihayet yazıldığında, Marksist kuramın, ideolojinin gücünü tam ölçememiş olması büyük olasılıkla açıklamada önemli bir yer tutacaktır.

Bu arka plan dikkate alınınca, bu kitapta sunulan denemeler tuhaf biçimde zaman dışıdır. Güncel eğilimler sıklıkla gevşek biçimde postmodernizm olarak ya da bizimle daha doğrudan ilgili biçimde post-Marksizm olarak yaftalanan çok farklı bir doğrultu izlemiştir. Bu öğretinin tüm çeşitlerinde neyin ortak olduğunu söylemek oldukça güçtür, ama genelde Marksizmi, özelde de nesnel hakikat ve ideoloji öğretilerini reddetme noktasında buluştukları belirtilerek buna ilişkin biraz anlayış edinilmeye başlanabilir. Tarihsel ilerleme fikirleri (büyük anlatılar) nesnel akıl, "bütünsellik," (her şeyi çatısı altına alan bir toplumsal yaşam yapısı), insan öznenin gerçekleşmesi, ekonomik gelişmenin merkezî konumu, sınıf egemenliğinin rolü ve devrim öngörüsü, tüm bunlar yeni moda çağdaş kuram tarafından özellikle hor görülür. Ama tüm bu karşı çıkışların temeli, Marx'ın ısrarla insanın dünyanın "hakikat"ini öğrenebileceğini ve dahası, ondan sonra, kapitalizm koşulları altında ezilmekte olduklarını kavramış muazzam sayıdaki diğer erkeklerle ve kadınlarla birlikte, bu hakikati özgürleş-

tirici etken olarak eyleme geçmekle yükümlü olduğunu dile getirmesidir. Açıkçası, bu Marx eleştirilerinin "eleştirel eleştiri"sinin yeri burası değildir. Ama ben, ideoloji fikrini reddeden güncel akımların bizatihi ideolojik gizemlileştirme biçimleri olduğu tezini savunduğum için, bu savın önde gelen biçimi hakkında bir şeyler söylemek yararlı olabilir.

Marx, hiçbir şeyin toplumsal ve tarihsel gerçeklik yapısının bütününde kapladığı yerden bağımsız olarak anlaşılamayacağı yolundaki Hegelci görüşü koruyordu. Ne var ki bugün, "ilerici" sayılabilecek tüm siyasal hareketler ayrı, özerk toplumsal ve siyasal uygulamalara bağlılığı paylaşır görünüyorlar. Bu nedenle, kadınların, etnik azınlıkların, çevrecilerin, yaşlıların, kentli yoksulların, eşcinsellerin ve engellilerin çıkarları kendi söylemleriyle anlaşılabilir ve uygulanabilir olarak kabul ediliyor. Bu özlemleri savunmak amacıyla dile getirilen kuramlar da benzer biçimde özerk sayılıyor. Bu durumun ironisi, yürürlükteki toplumsal gerçekliğin bu yeni bakış açısına oldukça aykırı olmasıdır. Çünkü dünya uluslararası kapitalist güçler tarafından daha önce hiç olmadığı kadar eksiksiz biçimde bütünleştirilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri, Japonya ve Avrupa Birliği yeni uluslararası ekonomik sistemde ağır basan güçler olarak öne çıkmaktadır. Aralarında yarışma olmasına rağmen, beklentileri açısından birbirlerine çözülmez biçimde kenetlenmişlerdir. İşte bu dünya ölçeğindeki tarihsel gerçektir ki, dünya kapitalist sistemi çeşitli güçlerinin tümünü geliştirinceye ve gerileme sürecine girinceye kadar sosyalizmin yaşayabilir bir olasılık olarak ortaya çıkmayacağı şeklinde Marx'ın dile getirdiği gözlemi böylesine hayranlık verici kılmaktadır. Böyle bir sonucun doğup doğmayacağı şu anda belli değildir. Bu arada, kapitalist genişlemeye karşı denge oluşturan Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle, evrensel hegemonya sürecinin daha hızlı gerçekleşmesi olasıdır. Ama bütünleşmiş kapitalist genişlemenin ideoloji sorunu açısından kritik özelliği, karşılıklı bağımlılık gerçeğinin olağandışı bir soyutlanma ve bağımsızlık biçimine bürünerek meydana geliyor olmasıdır. Böylelikle, kapi-

talist tahakkümün muazzam evrenselliğiyle uğraşmak için dağınık, ayrı hareketler ortaya çıkıyor. Dünya kapitalist sistemi yerel "özerklik" yanılsamasını doğuran bölük pörçük bir karşılıklı bağımlılık üretiyor. Ve ne yazık ki, ideoloji kavramı geçerliliğini kanıtlamaya devam ediyor. Bu rakipsiz kapitalist hegemonyanın gelişmesiyle, iş bölümü daha eksiksiz biçimde uluslararası bir hal alıyor, sınıfsal yapı daha karmaşıklaşıyor ve muhalif hareketlerin muhalefet görevine liyakati azalıyor.

Çağdaş entelektüel akımların evrenselliğe karşı da özellikle vurgu yapmak zorunda olması ve sonuç olarak –bizatihi "ideoloji" fikrinin derin bir karışıklık kaynağı olduğunu öne sürerek– Marksist ideoloji anlayışını ayaklarının üstüne oturtmak zorunda olması şaşırtıcı değildir. Bu sav birçok biçime bürünür; üçünü kısaca ele alacağım:

1. Çağdaş güç yapısının artık geleneksel burjuva yapıları olan "yanlış bilinç" yapılarıyla meşrulaştırılmadığı öne sürülüyor. Geçmişte, toplumsal düzenin haklı gösterilmesi için kamu farkındalığının bir sis perdesiyle örtülmesi gerekliydi, çünkü burjuva toplumunun idealleri toplumsal gerçeklerle çelişiyordu. Çatlağın kapatılması gerekiyordu. Eğer "tüm insanlar eşit yaratılmış" iseler, aslında sömürenler ve sömürülenler olarak ilişkili iseler, egemen durumdakilerin iktidarını güvenceye almak için bir tür meşrulaştırma sistemi kamu bilincine sokulmalıdır. Ne var ki günümüzde, hiç kimsenin egemen durumda olmadığı ileri sürülüyor. Şimdiki toplumsal yapı, herhangi bir insan katılımcının buyruklarından bağımsız olan soyut ve anonim yasaları cisimleştiriyor. Toplam yönetim, bilimsel-teknik aklın mutlak hâkimiyeti, tüketicilik boyunduruğuna koşulmuş farkındalığın körelmesi –tüm bunlar başkaldırıcı bilinç olasılığını yok ediyor ve iktidarın haklı gösterilmesi gereğine son veriyor. Çünkü aslında iktidarın ya hiç mekânı yoktur ya da öyle çok mekânı vardır (Foucault) ki saldırgan bir düzen olarak onunla yüz yüze gelinemez.

Doğrudur, bugünkü çilecilik (kinizm) toplumsal bünyenin gözeneklerinden sızıyor görünen teknik gerekliliğin şekilsiz buyrukları biçimine bürünmektedir. Böylesine "doğal" ve iyileştirilemez gibi gelen bu görünmez bulaşıcı hastalığın nötr nesnelliği hepimizi gitgide boğuyor. Ne var ki, bu dış görünüş Marx'ın ideoloji görüşünü hiçbir biçimde zayıflatmaz. Çünkü aslında Marx tam da böyle hâkimiyet biçimlerini analiz etmiştir. "Meta fetişizmi" tam da kişisel kökenden yoksun kapitalist toplumu kaplayan böyle bir gizemlileştirme şeklidir. (Bu kitapta "Marx'ın İdeoloji Kuramı" bölümüne bakın.) "Öyleyse, meta biçimine bürünür bürünmez, emek ürününün bilmecemsi karakteri nereden doğar? Besbelli ki *kendisinden*." Yanlış bilince ilişkin olgun kuramında Marx, altta yatan toplumsal yaşam yapısı ile yaygın gizemlileştirmenin mahiyeti arasındaki ilişkiyi zaten varsaymıştı. Daha sonra bu sav, kapitalist sistemin başka yönlerini de kapsayacak biçimde Lukács ve başkaları tarafından genişletildi. Marx'a karşı birinci sav sadece ideolojinin içeriğinin zamanla değiştiğini gösteriyor. ("Liberal Demokratik Kuramda Eşitlik Kisvesi"nde, tam da burjuva ideolojisinin mahiyetinde oluşan böyle bir dönüşümü –bu kez liberal demokratik kuramın evrimini– analiz ediyorum.)

2. İkincisi, "ideoloji" kavramı eşdeğerlisi olarak "hakikat"i gerektirdiği için Marx'ın mutlak bir bilgi iddiasında bulunmak zorunda kaldığı öne sürülüyor. Bu iddiayı sürdürmenin zor olduğu, ama Marx tarafından 19. yüzyıl aydınlanması konusunda dile getirilen ve bilgi biçiminin bilimde cisimleştiğini belirten varsayımın sorunu daha da kötüleştirdiği savunuluyor. *1844 Elyazmaları*'nda Marx şunu öne sürer: "Doğa bilimi bir gün insan bilimiyle bütünleşecek, tıpkı insan bilimi de doğa bilimiyle bütünleşeceği gibi; *tek* bir bilim olacak." Bu tez bilimi ideolojik eleştiriden bağışık kılar gibi görünüyor, bu da birçok çağdaş akıma aykırı bir görüştür. Bu bilim görüşü bir siyasal partinin bilimsel bilgiyi tekeline alma iddiasıyla birleştiğinde ortaya uğursuz bir sonuç çıkar.

Marx'ın tutumundaki olgucu eğilimleri yadsımanın bir anlamı yoktur. Birincisi, çok büyük bir olasılıkla Marx'ın "doğal tarih" anlayışı Newton'dan çok Darwin'e yakındır ve insan doğası da dâhil doğanın insan tarafından inşası o anlayışın bütünsel bir yönüdür. İkincisi, Marx'ı okumuş olanlar, çalışmasının geniş kitlelere ulaşmasına katkı yapacağını umduğu durumlarda Marx'ın tutumunu "mutlaklaştırma" eğilimi gösterdiğini, ama –tarihsel hareketlerin yol açtığı herhangi bir "zorunlu" sonuç olmaksızın, etmenler birbirine karşı tartıldığında "kâr oranının düşme eğilimi"ne ilişkin iyi bilinen tartışmada olduğu gibi– konunun karmaşık yönlerini daha dikkatli ve daha az pragmatik bir bağlamda ele aldığı zaman daha dengeli tahminlerde bulunmayı seçtiğini kavrayacaklardır. Üçüncü ve belki de "ideoloji"yle en yakından ilişkili olarak, Marx bilim üzerindeki gizem bulutlarının dağıtılmasına açıkça öncelik verir.

> Dahası, makineler *toplumun* genel olarak üretici güce ilişkin *bilimi*nin birikimiyle geliştiği ölçüde, genel toplumsal emek kendisini emekte değil, sermayede ortaya koyar. ... Makinelerdeki bilgi ona (işçiye) yabancı, dışsal olarak görünür; canlı emek ise kendi kendine harekete geçen nesneleşmiş emek kategorisine sokulmuş (olarak).[1]

Karşı tez olarak, bunun yalnızca bilimin teknolojide pratik cisimleşmesi için geçerli olduğu, bir düşünce ya da söylem biçimi olarak bilimin kendisi için geçerli olmadığı ileri sürülebilir. Ekonomi politik alanının tümünde girişilen bilim çeşitlemelerinin içerdiği ideolojik gizemlileştirmelere Marx'ın yönelttiği eleştirinin olağanüstü boyutunu anımsamak bu noktada kritik önem taşır. Eğer bu eleştirinin bir temele dayandığı söylenebilirse, o da elbette burjuva "bilim"inin, gerçekte koşullara bağlı ve evrim sürecinde olan bir insan etkinliği biçimini zorunlu ve nihai gibi sunarak, insanların toplumsal ilişkilerini sürekli putlaştırdığı suçlamasıdır. Sahte bilim sömürüye ve şeyleşmeye hizmet ettiği için, Marx'ın geçerli bilime ilişkin görüşüne göre bilimin erkeklerin ve kadınların kendi yazgılarını belirlemelerine hizmet etmesi, bunu

da kendi yabancılaşmalarının mevcut mahiyetini ve sosyalizmde bilimin zorunluluk alanından –mevcut düzenin kalıcılığı yanılsamasından– özgürlük alanına, gelecekteki insanların seçim yapmaları için mantıksal tutarlılığa sahip olanakların araştırılmasına geçmesi olasılığını onlara göstererek yapması koşulunu içerdiği yargısına ulaşmak mantıklıdır.

3. Marx'ın "ideoloji" kuramına yöneltilen son bir eleştiriye daha değinmemiz gerekiyor: Marx'ın tutumunun "saydam" gerçeklik ile yüzeysel yanılsamalar alanı arasındaki tehlikeli ayrıma dayandığı suçlaması. Marx'ın erken dönemde karanlık oda imgesini kullandığını dikkate alırsak ("Marx'ın İdeoloji Kuramı"na bakın), onun dünyayı asıl gerçeklik ile yalancı bilinç alanında o gerçekliğin tersine çevrilmiş hali olarak ikiye böldüğü açıklık kazanır. Marx'ın sonraki yazılarında da "düşlemsel" kategorilere, "temel ilişkinin görüngüsel biçimleri"ne, "hiyeroglifler"e, "suretler"e ve "yabancılaşmış dış görünüşler"e sık sık gönderme yapıldığına tanık oluruz. Buna ideolojinin işlevinin gizlenmesi diyebiliriz. Ama eleştirmen, bu tutumda iki temel kusurun olduğunu söyleyerek devam ediyor:

Bir yandan, nihai olarak "verili" olup daha sonra bilinçte kararılan gerçeklik varsayımı boşa çıkar, çünkü gerçeklik hiçbir zaman dil ve kültür tarafından dayatılan şu ya da bu açıklama sisteminden bağımsız olarak basitçe "verili" değildir. Ama gerçekliği oluşturan şifre, söylem ya da simgesel dolayımlama bilincin ya da ideolojinin biçimini tekrar "temel"ine oturtur, yani tekrar gerçekliğin kendisine oturtur ve analizin dayandığı sözde gerçeklik-görünüş ayrımını siler. Ve eğer gerçeklik daha özgül olarak Marx'ın çoğu kez savunur göründüğü "maddi etkinlik" şeklinde anlaşılırsa, Marx'ın tutumunu kavramak daha da güçleşir, çünkü bizi bir yandan çarpık bilinçle ve öte yandan "akılsız" gerçek etkinlikle baş başa bırakır.

Ama eğer bir yüzüyle saf maddi gerçekliği –yorumlanmamış üretimi ve sınıf mücadelesini– kucaklamak zorunda kalırsak, bi-

zatihi "üstyapı"yı anlama girişiminde bulunmakla aslında daha iyi etmeyiz. Çünkü Marx'ın görüşüne göre bu, daha derin bir gerçekliğin yalnızca bir dışavurumudur, yani kendisine ait herhangi bir içsel, özerk mahiyetten yoksundur. Bu sonucun ima ettiği şey ise erkeklerin ve kadınların sıradan gündelik yaşamlarının, gerçekliğin altında yatan o "görüngüsel biçimler"in bizatihi yüceltmeler ya da kuruntular gibi anlaşılmaktan çok, katı, inatçı, somut gerçeklik gibi anlaşılması gerektiğidir. Sonuç yalnızca sıradan deneyimi anlaşılmaz kılmakla kalmaz, bizatihi temel gerçekliğin nasıl sürdürülebilir ya da yeniden üretilebilir olabildiğini anlamayı da olanaksız kılar, çünkü genişleyen sermaye çemberini güçlendiren etkinlik artık yalnızca gündelik yaşamın ve emeğin görüntülerinde meydana gelir. Sermaye zembereği, altta yatan bir tür bâtını yapıda değil, tüm o yanılsamalı dünya anlayışlarıyla eziyet çeken erkeklerin ve kadınların maddi dünyasında sürekli olarak kurulmaktadır. Bu gizemlileştirilmiş etkenler altta yatan kendi gerçeklik sistemlerini nasıl yapılandırabilirler?

Bu eleştiriler oldukça güçlüdür. Marx kendi kuramının epistemolojik temellerini yeterince ele almamıştır. "Hegel'i ayakları üstüne oturtmak" için duyduğu güçlü istek, Marx'ın maddi gerçekliği idealist şemada "tin"in üstlendiği egemen role yükseltmesine yol açmıştır. Çok basit olarak ifade edilirse, etkinlik, düşüncenin türevi olmaktan çok üreticisidir. Marx'ın tutumu bu önemli itirazları giderecek biçimde yeniden ifade edilebilir mi? Sorunun yeniden ele alınmasını kolaylaştıracak üç noktayı kısaca belirteceğim.

Birincisi, Marx'ın analizinde, epistemolojik sorunu çözmemekle birlikte daha umut verici bir yöne işaret eden bir gelişme vardır. Marx, yaptığı "meta fetişizmi" betimlemesinde, gerçekliğin tepetaklak görüntüsü mecazının yerine bizatihi emek sürecinde oluşmuş bilinç kavramını koyar. Bu, hâlihazırda oluşmuş bir ekonomik yapıdan doğan bir bilinç değil, daha çok, bizatihi o yapıda bir *cüz* olan bir bilinçtir. "Metanın gizemli karakteri" bizatihi biçimden doğar. Öyleyse bilinç çarpıklığı, aslında apa-

çık olan bir gerçekliğe sonradan eklenmiş bir şey olmaktan çok, tüm meta üretimi biçiminden ayrılamaz bir şeydir. Bundan da anlaşıldığı üzere, geleneksel "Marksist" toplum analizleri, eski basit ekonomik temel ve siyasal-kültürel üstyapı ikileminin yerine bizatihi ekonomik yapının siyasal-kültürel bir varoluş biçimi olduğunu artık anlamamızı sağlayacak şekilde yeniden oluşturulmalıdır. Sorun artık ekonomik etkinliğin bilinci nasıl ürettiği değil, ekonomik etkinliğin yapısında bir cüz olan bilinç biçiminin toplumsal yaşamın geriye kalanında bilinç oluşumunu nasıl etkilediğidir.

Bu düşünce, "dayatılmış" gerçekliğe ilişkin idealist eleştiriye karşı ikinci bir olası Marksist yanıta götürür. Foucault, Royaumount konferansında şunu savunur:

> Eğer yorum hiçbir zaman tamamlanamıyorsa, bu olsa olsa yorumlanacak hiçbir şeyin bulunmamasındandır. Yorumlamak için mutlak şekilde birincil olan hiçbir şey yoktur, çünkü ne de olsa her şey zaten yorumdur, her bir gösterge başlı başına yoruma olanak veren şey değil, diğer işaretlerin bir yorumudur.[2]

Bu tezin Foucault'nun sadece Nietzsche konusundaki yeni değerlendirmesine ilişkin kendi görüşü olup olmadığı sorusunu bir yana bırakalım. Buradaki amacımızla bu konunun ilgisi yoktur. Burada belirleyici husus, Marksizm karşıtı kuramın cephaneliğindeki en sık kullanılan silahlardan birisi olan bu noktanın geçerli olup olmadığıdır. "Verili gerçeklik" diye bir şey olmayıp, yalnızca yorum varsa, dilediğimiz herhangi bir yorumu kurmamıza ve "söz"ü idealleştirici o muhteşem eylemle, yaşamın hoşumuza gitmeyen her yönünü silmemize ne engel olur? Farklı bir anlatımla, gerek denetleyici bir mantık bulunmadığına, gerekse tüm süreç keyfi olduğuna göre, her bir göstergenin yorumunu ne denetler? Eğer yorum için yönetici bir ilke varsa ama gerçekliğe dayanmıyorsa, dayandığı temel nedir? Ve eğer süreç keyfi ise yorumları yorumcunun belki hoşuna giden herhangi bir güç ya da şiddet sistemini kucaklamaktan alıkoyan nedir? ("Toplumsal

Bilinç ve Gerçeklik"e bakın.) Eğer gerek olgusal gerekse düzgüsel "gerçeklik," yorumumuzun özgür hareketini kısıtlamazsa, ne kısıtlar? Eğer yorumun yapısında sınırlayıcı bir etmen varsa, bu olgu yeni "gerçeklik" olup çıkmaz mı ve gerçeklik ile görünüş arasındaki ayrım yeniden, üstelik bu kez salt kavramsallaştırma düzleminde ortaya çıkmaz mı?

Son olarak, Marx'ın görüngüsel biçimler ile asıl gerçeklik arasında yaptığı ayrıma ilişkin başat yorumun geçerliliğini yeniden düşünmek durumundayız. Marx'ın görüşünü iki ayrı toplumsal varoluş alanı arasında bir ayrım –görünüş alanını destekleyici altta yatan bir temel– öne sürüyormuş gibi anlamanın en iyisi olduğuna inanmıyorum. Marx, Locke'un ya da Descartes'ın ikicilik geleneğine mensup değildir, daha çok, görünüşün gerçeklikten ama yanlış kurgulanmış gerçeklikten başka bir şey olmadığını savunmakla Hegel'i izler. Görünüş, bütünle olan ilişkisini kavrayamayan, bu yüzden de kendini bizatihi şeyin kendisi sanan gerçekliğin bir yönüdür. Görünüş ideolojisinin ardında yatan temel yanılgı, bağımsızlık iddiasında bulunmasıdır, varoluşunu geriye kalan oluş yönlerinden ayrı bir alan olarak şeyleştirmesidir. Kapitalist bilinç, gerek apaçık kuram biçiminde olsun, gerekse kapitalizm kurumlarını –ticari, hukuksal, siyasal ve toplumsal– tümden kaplayan meşruiyet iddiasıyla olsun, içeriğinin egemenliğini dayatır. (Bkz. "Topluluğa Doğru".) Örneğin, liberal siyaset kuramı "demokratik" siyasal katılım biçimlerinin özerkliğini öne sürer. İnsanların gerçekten siyasal programları okuyup incelemeleri, seçimlerde oy vermeleri, seçilmeleri ya da kendilerini şu veya bu siyasal kanaatle özdeşleştirmeleri bir yanılsama değildir. Kapitalizmde bir gizem bulutuna sarılan şey, üretime, sınıfsal ilişkilere ya da uluslararası piyasalara hâkim olan güçler tarafından bu etkinliklerin kuşatılma, derinden etkilenme, oluşturulma ve anlamlandırılma tarzıdır. (Bkz. "Liberal Demokrasi Kuramında Eşitlik Kisvesi" ve "Topluluğa Doğru".) Katılımcılarının bilinci çerçevesinden bakıldığında, parti sistemi, farklı ve yarışan alter-

natiflerden oluşan bir sistem olarak anlaşılır. Kapitalist iktidarın biriktirilmesi ve yeniden üretilmesi noktasından bakıldığında, çok farklı bir anlama bürünür. O zaman, egemen durumdaki kapitalist tahakküm yapısını korumak üzere tasarlanmış baskıcı bir bilinç sistemi olarak anlaşılabilir.

Konuyu, çok kısaca, Marksist ideoloji kuramının en önemli eleştirmenlerinden birisi sayılan bir yazarın bakış açısından düşünelim. Kendisiyle daha sonra yapılan görüşmelerin birinde Foucault'dan şu iddiaya yanıt vermesi istenir: "Günümüzde bir perde ve bir engel işlevi görmeyi sürdüren iki kavram daha vardır, birisi ideoloji ve diğeri baskı." Yanıtı şöyledir:

> İdeoloji kavramı bana yararlanılması çok zor bir kavram gibi gelir … ister beğenin, isterse beğenmeyin, her zaman, hakikatin yerini tuttuğu farz edilen başka bir şeyle sanki karşıtlık içindedir. Şimdiki inancıma göre sorun, bir söylemde bilimsellik ya da hakikat kategorisine giren şey ile başka bir kategoriye giren şey arasındaki çizgiyi çekmekte değil, başlı başlarına ne doğru ne de yanlış olan söylemler içinde hakikat etkilerinin nasıl üretildiğini tarihsel olarak görmekte yatıyor.[3]

Söylemler ne doğru ne de yanlış olduğu zaman "bilimsellik" ya da "hakikat" kategorisini saptamanın tam olarak ne anlama geldiği bilmecesini bir kenara koyuyorum. Tartışmamız açısından önemli nokta, "hakikatin yerini tuttuğu farz edilen başka bir şey"e bağımlı olduğu için ideoloji kavramının reddedilmesi gerektiği iddiasıdır. Foucault'nun görececiliğinden ve kendini kaynak gösteren çelişkilerinden doğan sorun burada irdelenemeyecek kadar büyüktür: Belirtmemiz gereken şey, tüm çalışmasını tam da bugünkü bilincimizi bulandıran aydınlanma yanılsamalarından kendimizi ayırma iddiası etrafında düzenleyen birisi için bu yadsımanın doğurduğu aşırı zorluktur.

Foucault, delilik tarihinin bir söylemin yerini diğer bir söylemin almasından başka bir şey olmadığına inanmamızı pekâlâ isteyebilir, hiçbirisi "hakikat"e diğerlerinden daha yakın değildir. Ama bu, "tüm klasik dönem boyunca sağaltıcı yöntemleri zengin-

ce devam ettirmiş" olan ve Foucault'nun, hastanın "dış dünyaya, somut oluş hakikatinin bolluğu"na iade edilmesi için salık verdiği "anlamların yoksullaşması"nı kınamaktan onu alıkoymaz. Ve yeni psikiyatrinin gelişimine işaret ettikten sonra şu yorumu yapar: "İyileşmeyi belirleyen şey artık hakikatin varlığı değil, işlevsel normuydu. ... Psikiyatrinin nesnelliği en başından sihirli türden bir şeyleştirmedir… Psikiyatrik uygulama dediğimiz şey, on sekizinci yüzyılın sonuna denk gelen, tımarhane yaşamına özgü törenlerde korunmuş ve üstüne pozitivizm efsaneleri kaplanmış belirli bir ahlaksal taktiktir."[4] Ya da tımarhanenin doğuşuna ilişkin aydınlanma görüşü konusundaki ünlü bir yoruma göre:

> Pinel ve Tuke söylenceleri, on dokuzuncu yüzyıl psikiyatrisinin mahiyet olarak apaçık sayacağı efsanevi değerler iletir. *Ama bizatihi bu efsanelerin altında*, tımarhanenin dünyasını sessiz sedasız düzenleyen *bir operasyon*, daha doğrusu bir dizi operasyon *vardı.*
>
> En başta, Tuke'nin el-kol hareketleri. Bunlar Pinel'inkilerle çağdaş olduğu için, tüm bir "insanseverlik" akımının onu beraberinde taşıdığı bilindiği için, bu hareket bir "özgürleşme" eylemi sayılır. *Hakikat oldukça farklıydı.*[5]

Bu sözleri, özellikle de altını çizdiğim kısımları nasıl anlamalıyız? "Bizatihi bu efsanelerin altında, bir operasyon vardı" yorumu, Marx'ın görünüş ile gerçeklik arasında yaptığı ayrımdan yapı olarak hiç farklı mıdır? Ve eğer "söylemler … bizatihi ne doğru ne de yanlış" ise aydınlanma efsanelerinin altında yatan operasyonların statüsü nedir? Foucault'nun sistemi çerçevesinde, "Hakikat farklıydı" sözünde nasıl bir anlam yatıyor olabilir? Gerçekte Foucault, Marksist bir ideoloji kuramı yönünde daha ileri gider. Olumsuz, "cezalandırıcı" güç kuramına karşı çıkarken, Foucault bunun kabulünü açıklamak için şunu öne sürer:

> Kendiliğinden açık görünen genel ve taktik bir neden göstereyim (aynen alınmıştır!); güce ancak kendisinin önemlice bir kısmını maskelemesi koşuluyla katlanılabilir. Onun başarısı kendi mekanizmalarını gizleme yeteneğiyle orantılıdır. ... Gizlilik onun için bir istismar niteliğinde değildir; işleyişi bakımından vazgeçilmezdir.[6]

Foucault'nun ideolojiye, maskelemeye, efsaneye ya da yanılsamaya eşdeğer bir şeylerden vazgeçemediği açıktır. Foucault genel ilke olarak Marx'ın kuramını reddedemiyor. Ama bu doğru olsa bile, çok sık olarak Marksist izleklere yaklaşmasına rağmen Foucault'nun başka herhangi bir ideoloji kuramını, hele hele Marx'ınkini kabul etmesini elbette gerektirmez. Foucault Marx'ın kuramının yanlış olduğunu göstermeye bile kalkışmadığı için, asıl sorun Foucault'nun kendi kuramıyla ve onu yanlış bilinç konusundaki reddettiği geleneksel görüşlerden üstün kılan şeyle ilgilidir. Açıkçası, bu değerlendirme burada yapılamaz. Yalnızca şunu yineleyeceğim: Bana kalırsa, Foucault'nun belirli kurumlara –örneğin tutukevlerine, akıl hastanelerine, kliniklere ve cinsel uygulamalara– ilişkin en parlak analizlerinden birçoğu, Marx'ın gerçeklik ile görünüş arasında yaptığı ayrım biçimine katkıda bulunmakla kalmaz, bazı yönlerden Marksist bir analizin içeriğini de yansıtır. Kolayca çoğaltılabilecek aşağıdaki örneği düşünün:

> Böylece beden, anne-babalar ile çocuklar arasında, çocuk ile denetim durumları arasında bir çatışma sorunu olup çıktı. Cinsel bedenin isyanı bu sinsi tecavüzün ters sonucudur. Güç sahiplerinin yanıtı nedir? Bronzlaşma ürünlerinden pornografik filmlere kadar uzanan bir ekonomik (ve belki de ideolojik) erotizm sömürüsü. Bedenin isyanına tam yanıt olarak, artık baskıyla denetleme biçiminde değil, teşvikle denetleme biçiminde kendini gösteren yeni bir yatırım tarzı görüyoruz.[7]

Bu tutum, Marcuse'nin tutumundan temelde farklı mıdır?

Bu kısa girişle yapmak istediğim şey yalnızca Marx'ın ideoloji kuramının çeşitli çağdaş tezlerde savunulduğu gibi öyle kolayca bir kenara atılamayacağını göstermektir. Kuramın doğru olup olmadığı ve Marksizmin herhangi bir belirli boyutunun geçerliliğini sürdürüp sürdürmediği daha geniş bir sorundur. İlerleyen sayfalardaki denemeler bu yargıya katkı yapmayı amaçlıyor. Denemelerden bazıları yöntembilimseldir ve kuramın ideolojik boyutlarını ele almaktadır: "Marx'ın İdeoloji Kuramı," "Toplumsal Gerçeklik ve Bilinç," "Liberal Demokrasi Kuramında

Eşitlik Kisvesi." Bazıları da kuramı önemli sorunlara uygulamaktadır: "Marx'ın Hristiyanlık Kuramı," "Topluluğa Doğru", "Ödünleyici Adalet Ahlakı" (burada adalet sorununa ilişkin bir Marksist analize yalnızca bir başlangıç yapılıyor). "Sosyalizm ve Özgürlük" geleneksel liberal özgürlük görüşünü eleştiriyor ve toplumsal bir tutumu savunuyor, "Topluluğa Doğru" ise sosyalist bir toplumda hüküm sürebilecek bir sağlık görüşünü anıştırıyor.

Bu denemelerin günümüzle olan ilintisi konusunda kısa bir yorum eklemek isterim. Tek bir istisnayla, savunulan tutumlar ifade edildikleri biçimiyle kendi niteliklerine göre değerlendirilmelidir. Yani, bunlar ikna edici bulunabilir ya da bulunmayabilir. Ama "Topluluğa Doğru"nun durumu biraz farklıdır, çünkü analizin oldukça büyük bir bölümü 1960'lardaki haliyle tıbbi bakım ve ilaç kullanımı düzenlemelerini ele almaktadır. Bu nedenle, 25 yıl önceki durum ne olursa olsun, kapitalizmin o dönem boyunca yeterince değişerek o zamanki savı bugün yanlış ya da alakasız kıldığı ileri sürülebilir. Böyle bir suçlamaya yeterli yanıt vermeye başlayamam, çünkü bunun için özgün deneme kadar uzun bir sav gerekli olurdu. Sağlık hizmetlerinin belirli alanlarında (örneğin, belli bir dönemde doktora giden Amerikalıların sayısında) bir ölçüde genel düzelme olmakla birlikte, sağlık hizmetlerinin dağılımı ya da niteliği, hükümetin ilaç inceleme politikasının etkililiği ya da bizatihi ilaç firmalarının yolsuzlukları bakımından kapitalizmin yapısında temel olarak hiçbir şeyin değişmediğine inanıyorum. Gerçekten, bu denemeyi gözden geçirirken yaşamış olduğum ilginç deneyimlerden birisi, acımasızlığı bakımından kapitalizmin yapısında her şeyin aynen durduğuna hastalık anlamında bile olsa ışık tutuyordu. "Topluluğa Doğru"nun temel izleğine uygun olarak, kötüleyici bir istatistiksel araştırma sunmak için değil, bugünkü durumu daha insanca bir olasılığın, yani ancak sağlık sisteminin "ulusallaştırılması" ya da "sosyalleştirilmesi" yoluyla başarılabilecek bir olasılığın aynasında göstermek için bu iddiada bulunuyorum. Dolayısıyla, bu iddiayla ilgili olan bazı verilere çok kısaca değinmek istiyorum:

ABD'nin sağlık hizmetleri harcaması, bütün gelişmiş ülkeler arasında gayrisafi ulusal üretimden en büyük payı almaktadır ve 1965'te toplam ulusal hasılanın yalnızca on altıda birini tüketirken, 2000 yılına gelindiğinde altıda birini tüketecektir. Aynı zamanda, hükümetin kendi tahminine göre, en az 35 milyon Amerikalının sağlık güvencesi yoktur.[8] Dahası, yine iyi bilindiği gibi, Amerika Birleşik Devletleri bebek ölüm oranı ve yaşam süresi bakımından tüm gelişmiş Batı "demokrasiler"inin ve Japonya'nın çok gerisinde yer almaktadır.

Özel sigortacılar, farklı insan grupları için gitgide farklı oranlar koyuyorlar; gençler, sağlıklı kişiler, çalışan çiftler daha yaşlı işçilerin ve ailesinde hastalık olanların aleyhine yarar sağlıyorlar. Princeton'da ekonomi politik profesörü olan Uwe E. Reinhardt'a göre, "Buna Amerikan sağlık hizmeti finansmanının sosyal olmaktan çıkarılması denilebilir. Bu ulusun, hepimiz aynı gemideyiz, dediği ve sağlıklıların hastalara, gençlerin yaşlılara vb. destek verdiği öteden beri söylenegelir. Şimdiyse, hastaların sağlıklılardan daha yüksek prim ödemeleri gerektiğini söyleyen ve hasta birine niçin destek vermek zorunda olayım ki, diyen bir ahlaka teslim oluyoruz."[9]

Ulusun yaşam süresi genel olarak uzamış olmakla birlikte, siyahların yaşam süresi "Sağlık ve İnsan Hizmetleri Bakanlığı'nın dün bildirdiğine göre tehlikeli biçimde kısalmayı sürdürüyor." Siyahların yaşam süresi genel nüfusa göre altı yıl daha kısadır ve bebek ölüm oranlarında genel bir iyileşme olmasına karşın, "siyahlarda bu oran beyazlara kıyasla iki katından daha yüksek düzeylerde kalmıştır."[10]

Hükümete bağlı Sosyal Güvenlik Danışma Konseyi'nin raporuna göre, "Yaklaşık 34 milyon yaşlı ve engelli Sosyal Güvenlik mensubunun hastane faturalarını ödeyen Medicare hastane mütevelli fonunun yaklaşık 2000 yılına gelindiğinde iflas etmesi beklenmektedir. Finansman sorunu kısmen programın dayandığı sabit vergi oranından kaynaklanmaktadır." Açıkçası, oranları belirlemede ve ulusal sağlık hizmeti gibi siyasal seçenekleri sınırlamada tıbbi kurumların sahip olduğu baskın konumla ilgili nedenlerden dolayı maliyetler arttığı için, bundan başka bir sonuç pek beklenemezdi. Bu bilgileri sunmaktaki amacım, Medicare sisteminin

> gerçekten çökeceğine ilişkin bir öngörüde bulunmak değil, hizmetlere gereksinim duyanlara fiilen sunulabilen faydaların azaltılmasının bir çare olabileceğini önermektir. Gerçekten, raporda sıralanan seçenekler şunları kapsıyor: Medicare için alınan bordro vergisinin yükseltilmesi; Medicare hastane hizmetlerinin sigorta değerinin yarısının lehtarlara gelir olarak vergilendirilmesi;" Medicare'den yararlanma yaşının 67'ye yükseltilmesi; ve aylık primin yükseltilmesi.[11]

Bu "kamusal yardım transferleri" sorunuyla ilgili olarak, bakımevinde ya da başka bir kurumda bakıma gereksinim duyan bir ebeveynini kaybetmiş herkesin hiç kuşkusuz ki yüreğini sızlatacak son bir gözlemi aktarayım. Şurası bir gerçektir ki, tüm Medicare kaynaklarının yüzde 46'sı bu tür bakıma gitmektedir ve yaşlılar, körler ya da engelliler, buna hak kazanmak için, belki de yaşam boyu yorucu ve küçültücü işlerde çalışarak biriktirdikleri tasarrufları tüketmek ve sosyal güvenceden ya da ek sosyal güvence gelirinden feragat etmek zorunda kalırlar, oysa bu fonlar yaşam boyu çalışmayla kazanılmıştır.

İlaç endüstrisinin ahlaki sorumluluğuyla ilgili olarak, A. H. Robbins firmasının 1971-1974 yılları arasında pazarladığı Dalkon Shield adlı gebelik önleyici cihazı örnek vermekle yetineceğim. Bu cihaz rahim ve yumurtalık iltihaplarına, dış gebeliklere, Fallop tüplerinin yaralı dokularla tıkanmasına, septik düşüklere, kısırlığa ve birçok ölüm olayına neden oldu. Robbins'in pazarlamaya başlamadan önce Shield'in sakıncalarını bildiğini gösteren kanıtlar artmaya devam ediyor.

Son olarak, "Topluluğa Doğru"da, ilaç araştırmaları alanındaki rekabetin, bir firmanın ya da bireyin sahip olduğu bilgilere muazzam kamusal yarar sağlayabilecek başka bir firma ya da birey tarafından erişilmesini engelleyen toplumsal açıdan akıldışı bir duruma yol açtığı savını ortaya atıyorum. Rekabet, araştırmaları ve uygulamadaki faydaları ilerletebilecek bilgi paylaşımı olanağını yok ediyor. AIDS virüsünün bulunuşuyla ilgili olarak Robert Gallo ile Luc Montagnier arasında çıkan anlaşmazlık bu-

nun bir örneğidir. Gerçekten, AIDS'e verilen kamusal ve tıbbi yanıt sorununun bütününe ancak üzüntü, öfke ve kayıtsızlık karışımı bir duyguyla bakılabilir.

## NOTLAR

1 Marx, Karl, *Grundrisse*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1973) 694.

2 Michael, Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," çevirenler J. Anderson ve Gary Hentzi, *Critical Texts* (1986) 3.

3 Michael, Foucault, *Power/Knowledge*, (New York: Pantheon Books, 1980) 118.

4 Dewes, Peter, *Logics of Disintegration*, (Londra: Verso Books, 1988) 182-183.

5 Michael, Foucault, *Madness and Civilization*, (New York: Random House, 1967) 196. (Vurgu eklenmiştir]

6 Michael, Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction* (New York: Pantheon Books) 86.

7 Michael, Foucault, *Power/Knowledge*, (New York: Pantheon Books, 1980) 57; ayrıca *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction* (New York: Pantheon Books) 139-141.

8 *San Francisco Chronicle*, 26 Ağustos 1991.

9 *New York Times*, 24 Mart 1991.

10 *San Francisco Chronicle*, 9 Nisan 1991.

11 *San Francisco Chronicle*, 3 Nisan 1991.

# Marx'ın İdeoloji Kuramı



Yakın zamanlarda Marx'ın yabancılaşma kuramına adanmış çok sayıda kitap yayınlanmasına karşın, Marx'ın bilinç ve yanlış (sahte) bilinç kuramı konusunda pek az şey yazılmıştır. Oysa ki yabancılaşma ve ideoloji kuramları çok yakından ilişkilidir, çünkü ideoloji nihayetinde yabancılaşmış bilinçten başka bir şey değildir. *1844 Elyazmaları*'nda Marx insanların kendi ürünlerinden, doğadan, kendi etkinliklerinden, kendi özlerinden ve başka insanlardan yabancılaşmalarına değinirken, yine yabancılaşmış olarak onların bilincini de elbette buna dâhil etmek niyetindedir. Çünkü insanların kendilerini üretmeleri ancak bilinçli olarak katılmalarıyla gerçekleşir ve eğer emek süreci yabancılaşırsa, üretimde kullanılan bilinç biçimi de zorunlu olarak yabancılaşır. Bu nedenle: "Üretim yalnızca bir *meta* olarak insanı, *insan meta*yı, bir meta şeklindeki insanı üretmekle kalmaz; bu duruma uygun biçimde, onu *zihinsel bakımdan* ve *bedensel bakımdan* insanlıktan çıkmış bir varlık olarak üretir. ... Bunun ürünü özbilinçli ve özeylemli metadır."[1] Ve insan etkinliği ürününün yabancılaşma yoluyla üreticilerden ayrılması ve onun karşısında yer alması tasarımıyla Marx, *Alman İdeolojisi*'nde geliştireceği anlayışı –insan düşüncesine ait zihinsel ürünlerin, fikirlerin, düşüncelerin ve dünya görüşlerinin kendilerini yaratanlardan bağımsız hale geldikleri ve onların karşısında yer aldıkları anlayışını– zaten tanıtmış olmaktadır. Bu yüzden, bir yanda yabancılaşma ve fetişizm kuramı ile öte yanda ideoloji kuramı arasında çok kesin bir süreklilik vardır.

Bilincin gizemlileştirilmesini sistematik olarak sorgulamaya Marksistlerin ilgi göstermemiş olmaları karşısında düştüğüm şaşkınlık, bu sorunun tarihsel ve siyasal olarak bana çağımızın temel sorunu olarak görünmesi gerçeği nedeniyle daha da artıyor. Çağdaş Marksist kuram, en başta, ileri kapitalist ülkelerde devrimin saf dışı edilmesi sorunuyla yüzleşmek durumundadır. İşçi sınıfı iktidara geçmeyi niçin başaramamıştır? Gramsci, devrim için uygun nesnel koşulların elli yıl boyunca mevcut olduğunu belirtmiştir. Öyle görünüyor ki, ileri kapitalist ülkelerdeki erkekler ve kadınlar kendi sömürülmelerine karşı başarıyla mücadele etmek için ya anlayıştan, ya iradeden ya da güçten yoksundurlar. Ne var ki, bu etmenler bağlantılıdır ve bilincin gizemlileştirilmesi gitgide önem kazanan bir rol oynar. Çağdaş kapitalizmin büyümesi ideolojinin artan hâkimiyetinden ayrı düşünülemez. Doğrudan kuvvet kullanımının ve şiddet tehdidinin yerini gitgide yaygınlaşan uydurulmuş rıza alıyor. Modern kapitalizmin dönüşümü, toplumsal varoluşun ideolojik denetimi için on dokuzuncu yüzyıldaki duruma göre daha çok emek harcanmasını gerektirir. On dokuzuncu yüzyılda ağırlıklı olarak maddi malların üretimiyle uğraşıldığı halde, bugünkü ekonomik yaşantımız son derece karmaşık ve incelikli bürokratik yapılarca denetlenmektedir; bu yapıların temel işlevi ise dünya anlayışlarının da benzer biçimde örgütlenmesi gereken erkek ve kadın kitlelerinin örgütlü emeğini denetlemektir. Emeğin organik bileşimi, maddi varlıkları biçimlendiren dolaysız etkinlikten çağdaş işçilerin inançlarını güdüleyen ve yapılandıran dolaysız emeğe doğru bir değişim geçirmiştir. İşçi sınıfı emek gücünün giderek artan bir kısmını kendisinin bir sis perdesiyle örtülmesine harcıyor. Bu nedenle, Marx'ın yanlış bilinç görüşünün daha dikkatli bir yorumuna yönelmek bana özellikle güncel, hatta ivedi görünüyor.

Marx'ın bilinç kuramı engin ve karmaşıktır, ben de bu kuramın belirli bir damarı üstünde odaklanacağım. Marx, kendi tutumu açısından derinlemesine önemli olan ve yine de çelişir gibi görünen iki kavramdan sürekli yararlanır. Bunlar "yansıtma" ve

"baş aşağı duruş" fikirleridir. Bu terimlerin her biri Marx'ın tüm perspektifinde apaçık bir yer tutar. Marx, bir yandan, bilincin özerk olmadığını ve maddi varoluş koşullarının izini taşıdığını ya da onları "yansıttığı"nı vurgular. Öte yandan, "ideoloji" terimi "yanlış bilinç" anlamına gelir. Zorunlu olarak gerçekliğin çarpıtılmasıdır; ama dahası, gerçekliğin tepesinin üstünde durmasıdır. Çünkü ideoloji salt dünyadan habersizlik ya da dünyanın farkında olunmaması değildir. Daha çok, gerçekliğin kendi inkârıyla –"baş aşağı duruş"uyla– sunulduğu bir kisvedir. Ama bu iki terim nasıl sentezlenmelidir? Bunların her ikisi Marx'ın betimlemeyi arzuladığı durumda yaşamsal bir şeyi nasıl yakalayabilir? Erken dönemdeki yazılarında –örneğin, *Alman İdeolojisi*'nde– Marx'ın görüşünün basitleştirici ve ciddi kusurlu olduğunu, ama *Kapital*'de ifadesini bulan daha olgun tutumunun durumu anlamamıza önemli katkı yaptığını ileri süreceğim.

Dediğim gibi, şimdi sorun "yansıtma" ve "baş aşağı duruş" kavramlarını bütünleştirmektir. Bilinç nasıl hem gerçekliği yansıtıp hem de onu olduğu şeyin karşıtı olarak sunabilir? Ama bunlar açıkça Marx'ın terimleri ve anlamlarıdır:

> Özel mülkiyet ilişkilerini insani ve akılcı kabul etmekle, ekonomi politik temel öncülü olan özel mülkiyetle sürekli bir çelişki içine düşer; bu çelişki, dinsel fikirlere sürekli insani bir yorum getiren ve böylelikle savunduğu temel faraziyesini, yani dinin insanüstü karakterini sürekli çürüten bir tanrıbilimcinin çelişkisine benzer. Nitekim, ekonomi politikte ücretler başlangıçta ürünün harcanan emekle orantılı payı olarak görünür. Sermayenin kârı ve ücretler birbiriyle en dostane, karşılıklı olarak birbirine yardımcı ve görünürde en insani ilişki içinde durur. Daha sonra ise en düşmanca *baş aşağı* ilişki içinde durdukları anlaşılır. Değer önceleri görünürde akılcı bir biçimde belirlenir. Daha sonra ise değerin belirlenmesinin bütünüyle rastlantısal olduğu ve gerek üretim maliyetiyle, gerek toplumsal yararla bağlantılı olmasının gerekmediği anlaşılır. Ücret miktarı başlangıçta özgür emekçi ile özgür sermaye sahibi arasındaki özgür sözleşmeyle belirlenir. Ardından, tıpkı kapitalistin ücretleri olabildiğince düşük tutmak zorunda ol-

> ması gibi, emekçinin de ücretleri kapitalistin belirlemesini kabul etmeye zorlandığı anlaşılır. Sözleşme yapan tarafların özgürlüğü yerini *zorlama*ya bırakır.[2]

Görünüş sürekli olarak kendi gerçek karşıtına dönüşür. İdealler, uygulamada, vaat ettiklerinin yadsınması olarak kendini açığa vurur. Fransız Devrimi'nin şiarlarının –özgürlük, eşitlik ve kardeşlik– gerçekte kendilerini zorlama, sömürü ve rekabet olarak açığa vuruş biçimini Marx ve Engels'in nasıl analiz ettiklerini düşünün.

Yine de, yanlış bilinç yanlış temsil ettiği gerçeklikten bir şekilde doğar ve gelişim süreci içinde, kendisini üreten o durumdan bir şeyleri "açığa çıkarır" ya da "ayna gibi yansıtır." Bu nedenle, ürettiği çarpıtma rastlantısal değildir; tam da var olan toplumsal ilişkiler dizisinin gerektirdiği şeydir. Gizemlileştirilen görünüş, gizlediği aynı gerçekliği *dışa vurur*. Peki ama bir fikrin gerçekliği dışa vurması ya da yansıtması nedir? Bunlar, Marksist kuramın açıklığa kavuşturmaya çok ihtiyaç duyduğu kavramlardır. Çünkü bu terimler, belirli bir bilinç halinin verili bir toplumsal durumla bağıntılı olduğu –bu bağlantının kesin mahiyetine ilişkin herhangi bir iddiada bulunmaksızın– gerçeğinden tutun da bilinç halinin toplumsal nedenlerden kaynaklandığı ve aslında onu üreten nedensel etmenlerin benzeri ya da kopyası olduğu şeklindeki daha güçlü bir kavrama kadar herhangi bir şeyi ifade edebilir. Bu iki uç nokta arasında ise çok çeşitli ara konumlar yer alır.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde, yansıtma ve baş aşağı duruş kavramlarını maddi çalışma koşulları yoluyla birbirine bağlamak için ilk kez önemli bir çabaya girişir.

> Fikirlerin, anlayışların, bilincin üretilmesi insanların maddi etkinlikleriyle ve maddi ilişkileriyle doğrudan *iç içe dokunmuş*tur; bu, gerçek yaşamın dilidir. İnsanların kavrayışları, düşünüşleri ve zihinsel ilişkileri burada maddi davranışlarının *dolaysız sonucu* olarak görünür. Bir halkın siyaset, hukuk, ahlak, din, metafizik vb. dilinde dışa vurulduğu şekliyle zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. İnsanlar anlayışlarının, fikirlerinin vb. üreticileri-

> dir, ama bunlar gerçek, etkin insanlardır, çünkü üretici güçlerinin ve bunlara *denk düşen* ilişkilerinin en yüksek biçimlerine kadar ulaştığı belirli bir gelişim tarafından *koşullandırılmış*lardır. Bilinç asla bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanların varoluşu onların gerçek yaşam sürecidir. Eğer insanlar ve yaşadıkları koşullar tüm ideolojide bir *karanlık oda*da olduğu gibi *baş aşağı* görünüyorsa, bu olguya onların tarihsel yaşam süreci neden olur, tıpkı nesnelerin ağtabaka üzerinde *baş aşağı durmasına* onların dolaysız fiziksel yaşamının neden olması gibi…
>
> Başka bir deyişle, kanlı canlı insana ulaşmak için, insanların ne söylediklerinden, ne düşlediklerinden ya da ne anladıklarından yola çıkılmayacağı gibi, betimlendiği, düşünüldüğü, tasavvur edildiği ya da kavrandığı haliyle insandan da yola çıkılmaz. Daha çok, gerçek, etkin insanlardan ve onların fiilî yaşam sürecinden yola çıkılarak, o sürecin *ideolojik yansımaları*nın ve *yankıları*nın gelişimi ortaya konulur. İnsan beyninde oluşan *hayaller* de insanın görgül olarak doğrulanabilen ve maddi temellerle bağlantılı olan maddi yaşam sürecinin gerekli yüceltimleridir… Maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştiren insanlar gerçek varoluşlarının *yanı sıra* düşünüşlerini de değiştirirler. Bilinç yaşamı belirlemez, ama yaşam bilinci belirler.[3]

Anlayabileceğimiz gibi, baş aşağı duruş ve yansıtma kavramlarını sentezlemeye yönelik ilk girişimler *karanlık oda* görüntüsüne dayanır. Bu görüntünün çekiciliği de yeterli bir yansıtma fikri ile o yansımanın baş aşağı duruşu fikrini basitçe birleştirme tarzından kaynaklanır. Çünkü bir yandan, görüntü ile gerçek nesne arasında belirli bir noktasal bağıntı olması nedeniyle gerçeklik doğru betimlenir. Tıpkı bir harita ile bir arazi arasındaki ilişkide olduğu gibi, haritanın her özelliği ile gerçek toprak yüzeyinin ona denk düşen bir özelliği arasında eşbiçimlilik (izomorfizm) vardır, bu nedenle de klişe üzerindeki görüntü onun ötesinde var olan ve "yansıttığı" söylenebilecek gerçekliğin doğru bir haritasını verebilir. Görüntünün kısımları tıpkı nesnenin kısımları gibi birbiriyle ilişkilidir. Yine de çok önemli bir fark vardır –görüntü tepetaklaktır, baş aşağı durur. Dünyaya ilişkin anlayışımızı klişe

üstündeki görüntüyü algılayışımıza dayandırsaydık, dünyanın hakiki özelliklerin tersi olan uzamsal özelliklere sahip olduğu sonucuna varırdık.

Marx, basit bir bilgi kuramı kopyası üreterek ve sonra bir hamleyle kopyayı yadsıyarak "yansıma" ve "baş aşağı duruş"u sentezlemenin zorluğunu aşma çabasına girişmiştir. Bu yine de bir resim kuramıdır. Kaba görgülcülük bilgiyi gerçekliğin bir kopyası olarak tanımlar; Marx, bu analizde, ideolojiyi gerçekliğin bir kopyası, ama ters dönmüş kopyası olarak tanımlar. Dolayısıyla bu ilk kuram, *Alman İdeolojisi*'nin başka bölümlerinde ve aynı döneme ait *Kutsal Aile* gibi diğer yapıtlarda Marx'ın kendisinin de eleştirdiği kaba materyalizme daha yakındır. Bu, "gerçek, fiilî yaşam süreci" ile o gerçekliğe ait olan ve yanılsama alanını oluşturan "yansımalar, yankılar, hayaller" arasındaki basit ayrıma dayalı bir analizdir. Başka bir deyişle, bu analiz erken döneme ait, basitleştirici bir temel ve üstyapı kuramından kaynaklanır; bu kuramda "maddi yaşam" toplumsal varoluşun temelini oluşturur, o maddi temelin "yansımalar"ı da üstyapıyı meydana getirir. Üretici güçler ve onlara "denk düşen" ilişkiler toplumsal yaşamın gerçek esasını oluşturur; siyaset, hukuk, ahlak, din ve metafizik bu gerçekliğin ifade edildiği dildir. Olanca çıplaklığıyla belirtirsek, Marx'ın tutumu sadece maddi üretimin gerçek olduğunu, toplumsal yaşamın başka boyutlarının ise bu altta yatan gerçekliğin bilinçli ürünleri –esasen yanıltıcı ve yan ürünler– olduğunu savunmakla aynı kapıya çıkar.

Birincisi, Marx'ın bu formülasyon konusunda en azından muğlaklık yaşadığını belirtmek önemlidir. Marx, bir yandan bilincin maddi etkinlikle "iç iç dokunmuş" olduğu ya da onun "yanı sıra" geliştiği yolundaki tutumla ve öte yandan, üretici etkinliğin "doğrudan sonucu" olduğu yolundaki çok farklı bir görüş arasında bocalar. Birinci görüş akla yatkın ama muğlak, ikincisi ise net ama olanaksızdır. Bilinç ekonomik etkinliğin bir sonucu olamaz, çünkü böyle bir şey ekonomik etkinliğin kendisinin bilinçten yoksun olduğu anlamına gelirdi. Ama kesinlikle doğru olan –ve

başka yerlerde Marx'ın kendisinin ısrarla vurguladığı– tutum, üretici emeğin en başından itibaren bilinçli olduğudur. Şunu savunan Marx'ın kendisidir:

> Çalışma, ... insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere ... kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçimiyle alıyoruz. Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. ... İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tabi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur.[4]

Bu nedenle, kavrama ve düşünme maddi davranışın dolaysız sonucu olamaz, çünkü kavrama ve düşünme "insan emeği" olarak tanınabilen her şeyin oluşumunu sağlar. Çalışma, varoluşlarının temel ve içsel bir yönü olarak amaçlara, değerlere, arzulara ve niyetlere sahip varlıklarca yürütülür. İnsanlar üretici yaşamlarında etkin değildirler ve *dolayısıyla* varoluşlarının geriye kalanında bilinçli değildirler. Üretici etkinliklerinde bilinçli ve bilinçlerinin üretiminde etkindirler. Sorulması gereken soru üretici bilincin bir biçimi –ekonomik yaşam– ile diğer biçimi, örneğin hukuk arasındaki ilişkiye dairdir. Ama "maddi yaşam"ın düşünüşün "görünme"sine "neden olduğu" varsayımına dayanan her soru en başından saptırılmıştır.

İkincisi, bu pasaj bizatihi "maddi davranış"ın saydam olduğunu düşündürüyor. Çünkü tıpkı fotoğraf klişesinde ters duran nesnenin gerçekte düz durması gibi, maddi yaşam da benzer şekilde düz durur. Yani, yanlış bilinç yansımada yer alır, o yansımanın

nedeni olan gerçeklikte değil. Ama, Marx'ın kendi olgun tutumunun da tüm açıklığıyla ortaya koyacağı gibi, bu görüş hatalıdır. Bu, bizatihi ekonomik yaşamın bünyesinde yatan, toplumsal yaşamın geri kalanına iyice işlemiş yanılsamaların kaynağı olan gizemlileştirmedir.

Erken döneme ait bu görüşte, "gerçeklik" ve "bilinç" ilk önce birbirinden ayrılmış olduğu için gerçeklik ile bilinç arasındaki ilişki anlaşılmaz niteliktedir. Marx, Hegelcilerin ve Fransız Materyalistlerinin sezgilerini sentezleme girişiminde bulunuyor ama sonuç, iki akımın birbirine bağlanmasından çok üst üste konulup sıkıştırılmasıdır. Sonunda tutumların bütünleştirilmesinden çok yan yana konulmasıyla baş başa kalırız. *Alman İdeolojisi*'nde, Marx'ın sorunla cebelleştiğini somut olarak gözlemleyebiliriz. Bir noktada şöyle yazar:

> Bu üç an –üretim gücü, toplumun durumu ve bilinç– birbiriyle çatışmaya girebilir ve girmelidir de, çünkü iş bölümü zihinsel ve maddi etkinliğin (*etkinliğin ve düşünmenin, yani düşüncesiz etkinliğin ve etkinliksiz düşüncenin*) … farklı bireylere verilmesi olasılığını, aslında zorunluluğunu, ima eder.[5]

Ayraç içindeki vurgulu ifade elyazmasının kenarına eklenmiş ve sonra iptal edilmişti. Erken döneme ait görüşteki ana eksikliği yaratan şey o silinmiş sözdeki kavrayıştır. Çünkü Marx bu belirli ifadenin üstünü çizmekle birlikte, bu noktayı analizinin geri kalanından silip atmayı başaramadı. Sonuç, iki ayrı durum (gerçeklik ve yansıma) için geçerli hakikaten mekanik bir görüntü olan *karanlık oda* görüntüsünde kendini açığa vurur. Toplumsal alanda, ışık yasalarına gerçekten denk düşen ve verili bir gerçekliğin aynı süreçte nasıl kendi izini bıraktığını ve kendisini ters çevirdiğini benzetme yoluyla açıklamaya yardımcı olan bir şey yoktur.

Üçüncüsü, Marx hakikaten kritik bir noktada –gerçekliğin hangi yönünün aslında bilinçte yansıtıldığını açıklamakta– muğlaklık gösterir. Neyin kopya edildiğini açıklayamaması, her bilgi kuramı kopyasının en derin eksikliklerinden biridir. Çünkü bu

tür kuramlar, tıpkı balmumunun üzerine basılan her izi almakta edilgin olması gibi, bilinci edilgin sayar. Çünkü işçiler muazzam sayıda nedensel etkiyi "almakta"dırlar –onlardan "etkilenmek" anlamında. Ama yansıma kavramı, bu etkilerden hangilerinin bütünün *içinden seçileceğini* ve dolayısıyla, sürecin etkilemekte olduğu erkeklerin ve kadınların bilinçleri içine kaydedileceğini anlamamıza yardımcı olmaz. Bilgi her zaman dünyayı kavrama yetisi olmasının yanı sıra etkin bir inşadır da. Bir yorum yapılması gerekir: "Verilen" her zaman bir "alınan"dır. İşçi en somut fiziksel çalışma koşullarından tutun da tüm kapitalist sistemin en soyut yapılarına kadar her şeyden etkilenmektedir. Her şeyin kendi etkisi vardır, ama yalnızca bazı etkiler özbilince ulaşır. Ve elbette, yalnızca özbilince ulaşan etkiler kapitalizmin sömürüsünü alt etme mücadelesinde işçi sınıfı için değerli hale gelir. Gerçeklik doğrudan bilinçte izini bıraksaydı, siyasal eğitime ya da parti örgütüne hiç gerek olmazdı.

Erken dönemdeki kuramın yetersizliğini belirtmenin son bir yolu daha var –hatayı açıklayamaması. Bu kusur doğruca önceki noktadan kaynaklanır. Çünkü bilinç ötesinde uzanan şeyleri *yansıtıyor* olarak görüldüğü zaman, ne yorumun ne de *yanlış* yorumun varlığını açıklayabiliriz. Hata nesnel bir olgu değildir. Bilincin bütün sonuçları arasında, en açık seçik inşa edilendir. Marx, "bilinç asla bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanların varoluşu onların gerçek yaşam sürecidir," diye yazdığında, her türlü hata anlayışını dışlar. Eğer bilincimiz gerçekten bilinçli varoluşumuz ve gerçek yaşam sürecimizle özdeş olsaydı, farkındalığımıza değen her şeyin farkında olurduk. O zaman işçi sınıfı bilinci "apaydınlık" olurdu ve ideoloji sorunu ortadan kalkardı. Ama Marx'ın daha sonra belirteceği gibi, "şeylerin dış görünüşü ve özü doğrudan örtüşseydi, tüm bilim gereksiz olurdu."

Marx'ın kuramının gelişimine yaklaşmanın başka bir yolu daha vardır. O da çok basit bir soru sormaktır: Eğer ideoloji yanlış bilinçse, çarpıtmanın kaynağı nedir? *Komünist Manifesto* gibi yapıtlarda da yinelendiği gibi, *Alman İdeolojisi*'nin görüşü şudur:

> Her dönemde, egemen sınıfın fikirleri egemen fikirlerdir, yani toplumun egemen maddi gücü olan sınıf aynı zamanda da onun egemen zihinsel gücüdür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının denetimine de sahiptir. Egemen fikirler, birer düşünce olarak kavranan başat durumdaki maddi ilişkilerin, dolayısıyla da bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ve bu nedenle onun tahakkümüne ilişkin fikirlerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir. Egemen sınıfı oluşturan bireyler başka şeylerin yanı sıra bilince ve düşünceye sahiptirler. Bir sınıf olarak egemen oldukları ve bir tarihsel dönemin kapsamını belirledikleri sürece, bunu o dönemin tüm görüntüsüyle yaptıkları kendiliğinden açıktır. Başka şeylerin yanı sıra, birer düşünür ve fikir üreticisi olarak da egemenlik sürerler ve kendi çağlarına ait fikirlerin üretilmesini ve yayılmasını düzenlerler.[6]

Maddi üretim üzerindeki güç, bilincin üretilmesi üzerinde de güç olanağı sağlar. Egemen sınıf, zihinsel üretim araçları –okullar, din kurumları, günlük basın vb.– üzerindeki denetimi yoluyla bilinci çarpıtma gücünü uygulamaya koyar. Bu modelin temel-üstyapı örüntüsüne uyduğu ve egemen sınıfın maddi zenginlik üzerindeki hâkimiyeti sayesinde uyguladığı üstyapı üzerindeki denetimini, gizemlileştirme kaynağı olarak saptadığı bence açıktır.

Marx'ın erken dönemdeki ideoloji görüşüne getirdiğim yorumu netleştirmek için yapmak istediğim üç açıklama var. Birincisi, Marx'ın tezinin yalnızca belirli bir boyutu üstünde odaklandığımı ve toplumsal geçeklik ile bilinç arasındaki ilişkiye erken yazılarda getirilmiş başka yorumların da olduğunu biliyorum. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde, kapitalizmin büyüyen evrenselliğiyle ve "devrimci" burjuva sınıfın siyasal gereksinimleriyle ilişkileri bakımından, egemen sınıf fikirlerinin "evrenselliği" konusunda ilginç düşünceler var. Başka bir deyişle, sınıf bilincini üreten kaynağa ilişkin daha derin bir görüşün tohumları var. İkincisi, üretim biçimi üzerindeki denetimin bilincin oluşturulmasına açıkça aracılık eden medya üzerinde denetim olanağı sağladığı yolundaki erken döneme ait –Marx'ın tüm gelişimi boyun-

ca da devam eden– görüşü reddetmediğimi vurgulamak isterim. Marx, tüm toplumsal kurumların bilincin gizemlileştirilmesine nasıl katkıda bulunduğunu anlamak gerektiğini vurgulamıştır ve her sağlam Marksist görüş böyle bir anlayışı içermelidir. Yine de erken dönemdeki yorumda Marx'ın dayandığı epistemoloji sağlam değildir ve bu tutum bizatihi üretim biçiminde yeterli temeline henüz kavuşturulmamıştır. Marx, yabancılaşma analizini olgunluk dönemindeki ekonomik formülasyonuna ve özellikle "fetişizm" kavramına bir kez taşıyınca, üretici emek sürecinde eninde sonunda ortaya çıkan gereksinimlere uygun olarak bilincin gizemlileştirilmesinde medyanın üstlendiği kesin işlevi saptama olanağı doğar.

Üçüncüsü, Marx'ın kuramında ideolojinin mahiyetiyle ilgili basitçe bir erken bir de geç görüş olduğunu savunmuyorum. Bir dizi ara gelişme de vardır ve bunların bazıları Marx'ın tutumunun tam olarak kavranmasıyla derinden ilgilidir. Marx, belirli tarihsel olaylara ilişkin analizlerinde –*Fransa'da İç Savaş*'ta ya da *On Sekiz Brumaire*'de– insanların geçmişin ezici ağırlığının etkisini çarpıtarak içinde bulundukları güncel koşulları nasıl yanlış anladıklarına ışık tutmak için tarihsel rollere ve maskelere ilişkin çok ilginç bir kuramdan yararlanır. Geçmiş de, içinde yaşadıkları güncel gerçekliği başarıyla özümsemek için geçmişin anlamını kavramaya fena halde gereksinim duyanların denetimine yabancılaşmış ölü emek olarak tortulaşır. Ama bu konunun irdelenmesi şimdiki analizin kapsamı dışındadır ve bu nedenle, doğrudan Marx'ın *Kapital*'de ifadesini bulan sonraki tutumunu kısaca irdelemeye geçeceğim.

*Kapital*'in üçüncü cildi, burada ele almak istediğim çok önemli bir pasaj içerir:

> Ödenmemiş emek fazlasının dolaysız üreticilerden çekilip alındığı özgül ekonomik biçim yönetenlerin ve yönetilenlerin ilişkisini belirler, çünkü dolaysız olarak bizatihi üretimden doğar ve sırası gelince belirleyici bir etken olarak ona tepkide bulunur. Ne var ki, bizatihi üretim ilişkilerinden doğan ekonomik topluluğun

> tüm oluşumu ve dolayısıyla eşzamanlı olarak onun özgül siyasal biçimi bunun üstüne kurulur. En derindeki sırrı, tüm toplumsal yapının gizli temelini, onunla birlikte de egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin siyasal biçimini, buna denk düşen devlet biçimini açığa çıkaran her zaman üretim koşullarına sahip olanlar ile doğrudan üreticiler arasındaki doğrudan ilişkidir –her zaman doğal olarak emek yöntemlerinin ve dolayısıyla emeğin toplumsal üretkenliğinin gelişiminde belirli bir aşamaya denk düşen ilişkidir.[7]

Şimdi vurgulamak istediğim şey, emek fazlasının proleterlerin yaşamlarından sökülüp alınış şeklidir. Marx'ın *Kapital*'de, özellikle de meta fetişizmiyle ilgili bölümde yaptığı şey, bilincin gizemlileştirilmesinin artık değer üretiminin asli bir yönü olarak geliştiği süreci açıklamaktır. Ama eğer "en derindeki sırrı, tüm toplumsal yapının gizli temelini" belirleyen her zaman sömüren ile sömürülen arasındaki doğrudan ilişkiyse ve eğer yanlış bilinç oluşumu bu sömürü ilişkisinin ayrılmaz bir yönüyse, o halde şunu öne sürüyorum: *Emek fazlasının sızdırılmasının özünde yatan somut ideoloji biçimi "tüm toplumsal yapı"daki bilince derinlemesine işleyecek ve onun mahiyetini belirleyecektir.* "Temel" ile "üstyapı" arasındaki ilişkiyi ekonomik etkinlik ile ideolojik bilinç arasındaki ilişki olarak kavramak yerine, bu ilişkiyi, daha çok, bizatihi bilincin farklı biçimleri arasındaki ilişki olarak görmemiz gerekir. İdeoloji, ideolojik olmayan etmenlerin bir sonucu değildir: Kapitalizmde toplumsal yaşamın temel bir yönüdür. Erken dönemdeki görüş, üstyapıda yer alan medya –basın, okullar, ibadethaneler vb.– üzerindeki denetimin egemen sınıfa işçi sınıfı bilincinin oluşumu üzerinde denetim sağladığı şeklindeydi. Şimdi, Marx'ın tutumunu kavradığım ve genişlettiğim üzere, bilincin gizemlileştirilmesi ekonomik sömürünün *bileşeni ve oluşturucusu* olarak görülür, bilinçli yaşamın geriye kalanını onun aracılığıyla etkilediği düşünülür.

Marksist yorumlar, etkin bir ekonomik temelin "yansıtılmış" bilinçte edilgin çarpılmalar ürettiğini kabul eden basitleştirici bir paradigmadan çok çekmiştir. Bu sözde ikilemin iki yanı da anla-

şılabilir değildir. Temel ile üstyapı, üretici güçler ile üretim ilişkileri vb. arasında yapılan klasik Marksist ayrımlar ancak terimler arasındaki diyalektik ilişki korunduğu ölçüde anlamlıdır. Bu yönler birbirinden soyutlandığı zaman, başlı başına yeni fetişizm biçimlerine dönüşür ve kendimizi, hiçbir çözüme yer bırakmayan sorularla debeleniyor durumda buluruz. Marksist kamplar, toplumsal üretim ilişkilerinin gücüne kıyasla üretici güçlerin kuvveti üzerinde ne kadar sıklıkla dinsel bir savaş yürütmüşlerdir? İnsan bazen kişinin kendi zihinsel ruhu için verdiği bir savaşın, ten ile canın ahlaki bir çatışmada birbirini yediği bir "materyalist-idealist" kutsal savaşın yaşandığı hissine kapılıyor.

Gerçekte, üretici güçler toplumsal üretim ilişkilerinden soyutlanamaz, bunun zorunlu nedeni üretici güçlerin "şeyler" değil, insanlar olmalarıdır, *teknik* ve *toplumsal* iş bölümü konusunda, otoriteye uymayı ve sınıf tahakkümüne boyun eğmeyi aşılayan kurallar konusunda olduğu kadar mekanik aygıtların kullanımı konusunda da eğitim almış erkekler ve kadınlar olmalarıdır. Üretici güçleri madde olarak görmek, tam da Marx'ın *Kapital*'de teşhir ettiği o gizemleştirme suçunu işlemektir; çünkü bu, üreticiler arasındaki toplumsal ilişkileri şeylerin maddi özellikleri olarak algılayan temel fetişizmin yalnızca başka bir biçimidir.

Marx, Annenkov'a şöyle yazmamış mıydı?

> …makineyi iş bölümünün, rekabetin, kredinin vb. yanında ekonomik bir kategori yapmak saçmadır.
>
> Makine ancak sabanı çeken öküz kadar bir ekonomik kategoridir. Günümüzde makine kullanımı şimdiki ekonomik sistemimizin ilişkilerinden biridir, ama makineden yaralanma biçimi makinenin kendisinden tümüyle farklıdır. Barut ister bir adamı yaralamak, ister yaralarını sarmak için kullanılsın yine baruttur.[8]

Ama üretici güçler ve toplumsal üretim ilişkileri birbirinden kesinkes ayrılamadığı gibi, bu toplumsal ilişkiler tahakkümün ve boyun eğmenin içselleştirilmesine aracılık eden diğer hukuksal, ahlaksal, cinsel ve dinsel kurumlardan da ayrı tutulmaz.

Sahiplenmeci bireycilik kapitalist piyasanın bir *sonucu* değildir; bu ekonomik yaşam biçiminin asli bir yönüdür. Kapitalist üretim biçimini *oluşturan* ve *tanımlayan* bir karakteristiktir. Bu noktayı doğrulamanın en kolay yolu, çalışırlarken bireylere yön veren bencil ve biriktirmeci güdülere ve amaçlara değinmeden bu somut, tarihsel ekonomik etkinliği tanımlamayı denemektir. Bu ayrım yapıldığı zaman geriye insani hiçbir şey kalmaz. Şimdi, üretim alanında işlerlikteki toplumsal ilişkileri biçimlendiren amaçları, geriye kalan toplumsal kurumlarım herhangi birine başvurmadan tanımlamayı deneyin. Bu mümkün değildir. Emeğe, çalışkanlığa ve tutumluluğa yönelik Kalvenist "çağrı" kapitalist gelişimin erken aşamasını tam olarak tanımlar, tıpkı antik Atina'da işe karşı duyulan tiksintinin tembelliğin yönetici seçkinler arasındaki toplumsal ilişkileri tam olarak tanımlaması gibi. İnsanların nasıl çalıştıkları, neyin üstünde çalıştıkları ve neden, kimin için, hangi amaçlarla çalıştıkları –tüm bunlar bir bütün olarak toplumsal yaşamın birbiriyle karşılıklı bağlantılı yönleridir. Bunların zaman içindeki göreli ağırlıklarını düşünmek mümkün olabilir, ama bunları birbirlerinden bağımsız var olabilirlermiş gibi ele almak imkânsızdır.

Şimdi Marx'ın özgül fetişizm analizine dönelim. Birincisi, yöntem konusunda kendisinin *Grundrisse*'de yaptığı açıklamaya uygun olarak, Marx en soyut gizemlileştirme katmanıyla, yani bizatihi meta biçiminden dolayı meydana gelen katmanla başlar. Elbette, soyut gizemlileştirme diye bir şey yoktur ve Marx'ın fetişizm süreciyle neyi amaçladığını tam olarak anlamak için, yanlış bilincin somutlaşma şeklini izlememiz gerekir. Çünkü soyut biçim özgül durumların ortak niteliğidir ve Marx ilk önce bunu tartışmasına rağmen, gerçek anlama sürecinde en soyut farkındalık çoğunlukla sonda gelir. Kapitalist sistemden türeyen en dolaysız yanılsamalar sermayenin faiz ürettiği; arazinin kira ürettiği; emeğin ücret ürettiğidir. Ama en yaygın ve temel fetişizmi *–metaları üretenler arasındaki ilişkilerin kendilerine bizatihi metalar arasındaki toplumsal ilişkiler gibi göründüğünü–* kavramadıkça

bu yanılsamaların nasıl doğduğunu anlayamayız. İkincisi, insanların kendilerini nasıl ürettikleri ve kararlarını kendi başlarına verme üzerindeki denetimi kapitalist mübadele ilişkileri aracılığıyla nasıl kaybettikleri arasındaki zorunlu bağlantıyı keşfetmiş olması Marx'ın dehasıdır. Marx problemi doğru tanımlamış ve çözümüne yönelik paha biçilmez önerilerde bulunmuştur. Ama Marx çözüm getirmeden önemli sorunlar bırakmış ve zamanla bunlara yenileri eklenmiştir. Marx'ın formülünü tekrarlamamız yeterli değildir. Öznellik-nesnellik diyalektiği henüz tam olarak kavranmamıştır; yalnızca Lukács gibi sonraki Marksistlerden değil, Mead (benliğin toplumsal kökenine vurgu yapar) gibi burjuva yazarlardan, Seely, Blumer, Berger ve Luckman (toplumsal kuralların amaçlılığına ve nesneleştirilmesine duyarlı) gibi toplumsal etkileşimcilerden ve psikanaliz kuramından (yansıtmayı ve soyutlamayı savunma mekanizmaları olarak anladığı için) konu hakkında öğreneceğimiz çok şey vardır. Dolayısıyla aşağıdaki satırlarda, bana Marx'ın tutumu olarak görünen tutumu, ilerletici herhangi bir iddiada bulunmaktan çok, yeniden ifade etmekle yetiniyorum.

Toplumsal gizemlileştirmenin, meta fetişizminin temel biçimi kişiler arasındaki ilişkilerin şeylere ait özellikler olarak kendini dışa vurduğunu düşleme eğilimidir. İnsan etkinliği şeyler arasındaki ilişkilerde kendine görünür, ama bu yer değiştirme gerçeğinin kendisi görünür değildir. Aslında ikili bir süreç söz konusudur: Nesneler insanların özelliklerine bürünür, kişileşir; insanlar şeylerin karakteristiklerine bürünür, şeyleşir. Dilimin değiştiğini fark etmiş olabilirsiniz. İnsani toplumsal ilişkilerin metaya ait özellikler olarak *göründüğünü* söylemek yerine, metanın insan ilişkilerinin özelliklerine *büründüğünü* ve *kişileştiğini* söylemeye başladım. Marx da durumun her iki veçhesini doğrular. Çünkü bir yandan, süreçte kritik bir gizemlileştirmenin meydana geldiğini vurgular: "İnsanlar arasında belirli bir toplumsal ilişki vardır ki, onların gözünde, şeyler arasındaki bir ilişkiymiş gibi *hayalî bir biçime* bürünür. Bu nedenle, bir benzetme yapmak için, *dinsel*

â*lemin* sislerle kaplanmış bölgelerine başvurmamız gerekir." Ama öte yandan, yine aynı kuvvetle, "üreticilerin karşılıklı ilişkileri … ürünler arasındaki bir toplumsal ilişki *biçimine bürünür*," diye belirtir. Ele almakta olduğumuz şey salt bir yanılsama olmayan bir görünüştür. Çünkü "fetişizm … meta olarak üretildikleri andan başlayarak emek ürünlerine yapışır ve … bu nedenle meta üretiminden *ayrılamaz*." Fetişizm hem hayalî hem gerçektir, hem bir tepetaklak duruş hem bir yansımadır: aynı anda her ikisidir.

Fetişizm meta üretimi biçiminin *bileşeni*dir; meta üretiminden *ayrılamaz*. Kapitalizmde erkekler ve kadınlar birbirleriyle doğrudan ussal, toplumsal varlıklar olarak ilişki kurmazlar. Onun yerine, birbirleriyle ürettikleri metalar yoluyla ilişki kurarlar. Birbirleriyle kurdukları tek doğrudan temas, metalarının mübadelesi yoluyladır. Çünkü birbirleriyle ilişki kurmaları, birbirlerinin gereksinimlerine ve yeteneklerine saygı duymalarını gerektirmez, yalnızca her birinin piyasa işlemiyle oluşacak mübadele oranlarına göre özel olarak hesap yapmalarını gerektirir. Her üreticinin diğerleriyle ilişkisi ancak mübadele sürecinde ürünlerinin göreceli değeri aracılığıyla *kendini dışa vurur*. Ne var ki, "bu nicelikler üreticilerin iradesinden, öngörüsünden ve eyleminden bağımsız olarak, sürekli değişir. Onların gözünde, kendilerinin toplumsal eylemi, üreticilerin hâkimiyeti altında olmak yerine, onlara hükmeden nesnelerin eylemi biçimini alır."[9] Bu metalar onları üretmiş olanları denetim altına alır, çünkü bunların mübadele oranları, fiyatları, "üreticilerin iradesinden bağımsız olarak" değişir. Üreticiler arasındaki ilişkiler artık bağımsız olarak değişen metaların denetimi altındadır. Bu nedenle, toplumsal ilişkiler şey benzeri olup çıkar ya da şeyleşir, çünkü bu ilişkiler gerçekte nesnel olarak sunulan meta miktarlarınca düzenlenir.

Soruna yaklaşmanın bir yolu daha vardır. Kapitalizmde işçiler, kendilerini tecrit eden aynı ekonomik yapı tarafından birbirlerine bağlanırlar. Nitekim:

> Meta sahipleri, bu nedenle, kendilerini bağımsız özel üreticilere dönüştüren aynı iş bölümünün, o süreç içinde toplumsal üretim

> ilişkilerini ve bireysel üreticilerin birbirleriyle ilişkilerini de o üreticilerin iradesine bağımlılıktan tümüyle kurtardığını ve bireylerin *görünüşteki* karşılıklı *bağımsızlığının*, ürünler aracılığıyla ya da yoluyla *genel ve karşılıklı bir bağımlılık sistemi* tarafından desteklendiğini anlarlar.[10]

"Görünür" ile gerçeklik arasındaki ayrıma bir kez daha dikkat edin. Üreticiler bağımsız görünürler; gerçekte bağımlıdırlar. Çünkü üreticiler, salt, bireysel olarak ama yine yalnızca değiş-tokuş uğruna üretilen metaları sayesinde birbirleriyle ilişki kurarlar.

Bireysel üretim birimleri (a) biçimsel ve yasal olarak birbirinden bağımsızdır, ama (b) toplumsal iş bölümüyle maddi olarak birbirine bağlıdır, dolayısıyla (c) aralarındaki bağlantı hem özel hem de karşılıklı bağımlı oluşlarının damgasını taşır. Her üretici yalnızca kendi kazancını düşünür, ama yine yalnızca değiş-tokuş uğruna üretim yapar. Piyasa mübadelesi mekanizması yoluyla, emeğin toplumsal dağılımı sürekli olarak değişim ve şekillenme geçirir, çünkü fiyatların oluşturduğu yapı üretimi bir işletmeden diğerine çeker ve iter. Üreticiler yalnızca mübadelede kendileri için ne kadar meta kazanabileceklerini düşünürler. Ama bizatihi bu oran, her üreticinin ürününde cisimleşmiş olan toplumsal olarak gerekli emek süresi tarafından *bağımsız olarak* belirlenir. Bu orantılar önceden tahmin edilmeksizin kendini dışa vurur. Bu nedenle,

> Bu orantılar zamanla belli bir istikrara kavuştuğunda, ürünlerin mahiyetinden ileri geliyor gibi *görünür*. ... Değere sahip olma özelliği, ürünlere yansıtıldığında, ancak değer miktarları olarak birbirlerini etkilemeleri ve tekrar etkilemeleri nedeniyle sabitlik kazanır ... ürünler arasındaki tüm rastlantısal ve sürekli dalgalanan mübadele ilişkilerinin ortasında, üretilmeleri için toplumsal olarak gerekli emek süresi öncelikli *bir doğa yasası* gibi kendini zorla ortaya koyar.[11]

Malların değerleri (ve fiyatları), üreticilere, şeylerin özelliğinde yatıyormuş gibi görünür, çünkü metalar şahsileşmiş bir biçimde toplumsal ilişkileri cisimleştirir. Üreticiler gerçekte bir-

birlerine bağımlıdırlar, ama kendilerini bağımsız gibi görürler. Üreticilerin toplumsal emeği ortak bir planla doğrudan orantılanmayıp, yalnızca meta mübadelesi yoluyla dolaylı olarak orantılandığı için, üreticilerin artan toplumsal bağımlılığı ancak ürünlere yansıtılmış değerler aracılığıyla dışa vurulur. Şahsileşme ve bağımlılık sentezi, meta değerleri biçiminde, bu maddi nesnelerin toplumsal özellikleri olarak görünür, çünkü bunlar insanların açıkça farkına varmadan ya da amaçlamadan birbirleriyle ilişki kurmalarını sağlayan araçlardır. Bireyler *toplumsal bir eylem yoluyla* birbirlerine şahsi muamelesi yapmayı kabul ederler; bireysel varoluşlarının toplumsal karakteri, birbirleriyle ilişki kurmalarına aracılık eden metaların görünür nesnel özelliklerinde, deyim yerindeyse, onlar farkında olmadan kendini dışa vurur. Meta toplumsal bir iz taşır, ama bu iz açık seçik toplumsal bir biçimde değildir. Bu nedenle, ilişki, üreticilerin tam toplumsal özgürlüğünün bir dışavurumu olarak üreticilerden değil de bir doğa yasası olarak metadan doğuyor gibi görünür. İnsan henüz tam olarak insan olmadığı için doğa ağır basar. Erkekler ve kadınlar etkinliklerinin ortaklaşa denetimini ele aldıkları zaman, ürünler kendilerini yaratıcılarına haricen dayatmaktan çok, üreticilerinin toplumsal amaçlarını dolaysızca dışa vuracaktır.

Mallar insan doğasının şahsileştirilmiş, özerk, geçici ve kişisellikten çıkarılmış dışavurumlarıdır. Yine de kapitalizmde insanlar ancak meta sahipleri olarak önem taşırlar. Marx'ın da *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda savunduğu gibi, kişiler dünyada kendilerini cisimleştirme tarzlarıyla neyseler öyle olurlar. Bu nedenle, metaların güçlü hale gelmesini sağlayan süreç insanların kişiliğini yitirmiş ve güçsüz hale gelmesini sağlayan sürecin aynısıdır. Metalar bağımsız olup çıkar; insanlar bağımlı hale gelir. Bu bağımlılık doğal bir durum gibi görünür. Üreticiler, metalarını üretmenin yanı sıra kendilerinin bu nesnelere kul oluşlarını da ürettiklerinin farkında değildirler. İnsan etkinliği kendini doğal bir süreç olarak dışa vurur, çünkü etkenler kendi amaçları üstündeki denetimi yitirmişlerdir. Etken oluşları üstündeki de-

netimi yitirmekle, bunu gözden kaçırırlar. Çünkü kendi güçlerinin denetimi artık kendilerinde değildir; dış öğelerin dayatması olup çıkmıştır, çünkü bunlar kendi yaratıcılarının iradesi dışına çıkmıştır. Etkinlik, kendi yarattıkları şeyler aracılığıyla yeniden etkenlere dayatılır.

Bu, fetişizmin soyut biçimidir; daha özgül ilişkiler ve bunlara denk düşen, kapitalizmin somut yapısına işaret eden yanılsamalar aracılığıyla somutlaştırılır. Örneğin, *Kapital*'in üçüncü cildinde (Bölüm 48) Marx, alaycı bir ifadeyle yalnızca dinin yaptığı gizemlileştirmeleri anımsatmak için değil, Katoliklere özgü maddesel dönüşüm öğretisinin mahiyetini de anımsatmak için seçilmiş bir başlık olan "Üçlü Formülü" başlığı altında fetişizmin mahiyetini analiz eder:

> Değeri ve genel olarak zenginliği oluşturan parçalar ile bunun kaynakları arasındaki bağlantı olarak sunulan sermaye-kârda ya da daha iyisi sermaye-faizde, toprak-kirada, emek-ücrette, bu ekonomik üçlüde, kapitalist üretim biçiminin yaptığı tam gizemlileştirmeyi, toplumsal ilişkilerin şeylere dönüştürülmesini, maddi üretim ilişkilerinin kendi tarihsel ve toplumsal belirleyicileriyle doğrudan bütünleştirilmesini görüyoruz. Bu, Mösyö Sermaye ile Madam Toprak'ın hem toplumsal karakterler olarak hem de salt şeyler olarak hortlak gibi üstünde yürüdükleri afsunlu, çarpık, tepetaklak olmuş bir dünyadır. Bu sahte görünüşü ve yanılsamayı, zenginliğin çeşitli toplumsal unsurlarının bu karşılıklı bağımlılığını ve kemikleşmesini, şeylerin böyle kişileştirilmesini ve üretim ilişkilerinin varlıklara çevrilmesini, bu gündelik yaşam dinini yerle bir etmiş olması klasik ekonominin büyük başarısıdır.[12]

Bu gizemli üçlünün her bir unsuru –kendi maddi mahiyetinden doğan– benzersiz bir ürün yaratıyor gibi görünür: Böylece sermaye faiz üretir; toprak kira üretir; emek ücret üretir. Sanki gizemli bir ekonomik simyaya, sermayenin kendi kendini dölleyip, karnının iyice büyüdüğü ve kendi dölünü doğurduğu bir tür öz döllemeye, tanık oluyor gibiyizdir. Bu genişlemenin aslında bağımlı olduğu sömürüye dayalı toplumsal ilişkiler gözden kaybolur:

> Sermaye gizemli ve kendi kendini yaratan bir faiz kaynağı –kendi artışının kaynağı– gibi görünür. Şey (para, meta, değer) artık salt bir şey olarak bile sermayedir ve sermaye salt bir şey gibi görünür. Tüm yeniden üretim sürecinin sonucu, şeyin kendisinde var olan bir özellik gibi görünür. ... Bu nedenle, faiz getiren sermayede, bu otomatik fetiş, kendi kendine büyüyen değer, para üreten para saf haliyle ortaya çıkar ve bu biçimiyle, kendi kökeninin doğum izlerini artık taşımaz. Toplumsal ilişki, bir şeyin, paranın, kendisiyle olan ilişkisinde tamamına erdirilmiş olur. ... Neredeyse tıpkı armut vermenin armut ağaçlarına özgü bir nitelik olması gibi, değer üretmek ve faiz getirmek paranın bir özelliği olup çıkar.[13]

*Kapital*'deki tüm fetişizm analizi boyunca Marx'ın bilincin gizemlileştirilmesini kapitalist üretim biçimine özgü bir durum olarak ele aldığı sanırım açıktır. *Alman İdeolojisi*'ndeki tutum dönüşüm geçirmiştir. Artık olay salt ekonomik gücün zihinsel üretim üstünde güç sağlamasından ve bunun da toplumsal denetim amacıyla "çarpıtılması"ndan ibaret değildir. Açıklama artık çok daha derindir. İdeoloji, üretim biçiminin kendisinden yaratılır. Ve üretim biçimi açısından belirleyici önem taşıyan sömürünün mahiyeti "tüm toplumsal yapının gizli temeli"ni açığa çıkardığı için, kapitalist sınıfın zihinsel üretim üstündeki gücünden nasıl ve niçin yararlandığını da açığa çıkarır.

Kapitalist sınıf, bilinci öyle kurumsallaştırır, çünkü öyle yapmak zorundadır. Meta biçiminden doğan fetişizm geriye kalan toplumsal kurumlara da yayılarak her birini kendi ilintisine göre farklı farklı etkiler. Hiyerarşinin yapısındaki her kurum kendine özgü bir gizemlileştirme yapar. Çağdaş kapitalizm ilerledikçe ve "temel" ile "üstyapı" birbirinin içine gitgide daha çok girdikçe de üstyapı aracılığıyla sağlanan gizemlileştirme biçimleri bizatihi ekonomik yapının yeniden üretiminin sürmesi için gitgide daha yaşamsal bir hâl alır. Emek sömürüsünü gizleyen fetişizm, geriye kalan kurumlardaki gizemlileştirme gerekliliklerini belirler; sırası gelince her biri, özgün fetişizmi güçlendiren ekonomik sistemin başarılı işleyişine katkıda bulunur. Örneğin, ailede, okulda ve medyada iyi yaşam mal biriktirmek ve sergilemek

olarak tanımlanırsa ve iş sözleşmeleri sadece üretkenlik artışını paylaşma esasına göre müzakere edilirse, kapitalist sınıfın kapitalist birikim üzerinde uyguladığı denetim yalnızca talebin sürekli artırılmasıyla değil, üretim sürecine müdahalenin ortadan kaldırılmasıyla da güçlendirilmiş olacaktır. Üretim ve tüketim birbirini destekleyecektir; meta fetişizmi, iyi yaşamanın maddi varlık biriktirmeyle özdeş sayılmasına zemin sağlayabilecek temeli kurmuş olacak, geriye kalan toplumsal kurumlar da bu görünüşü dile getirecek ve sistemleştirecektir. Ama zamanla bunlar, söz gelimi beğeniyi standartlaştırarak, özgün fetişizmin üzerine kurulduğu üretim genişlemesi için gerekli bir araç sağlayacaktır.

Toplumsal kurumlara derinlemesine işleyen özgül gizemlileştirme tarzlarını açığa çıkarmak, bu ideoloji biçimlerini birbiriyle ve ekonomik yaşamın temel gelişmeleriyle ilişkilendirmek bugünkü Marksist analizin görevidir. Ailenin cinsel roller ve itaat çevresinde yürüttüğü zihin bulandırmalar dizisi ile tüketici arzusunu ve hayalini yapılandırmada televizyonun, soyut otoriteyi meşrulaştırmada ve yeni, daha esnek, daha dönüştürülebilir bir zihinsel emek üretmede okulun ve siyasal sürecin dayanağını oluşturan asgari eğitim ve yanlış bilgilendirme temelini sağlamada haber organlarının üstlendikleri işlev arasında nasıl bir ilişki vardır? Temel ile üstyapı arasındaki klasik ilişkiyi canlandırmanın bir yolu, üretim fetişizminde meydana geldiği şekliyle bilincin gizemlileştirilmesi ile geriye kalan kurumlarda bilincin yanlış oluşturulma biçimi arasındaki ilişkinin izini sürmektir.

Şimdi, yansıma ve baş aşağı duruş izleğine dönmek istiyorum, çünkü bunların bağdaştırılmasına ilişkin açıklamayı henüz tamamlamadık. Ama çözüm için zemini hazırladık, çünkü Marx'ın kapitalizmde meydana gelen bilinç çarpıklığını salt bir yanılsama olarak almadığını daha önce belirttik. Görünüşün gerçekliği – yani kısmi sezilişi– her zaman kabul edilir. Görünüş, Macbeth'in hançerinin tümüyle bir hayal olması anlamında bir yanılsama değildir. Üreticiler, hiçbir çoğalan varlığa sahip olmayan şeylerin ve ilişkilerin hayalini üretmekle uğraşmazlar. Marx'a göre, altta

yatan toplumsal yaşamın gerçekliği ile onun görüngüsel biçimleri, dışavurumları arasında daima anlamlı bir ilişki vardır. Bu nedenle, görünüş bize gerçeklikle ilgili çok önemli bir şeyler anlatır. Marx'ın konuya bakışı Hegel'e özgüdür. Bir görünüşün bilince yansıması –fetişizm gibi– gerçekliğin bir yönünün açığa çıkmasıdır. Bakışın nihayetinde çarpık olduğu, bir "sahte görünüş" olduğu doğrudur, ama bunun nedeni gerçekliğe sınırlı bir perspektiften bakılıyor olmasıdır. Bu sınırlı dışavurum tüm sistem için gereklidir, çünkü "fetişizm … meta üretiminden ayrılamaz" ve bu sahte görünüşün düzeltilmesi Marksist siyaset eğitiminin zorunlu görevidir. Görünüşler alaya alınmaz ya da görmezden gelinmez, köklerine kadar izlenir. "[Onların] durumlarıyla ilgili yanılsamalarını terk etmeleri çağrısı, *yanılsamaları gerekli kılan bir durumu terk etme çağrısıdır.*" Kapitalizmde oluşan bilinç çarpıklıkları salt birer hata değildir, birer fırsattır da. Çünkü bunlar ortaya çıkarıldıkça, kendilerini üretmiş olan gerçekliği ve artık gizemlileştirme ihtiyacının aşılmış olacağı yeni bir dünya yaratmak için devrimin gerekliliğini açığa vururlar. Marx, erken döneme ait bir Hegelci sezgiye hep sadık kalmıştır:

> Akıl her zaman var olmuştur, ama her zaman akılcı biçimde değil. Bu nedenle, eleştirmen, kuramsal ve kılgısal bilincin herhangi bir biçimiyle başlayabilir ve var olan hakikatin *içerdiği* biçimlerden asıl hakikati geliştirebilir. ... "İşte gerçek, önünde diz çök!" diyerek, dünyayı yeni bir ilkeyle doktriner bir şekilde karşılamayız. Dünyanın ilkelerinden dünya için yeni ilkeler geliştiririz.[14]

Marx'ın görünüşlerin gücüne ilişkin anlayışı öyle kuvvetlidir ki, bir noktada sanki onların yetersizliğini bütünüyle ortadan kaldırır:

> Genel bir kural olarak, kullanım maddeleri ancak çalışmalarını birbirinden bağımsız olarak yürüten özel bireylerin ve birey gruplarının ürünleri oldukları için meta haline gelir. Tüm o özel bireylerin emeğinin yekûnu toplumun toplam emeğini oluşturur. Üreticiler ürünlerini değiş tokuş edinceye kadar birbirleriyle toplumsal irtibata izin vermedikleri için, her bir üreticinin emeğinin

> özgül toplumsal karakteri yalnızca değiş tokuş eyleminde kendini gösterir. Başka bir deyişle, bireyin emeği yalnızca değiş tokuş eyleminin dolaysız olarak ürünler arasında ve dolaylı olarak, onların sayesinde üreticiler arasında kurduğu ilişkiler aracılığıyla toplum emeğinin parçası olarak kendini ortaya koyar. Bu nedenle, tek bir bireyin emeğini geriye kalanların emeğine bağlayan ilişkiler, üreticilere, çalışan bireyler arasındaki doğrudan toplumsal ilişkiler olarak değil, *gerçekte oldukları gibi, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak* görünür.[15]

Şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler! Ama bu, Marx'ın açığa çıkarmaya çalıştığı fetişizmin ta kendisi değil midir? Öyleyse Marx nasıl bu ilişkilerin "gerçekte oldukları gibi" göründüklerini savunabilir? Marx görünüşe öyle büyük gerçeklik tanır ki, yanılsama tamamen ortadan kalkmış gibi görünür. Ama bu pasaj bölümün tümünün ışığı altında yeniden okununca farklı bir anlam kazanır. Daha önce gördüğümüz gibi, insani amaç tam olarak gerçekleşmediğinde, yani toplumsal iş bölümü amaçlı olmaktan çok bir amaç güdülmeksizin oluşturulduğunda, bu ölü doğmuş eylemin kendini dışa vurmasını sağlayan nesneler yaratıcılarına üstünlük kurar. Toplumsal ilişkiler metalarda ortaya çıkar, çünkü ilişkiler henüz akılcılıkla yaratılmış ürünler yoluyla net olarak ortaya çıkacak kadar toplumsal değildir. Bu gerçekliğin algılandığı şekliyle var olması bizatihi meta üretiminin biçiminden dolayıdır. Ama mutlak derecede kritik bir koşul vardır. Kapitalizmde erkeklerin ve kadınların *gerçekten* dış güçlerin hâkimiyeti altında oldukları için kendilerini öyle hâkimiyet altında algıladıkları doğru olmakla birlikte, bu kanaat bu salt algının ötesine uzanır. Onlar bu durumu *değiştirilemez, nihai, bizatihi eşyanın tabiatından kaynaklanıyor* olarak algılarlar. Fetişizmin sırrı budur –*kalıcılık yanılsaması*. Toplumsal ilişkiler doğal dünyada, metalarda algılandığı zaman, doğa yasalarınca yönetiliyor olarak algılanır. Ne var ki, doğa yasalarını değiştirmeyi düşünmeyiz. Onlara uyulması gerektiği anlayışını taşırız. Bu nedenle, meta üretimi dünyasında:

> Ele aldığımız belirli üretim biçiminde, yani meta üretiminde, bağımsız olarak yürütülen şahsi çalışmanın özgül toplumsal karakterinin … üründe değer biçimine büründüğü gerçeği –bu gerçek üreticilere … tıpkı atmosferin kendisinin hiç değişmediği … gerçeği kadar hakiki ve nihai olarak görünür. ...
>
> Ürünlere meta damgasını vuran ve meta dolaşımının zorunlu ön koşulu olarak benimsetilmesi gereken karakterler, insan onların tarihsel niteliğini değil, çünkü onun gözünde bunlar değişmezdir, ama anlamını çözmeye girişmeden önce doğal, kendiliğinden anlaşılan toplumsal yaşam biçimleri olarak zaten istikrar kazanmış olur.[16]

Elbette, aslında,

> … doğa bir yanda para ya da meta sahiplerini ve öte yanda emek gücünden başka hiçbir şeye sahip olmayan insanları üretmez. Bu ilişkinin hiçbir doğal temeli yoktur; toplumsal temeli de tüm tarihsel dönemlerde ortak bir temel değildir.[17]

Ne var ki, kapitalist üretim ilişkilerinin fetişizminin etkisi altında, özgül toplumsal ilişkiler

> … o halde, şeyler olarak, üretimin maddi koşulları olarak *onlardan ayrılamayan* bir özelliktir, üretimin öğeleri olarak onların *asl*i, *içkin*, *yapısal* bir niteliğidir. Bunların kapitalist üretim sürecinde belirli bir tarihsel dönemin damgasını taşıyan belirli toplumsal niteliği, üretim sürecinin öğeleri olarak, deyim yerindeyse, *ezelden beri* onlara ait olan doğal ve asli bir niteliktir.[18]

"Şeyler"in bize dayattığı toplumsal ilişkilerin hâkimiyeti altında olduğumuz doğrudur. Bu anlamda, görünüş ve gerçeklik örtüşür. Aslına bakılırsa, kapitalist toplumsal ilişkiler, bizatihi metanın toplumsal yaratılar olmaları anlamında, metanın yapısında vardır; meta toplumda üretilir ve onların anlamını belirleyen toplumsal ilişkiler dizisince oluşturulur. Ama toplumsal ilişkiler yalnızca metayı oluşturuyor görünmekle –geçerli bir algı– kalmaz, "ezelden beri" oluşturuyor gibi de görünür. Fetişizm "öncelikli bir *doğa yasası* gibi kendini zorla ortaya koyar." Ne var ki, Marx'ın belirttiği gibi, "bu ilişkinin hiçbir doğal temeli yoktur."

Dolayısıyla fetişizm, yabancılaşmamızın oluşturulduğu kritik süreci ve yabancılaşmamızı aşmak için sahip olduğumuz gücü görmeyecek şekilde bizi körleştirir.

Hem şeylerin nasıl oldukları gibi görünebildiklerini hem de bu görünüşün nasıl bir bilinç bulanıklığı oluşturduğunu anlamak şimdi kolaylaşıyor. Yabancılaştığımız doğrudur. Ne var ki, bu bizim yazgımız değildir, "doğal" durumumuz değildir, çünkü kendi başımıza yarattığımızın dışında hiçbir "doğal" duruma sahip değiliz. Her ne kadar kendi seçtiğimiz koşullar altında her zaman öyle yapmasak da, kendi doğamızı yaratmak insanlar olarak bizim doğamızdır. Meta fetişizminin hâkim olduğu kapitalist yabancılaşma altında, iktidarsızlığımızı iki anlamda "doğal" gibi deneyimleriz: Hem insana özgü olmayan şu ya da bu durum nedeniyle bizim dışımızdan kaynaklanıyor olarak hem de normal, olağan ve beklenen olarak. Fetişizm yoluyla üretilen en derin karartma bizatihi fetişizmin anlamının gözlerden gizlenmesidir.

Marx'ın analizinde geçen çok derin ve yanıltıcı ölçüde yalın görünen bir içgörü vardır –güçsüzlük ile kalıcılık arasındaki zorunlu bağlantı. Yabancılaştığımız zaman, boyun eğişimizi bir "doğal durum" olarak deneyimleriz. Boyun eğişimizi cisimleştirmemize aracılık eden şey değiştirilemez bir yazgı niteliği kazanır, çünkü yabancılaşmak tam da yabancılaşmamızı üzerimizden atma gücünü kaybetmektir. Bu nedenle yabancılaşma, *var olduğu ölçüde*, kendisinin nihai olduğu kanısını üretir. Kendimizi güçsüzlük konusunda güçsüz olarak algılarız. Tüm bu tersine hareketin gösterdiği şey tam da çalışma durumumuzu etkileyen aynı yozlaşma ve çarpıklığın bilincimize de derinlemesine işlediğidir.

"Kişilerin şeyleştirilmesi" ve "şeylerin kişileştirilmesi" meta fetişizminin iki yüzüdür. Toplumsal ilişkilerimize derinlemesine işleyen aynı süreç toplumsal ilişkilerimiz konusundaki *farkındalığımızı* çarpıtır. Meta fetişizmi, bizatihi meta üretimine damgasını vuran aynı nihailiğin dünyaya ilişkin algımıza da damgasını vurduğu bir bilinç fetişizmi üretir. Daha önce belirttiğim gibi, eğer Marx'ın sömürücü ile sömürülen arasındaki dolaysız ilişki-

nin "tüm toplumsal yapının en derin sırrı, gizli temeli" belirlediği şeklindeki sezgisini izlersek ve eğer, artık belirlemiş olduğumuz gibi, yalancı bilinç kapitalist sömürü sürecini oluşturan bir öğeyse, emek fazlası sızdırmanın içerdiği somut ideoloji biçiminin tüm toplumsal yapıdaki bilincin mahiyetini derinlemesine etkileyeceği ve belirleyeceği anlaşılır.

Toplumsal ve siyasal bilincimiz de "şey gibi" olup çıkar. Nasıl ki bizatihi toplumsal ilişkiler dizisi kendi toplumsal emeğimizin tarihsel yaratısıysa, dünyaya ilişkin kendi farkındalığımızın da kendi toplumsal emeğimizin tarihsel yaratısı olduğu gerçeğini gözden kaçırırız. Toplumsal üretim dünyasını yaratmakla kendimize özgü dünya kavramımızı da ürettiğimiz gerçeğini görmeyecek duruma geliriz. Kendi anlayışımıza sanki faaliyetimizden –zamanımızdan, sınıfımızdan, özgül çıkarlarımızdan ve gereksinimlerimizden– bağımsızmış gibi bakmaya başlarız; bizatihi bilincimiz kendi belirlediğimiz geçici bir yapı olmaktan çok, kendimizi tabi kılmamız gereken bir dizi daimi hakikat olarak görünür. Karşımızda dünya daha güçlü göründüğü için, kendimizi yeniden yaratma gücümüzü gözden kaçırırız. Bilincimiz güncel gerçekliğimizin sınırlarına çekilir. Yabancılaşmamız verili durum gibi görünmekle kalmaz –gerçekten de öyledir– yabancılaşmamızın koşullarına ilişkin farkındalığımız, entiteler (mevcut şeyler) dünyasından koptuğu kadar tarihsel dönüşüm yaratma güçlerimizden de kopar. Güçsüzlüğün değiştirilemez olduğu yolundaki kanımızın bizatihi kapitalist sömürünün ürünü olduğunu anlamaya başladığımız an, işte o an, kendimizi salt yabancılaşmış olmanın ötesi, ondan daha fazlası olarak yeniden oluşturmaya başlamış oluruz.

İdeoloji yabancılaşmış bilinçtir. Herhangi bir özgül yasal, dinsel, estetik ya da ekonomik ideolojinin somut niteliğini anlamak için, ilk önce Marx'ın emeğin yapısına ilişkin analizini, ezilen ve ezen sınıflar arasındaki ayrımı, en önemlisi de kişiler ve şeyler dünyasındaki emek harcayanlar ile birincil etkinliğini bizatihi fikirler âlemine hasredenler arasında toplumda var olan ayrımı yeniden düşünmemiz gerekir:

> İş bölümü ancak maddi ve zihinsel emeğin ortaya çıktığı andan başlayarak hakiki bir bölünmedir. ... O andan başlayarak bilinç, var olan pratiğin bilincinden başka bir şey olmakla gerçekten böbürlenebilir. ... O andan başlayarak bilinç, kendisini dünyadan bağımsızlaştırabilir ve "saf" kuram oluşturmaya girişebilir.[19]

Ama bu yeniden düşünme, bu makalemin kapsamı dışındadır. Burada yapmak istediğim şey, yalnızca, Marx'ın fetişizm analizi ile ideoloji analizinin yapıca özdeş olduğunu belirtmektir. İdeolojik sistemlerin *içeriği* tarihsel koşullar altında farklılık gösterir. Genel bir deyişle, egemen sınıf bilinç oluşumuna ağırlığını koyduğu için, herhangi bir dönemde baskın fikirlerin içeriği mevcut gerçekliğin "idealleştirilmesi" eğilimi gösterir. Kurulu iktidar yapısının bir parçası olmayan şeylerin tehlikeli ya da olanaksız görünmesi sağlanacaktır.

İdeolojinin *biçimi* fikir özerkliğidir. Çünkü tıpkı yabancılaşmış emeğin özgül bir ürün –meta– üretmesi, hatta bütün bir toplumsal sistem kurması gibi, düşünce de özerk etki uygulayacak duruma gelen bir ürün üretir. İnsanların yaratıları olan fikirler, kuramlar, kavramsal sistemler ya da dünyaya ilişkin genel görüşler "fetiş" haline getirilir. Tıpkı Marx'ın savunduğuna göre metaların değerinin "üreticilerin iradesinden, öngörüsünden ve eyleminden bağımsız olarak, sürekli değişmesi" gibi, *Alman İdeolojisi*'nde Marx, fikirlerin (a) yaratıcılarından nasıl ayrıldığını, (b) nasıl içsel ya da mantıksal bir bağlantıya kavuşturulduğunu ve son olarak, (c) şu ya da bu aşkın güçten yayılan şeyler olarak nasıl kurgulandığını analiz eder. *Meta fetişizminin biçimi ideolojinin biçimine özdeştir.* Tıpkı metaların maddi özelliklerinde kendi toplumsal ilişkilerini taşıyor ve bunları bize dayatıyor görünmeleri gibi,

> … egemen fikirler egemen bireylerden ve en başta da verili bir üretim biçiminin doğurduğu ilişkilerden ayrıldıkları ve fikirlerin her zaman egemen tarih olduğu yargısına ulaşıldığı zaman, bu çeşitli fikirlerden tarihte hâkim kuvvet olarak "İdeler", İde vb. soyutlamak ve böylece bu ayrı fikirleri ve kavramları tarihte gelişen *Kavramın* "Özbelirlenimleri" olarak anlamak çok kolaydır.[20]

"Baş aşağı duruş" ile "yansıma" arasındaki ilişki artık açıktır. Yabancılaşmaya eğilimli olduğumuz ve yabancılaşmamızı algıladığımız ölçüde, durumumuza ilişkin algımız da "yabancılaşır" ya da gizemlileşir. Bu toplumdaki güçsüzlüğümüzü kavrarız ve farkındalığımızın bu yönü, sömürüldüğümüz somut gerçeğinin bir yansımasıdır. Ama bu güçsüzlüğü, tarihsel olarak dönüştürülebilir bir durum olarak değil, daha çok kalıcı, değiştirilemez bir yazgı olarak kavrarız. Ve bilincimizin bu yönü ters dönmüştür. Çünkü geçici olanı ebedi, insanın yarattığı durumları doğa yasası ve kendi gücümüzü bağımsız entitelerin ve fikirlerin gücü sayarız. Kendi fetişizmimizi biliriz, ama eksik olarak. Marx'ın görüşüne göre kapitalizmin ideolojik etkisi öyle güçlüdür ki, Marx şunu savunur:

> Ne de olsa, gündelik yaşamdaki pratik ilişkiler insana diğer insanlar ve doğa açısından kusursuz biçimde anlaşılabilir ve mantıklı ilişkiler sunduğu zaman, ancak o zaman, gerçek dünyanın dinsel yansıması sonunda uçup gidebilir.
>
> Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, özgürce bir araya gelmiş insanlar tarafından yapılan üretim olarak ele alınıncaya ve benimsenmiş bir plan doğrultusunda onlar tarafından bilinçli olarak düzenleninceye kadar gizemli peçesini çıkarıp atmaz.[21]

Marx, proletaryanın gerçekleştireceği yaklaşan devrim hakkında zaman zaman iyimser, hatta romantik bir dille yazar. Ama *Kapital*'de sunulan fetişizm ve ideoloji analizi her türlü kolay coşkuyu söndürür. Aşağıdaki pasaj, *Kapital*'in yapısına damga vuran fetişizm görüşüyle uyum içindedir:

> Kapitalist üretimin ilerlemesi eğitimle, gelenekle, alışkanlıkla bir işçi sınıfı ahlakı geliştirir, o üretim tarzının koşullarını *tartışma götürmez* açık*lıkta doğa yasaları* olarak görür. Kapitalist üretim sürecinin örgütlenişi, bir kez tam olarak gelişince, tüm dirençleri kırar. Sürekli olarak göreceli bir artık nüfusun yaratılması, ücretleri, sermayenin gereksinimlerine denk düşen bir çizgide tutar. Ekonomik ilişkilerin duygusuz zorlaması, emekçinin sermayeciye tabi

> kılınmasını tamamlar. Ekonomik koşulların dışında, doğrudan kuvvete elbette hâlâ başvurulur, ama istisnai olarak. İşlerin olağan akışında emekçi, "üretimin *doğal yasaları*"yla, yani bizatihi üretim koşullarının doğurduğu ve sürekliliğini garanti ettiği bir bağımlılık olan sermayeye bağımlılığıyla baş başa bırakılabilir.[22]

Bu pasajda Marx sömürünün yeniden üretilmesi üstünde düşünüyor. Yabancılaşmış emeğin ve yabancılaşmış bilincin yeniden üretilmesi aynı somut durumun iki yüzüdür. Artık değer birikimi ve derinleşen bilinç fetişizmi karşılıklı birbirine olanak sağlar ve birbirine gerektirir. Doğrudan kuvvete başvurma azalır, çünkü işlevsel değildir; onun yerini ideoloji alır. "Düzen," cezalandırıcı zorlamadan çok "gönüllü" rızayla sürdürülür. Elbette ekonomik genişleme, "tartışma götürmez açıklıktaki doğası"nın yaygın olarak kabul edilmesine yakından bağımlıdır. Geç dönem kapitalizmde ideolojik etkinin gelişmesi yalnızca hâkim güç dağılımını pekiştirmekle kalmaz; yeni gereksinimler yaratan, böylece de yeni genişleme biçimlerine olanak sağlayan yeni toplumsal işlevleri çoğaltarak kapitalizmdeki durgunluk eğiliminin savuşturulmasına da yardım eder. Marx'ın belirttiği gibi, "emekçi … sürekli maddi, nesnel zenginlik üretir, ama sermaye biçiminde, ona tahakküm eden ve onu sömüren yabancı bir güç biçiminde,"[23] bu nedenle emekçilerin, devrim için mücadele gücünü baltalayarak kaçınılmazlık kanısını kökleştiren toplumsal yaşam fetişizmini sürekli yeniden ürettiklerini ekleyebiliriz. Kapitalizm yol aldıkça, gizemlileştirmenin toplumsal bedelini gitgide yükseltir; buna karşılık, bu bedelin üretilmesi ve ödenmesi gerilemenin ortasında yeni bir ekonomik etmen, yeni bir büyüme sektörü haline gelir. Kapitalizm için hiçbir şey bu yeni "üretken olmayan" emek biçimi kadar üretken değildir.

Sonuç olarak iki nokta: birincisi, başından beri kuvvetle vurguladığım gibi, üretim tarzına derinlemesine işleyen bilinç biçimi toplumsal yapıya da yayılacaktır. Engels siyasetle ilgili olarak bu noktaya değinmiştir:

> Ve son olarak, mülk sahibi sınıf genel oy hakkı aracılığıyla doğrudan yönetir. Ezilen sınıf, bizim olgumuzda proletarya, henüz kendini özgürleştirecek olgunluğa ulaşmadığı sürece, çoğunluğuyla, mevcut toplum düzenini *mümkün olan tek düzen* sayacak ve siyasal açıdan, kapitalist sınıfın kuyruğunu oluşturacaktır.[24]

Elbette bu tek boyutlu kanı, fetişizmin siyasal kisveyle yeniden belirmesidir; hem ekonomik hem de siyasal sömürünün ezilenlerde gönüllü rıza oluşmasıyla yürüdüğü gerçeği sayesinde kapitalist sınıf için oldukça kolaylaşan bir gizemlileştirmedir.

İkincisi, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı fetişizm analizinin çağdaş kapitalist dünyada artık geçerli olmayan bir dizi varsayımı temel aldığını belirtmek önemlidir. Marx, kendi fetişizm anlayışının temeli olarak çok kontrollü, soyut bir ekonomik varoluş modeli kullanmıştır. Meta fetişizminin *Kapital*'de sunulan yalnızca ilk soyut gizemlileştirme düzeyi olduğu gerçeğini göz ardı etmiyorum, çünkü Marx'ın ilerledikçe ortaya serdiği diğer daha özgül fetişizm biçimlerinden bazılarını daha önce zaten belirttim. Daha önce değinmiş olduğum "üçlü formülü" bunun bir örneğidir. Ne var ki Marx, kapitalizmin mahiyetine ilişkin açıkça anlamış olduğu şeylerin pek çoğunu *Kapital*'in kuramsal sistemine dâhil etmemiştir. Dahası, dünya değişmiştir. Temel olarak, Marx'ın varsayımları şunlardır:

1. Emek nispeten kas gücüyle uygulanır, endüstriye dayanır, kabadır ve maddi metanın üretimine yöneliktir.
2. İşçinin yazgısı, ne denli kesintili de olsa, sefalet yönünde sürekli bir eğilimdir.
3. İşçiler etkinliklerini birbirlerinden bağımsız olarak yürütürler ve mübadele sürecinde toplumsal temas kurarlar.
4. Toplum açıkça tanımlanabilen iki sınıfa bölünmektedir –kapitalistler ve ücretli emekçiler.
5. Endüstriyel firma, gerek yerel gerekse ulusal olsun, nispeten bağımsızdır ve diğer firmalarla rekabet içindedir.
6. Serbest rekabet piyasası ekonomik mübadelenin taraflarına dışarıdan parametreler –fiyatların özerk yapısını– dayatır.

7. Devletin rolü ekonomik gelişme koşullarını sağlamakla sınırlıdır, ama devletin kendisi kapitalist yeniden üretime ve genişlemeye doğrudan katılmaz.
8. Emperyalizm açık seçik bir gerçek olmakla birlikte, kapitalist toplumun işleyişi için belirleyici önem taşımaz.
9. Son olarak da ideoloji, kapitalizmde üretim ilişkilerinin gerekli bir işlevi olmakla birlikte, ekonomik sistemin kendine özgü işleyiş tarzında belirleyici bir rol oynamaz.

Bence Marx ancak bizim zamanımızda tam olgunluğa ulaşan çeşitli karşı eğilimlerin farkında gibi görünmekle birlikte, kendilerini tamamlayacakları için bunların farkında olduğunda ısrar etmek saçma geliyor. Marx'ın katkısını takdir etmek için onu ermişliğe yükseltmemiz gerekmez. Günümüzde kapitalizm, maddi yaşam standardında sağlanan (şimdiki gerileme anı dâhil) iyileşmeyle, artan teknolojik yetkinlik ve bilimin özbilinçli olarak yeniden üretimiyle, becerilerin ve mesleklerin çeşitlenmesiyle, toplumsal yaşamın tüm alanlarında bürokrasinin artmasıyla, devlet ve ekonominin iç içe geçmesiyle, etkili fiyat rekabetinin sona ermesiyle, sanayi firmalarının nispeten bütünleşerek (kendi iç bölünmelerinden bağışık olmaksızın) küresel bir kapitalist konsorsiyum oluşturmalarıyla, daha yetkinleşmiş emek gücünün gelişmesiyle, otomasyonun yükselmesiyle ve maddi meta üretimine yönelik tüm çalışmanın potansiyel önemini yitirmesiyle dikkat çekiyor.

Kapitalizmin bu dönüşümünün sonucu olarak, gizemlileştirmenin mahiyeti de önemli değişikliklere uğramıştır. Toplumumuz, Marx'ın tanımladığı daha erken kapitalizm aşamasındaki gibi atomistik (küçük bağımsız birimlerden oluşmuş) değildir. Zamanımızda bireysel yaşamın bürokratik ve devlete özgü işlevlerle bütünleştirilmesi, "çalışmalarını birbirlerinden bağımsız yürüten," toplumsal karakterlerini "yalnızca mübadele eylemi"nde dışa vuran "… özel bireyler" dünyasını önemli ölçüde değiştirmiştir. Marx için paradigma işlevi gören fetişizm biçimi,

malların, yaratıcılarının iradesinden bağımsız olarak niceliksel dalgalanması üstünde odaklanıyordu; "bu nicelikler üreticilerin iradesinden, öngörüsünden ve eyleminden bağımsız olarak, sürekli değişir…" Aslında Marx, mal mübadelesi ilişkilerini tüm toplumsal sistemden soyutlayabilirdi, çünkü onun analizine model oluşturan kapitalizmin erken aşaması bu toplumsal niteliğe özellikle belirginlik kazandırmıştı. Hâlâ ayak sürüyen feodal şirketler sisteminin karşısında, serbest sözleşmenin, hareketliliğin, özgür girişimin ve "görünmez el" aracılığıyla ekonomik denetimin getirdiği yenilik kapitalizmin çarpıcı karakteristiğiydi. Marx'ın analizinde bize kendini kuvvetle hissettiren şey, ayrı bireylerin ve firmaların, ayrı ve birbirine karşıt eylemleriyle, öyle niyet etmeseler de katılımcıları kısıtlayan bağımsız ve bağlayıcı bir sonuç ortaya çıkarmaları düşüncesidir.

Marx'ın analizindeki güçlü ekonomik belirlenimcilik unsuru bile erken kapitalizm koşullarıyla –piyasanın özerk mahiyetiyle ve insan denetiminden "doğal" bağımsızlığıyla– ilgilidir. Ekonomik yaşamla ilgili yeni keşfedilen ve en etkileyici gerçek, oluşturduğu dönüşümlerin değiştirilemez oluşuydu. Ekonomik sistem bugün daha az belirlenmiş değildir, ama yasaları bizi aynı şekilde zorlamaz. Yaşamlarımızı yöneten yasaların kaynağı, devlet, şirket-bürokrasi denetiminin oluşturduğu bir durumdur. Bu yasalar egemen sınıf amirlerinin ve vekillerinin iradesi ve öngörüsü yoluyla kotarılır ve ifade edilir, söz konusu yöneticilere kadiri mutlaklık sağlamayan, ama hâkimiyetlerinin mahiyetini değişime uğratan bir durumdur bu. Marx şöyle demiştir:

> … ekonomik hareketi içinde özel mülkiyet … kendi çözülüşüne sürüklenir, ama ancak kendisinin bağımlı olmadığı, bilincine varmadığı, onun iradesine karşı meydana gelen bir gelişme yoluyla, *bizatihi eşyanın tabiatı sayesinde*.[25]

Marx, kapitalist toplumun şeyleşmesini, kendi dağılmasının belirleyicisi olarak görüyordu. Bu yargının yanlış olduğunu öne sürmüyorum, ama doğru olduğu ölçüde, bunun anlamı Marx'ın

kastettiğinden yine de oldukça farklıdır. Çağdaş yaşamda fetişizm, toplumsal ilişkilerinin tüm alanlarında, bireyler karakterlerini oluştururlarken ve bilinçlerini ifade ederlerken üzerlerinde uygulanan denetim *yoluyla* yürür. Toplumsal yaşamın belirlenmesi, insan varoluşunun tamamına işlemiştir. Biz özerk, atomik bir piyasayla karşı karşıya olan özel bireyler değiliz. Biz çağdaş kurumların kitlesel bütünleşmesine karşı mücadele eden tamamen "toplumsal" varlıklarız. Yaşamlarımızdaki fetişizm kendini ağırlıklı olarak bağımsız meta dalgalanmaları yoluyla ifade etmiyor; devletin, bürokratik şirketlerin, teknolojinin, toplumsal rollerin ve kendi karakterimize ait bastırılmış işlevlerin bize uyguladığı yabancılaşmış güç yoluyla ifade ediyor.

Günümüzdeki toplumsal gizemlileştirmenin mahiyeti Marx'ın tanımladığından oldukça farklı ve çok daha karmaşıktır. Erken dönemdeki ideolojinin ağdalılığını aşan matlığıyla çelişkiler –rastlantı ve zorunluluk, kitlesel bütünleşme ve bireysel yalıtılmışlık, bireysel sorumluluk ve toplumsal çaresizlik çelişkileri– bilincimize çöreklenmiştir. Bu, sonraki bir zamanda dönmeyi umduğum başka bir tartışmanın konusudur.

## NOTLAR

1 T. B. Bottomore, ed., Karl Marx, *Early Writings* (New York, 1964) 138.

2 Karl Marx, *The Holy Family*, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 363.

3 Karl Marx, *The German Ideology*, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 414-15. Vurgu eklenmiştir.

4 Karl Marx, *Kapital I,* çev. M. Selik-N. Satlıgan, Yordam Kitap, 4. basım, 2013.

5 Karl Marx, *The Holy Family*, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 423.

6 Karl Marx, *The Holy Family*, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 438.

7 Karl Marx, *Capital*, Cilt 3 (Moskova, 1962) 809.

[8] 28 Aralık 1946 Tarihli Mektup, *The Selected Correspondence of Karl Marx and Friedrich Engels*'te (New York, 1942) 11.

[9] Karl Marx, *Capital* (New York, 1906) 86.

[10] Karl Marx, *Capital* (New York, 1906) 121. Vurgu eklenmiştir.

[11] Karl Marx, *Capital* (New York, 1906) 86. Vurgu eklenmiştir.

[12] Karl Marx, *Capital*, Cilt 3 (Moskova, 1962) 809.

[13] Karl Marx, *Capital*, Cilt 3 (Moskova, 1962) 384.

[14] Karl Marx'ın Ruge'ye Mektubu, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 422-23.

[15] Karl Marx, *Capital* (New York, 1906) 84.

[16] Karl Marx, *Capital* (New York, 1906) 85-86, 87. Vurgu eklenmiştir.

[17] Karl Marx, *Capital* (New York, 1906) 188. Vurgu eklenmiştir.

[18] Karl Marx, *Capital*, Cilt 3 (Moskova, 1962) 850. Vurgu eklenmiştir.

[19] Karl Marx, *The German Ideology*, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 422-23.

[20] Karl Marx, *The German Ideology*, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 440.

[21] Karl Marx, *Capital* (New York, 1906) 91-92.

[22] Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 (Moskova, 1962) 809. Vurgu eklenmiştir.

[23] Karl Marx, *Capital*, Cilt 3 (Moskova, 1962) 625.

[24] Karl Marx ve Friedrich Engel, *Selected Works*, Cilt 2 (Moskova, 1962) 322.

[25] Karl Marx, *The Holy Family*, drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*'de (New York, 1967) 367. Vurgu eklenmiştir.

# Hristiyanlığın Marksçı Eleştirisi



Bu denemenin amacı Marx ve Engels'in Hristiyanlığın mahiyetine ve toplumsal önemine ilişkin görüşlerini tanıtmaktır. Diğer Marksistlerin yazılarında anlatılanlarla ilgilenmiyoruz, çünkü onların görüşleri, bu gerçeği kabul etseler de etmeseler de, birçok durumda Marx ve Engels'inkilerle çelişir. Dahası, bu deneme Marksist tutumu mümkün olan en olumlu ışık altında sunma girişinde bulunacağı ve açıkça bu tutuma karşı yöneltilebilecek birçok eleştiriye ne değineceği ne de bunları değerlendireceği için bir dava özeti biçiminde sunulacaktır.

Denemenin kapsamını böyle sınırlı tutmamın bir işlemsel, bir epistemolojik, bir de siyasal nedeni var. Birincisi, bu olgudaki savlara ve karşı savlara ilişkin dikkatli bir değerlendirme bu denemenin sınırlarını aşacak uzunlukta bir irdelemeyi hak eder. İkincisi, yazarın tutumuna ilişkin duygudaş bir kavrayış, daha ileri eleştiriyi tek başına haklı gösterebilecek bir kavrayış her zaman anlayışın ilk adımı olmalıdır. Son olarak da kendi zamanımızın siyasal iklimi öyledir ki, Marksist tutumla ilgili eleştirel bir ortamın hâlihazırda var olduğu kolayca zannedilebilir, bu nedenle olgunun bu tutum lehine sunulması daha da zorunlu bir hal alır. İlk olarak Marksist tutumu ana çizgileriyle özetleyeceğim, sonra makalenin ikinci kısmında, Hristiyan literatüründen ve Marksist olmayan bilim insanlarından bu tezi destekleyici kanıtlar sunacağım.

Marx'ın dinin mahiyetine ilişkin kuramı ancak onun bir bütün olarak toplumun mahiyetine ve dinamiklerine ilişkin genel bakışı temel alınarak, yani tarihin ekonomik yorumu bağlamında anlaşılabilir. Marx bunu şöyle tanımlamıştır:

> İnsanlar toplumsal üretimde bulunurlarken, vazgeçilmez ve istemlerinden bağımsız olan belirli ilişkilerin içine girerler; bu üretim ilişkileri, onların maddi yeteneklerinin belirli bir gelişmişlik düzeyine denk düşer. Bu üretim ilişkilerinin genel toplamı toplumun ekonomik yapısını –hukuksal ve siyasal üstyapıların dayandığı ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin denk düştüğü gerçek temeli– oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı toplumsal, siyasal ve ruhsal yaşam süreçlerinin genel karakterini belirler. İnsanların varoluşlarını belirleyen bilinçleri değildir; tam tersine, bilinçlerini toplumsal varoluşları belirler.

Bir toplumdaki mülkiyet ilişkilerinin nasıl eninde sonunda üretici güçlerin süregiden gelişimini engeller duruma geldiğini, böylece de temel ekonomik yapıda ve nihayet toplumsal sistemin bütününde değişikliği nasıl zorunlu kıldığını kısaca anlattıktan sonra, Marx şöyle devam eder:

> Böyle dönüşümler ele alınıyorken, doğa biliminin kesinliğiyle belirlenebilen üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile insanların çatışmanın bilincine vardıkları ve sonucuna erdirdikleri hukuksal, siyasal, dinsel ya da felsefi –kısacası, ideolojik– biçimler arasında her zaman ayrım yapılmalıdır. Nasıl ki bir kişiye ilişkin kanaatimiz onun kendisi hakkında ne düşündüğüne dayanmazsa, böyle bir dönüşüm dönemini de kendi bilincine göre yargılayamayız; aksine, bu bilinç maddi yaşamın çelişkilerine, üretimin toplumsal güçleri ile üretim ilişkileri arasında var olan çatışmaya dayanılarak açıklanmalıdır.[1]

Ya da Engels'in *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*'de sorunu çok özlü biçimde koyduğu gibi:

> Maddeci tarih anlayışı, insanın yaşamını sürdürmesini sağlayan araçların üretiminin ve üretim yanında, üretilen şeylerin değiş tokuşunun tüm toplumsal yapının esası olduğu; tarihte ortaya çık-

> mış her toplumda zenginliğin paylaşılma ve toplumun sınıflara ya da gruplara bölünme biçiminin üretilen şeylere, nasıl üretildiklerine ve ürünlerin nasıl mübadele edildiğine bağımlı olduğu önermesinden yola çıkar. Bu açıdan bakıldığında, tüm toplumsal değişikliklerin ve siyasal devrimlerin nihai nedeni insanların beyinlerinde değil, insanın sonsuz hakikati ve adaleti daha iyi kavramasında değil, üretim ve mübadele biçimlerinde oluşan değişikliklerde aranacaktır. *Felsefede* değil, her belirli dönemin *iktisadında* aranacaktır.[2] (Özgün metinde vurgulanmış)

Bu alıntılarda netlikten çok uzak olan birçok şeyin bulunduğu açıktır; özellikle "maddi üretim yetenekleri," "üretim ilişkileri," "üretim tarzı" ve "üretimin toplumsal güçleri" gibi terimlerin anlamı net değildir. Bu kavramların birbiriyle olan ilişkisi daha da zihin bulandırıcıdır. Ama Marx'ın din görüşünü anlama amacı açısından, tutumun genel yapısı yeterince açıklıkla ortaya çıkıyor. Toplumun ekonomik kurumlarının bütün diğer kurumlara dayanak sağlayan temeli oluşturduğu; ekonomik kurumların çok büyük ölçüde bağımsız değişkenler oldukları ve geriye kalan kurumların bu hâkim toplumsal kuvvetlerin yansımaları oldukları savunuluyor. Hukuk, siyaset, din, felsefe ve sanat tümüyle üretimdeki toplumsal ilişkilerin yaşamsal izini dışa vurur. Ekonomik sistem temel bir değişim geçirdiği zaman, geriye kalan kurumlar, salt nihai ekonomik niteliklere uygun biçimde yapılandırılacakları anlamında değil, ek olarak bu sistemi hukukta haklılaştırarak, siyasette koruyarak, felsefede kökleştirerek ve sanatta ülküleştirerek o sistemin mahiyetini akılcılaştıracakları anlamında da, bu değişime denk düşen bir değişim geçireceklerdir.

Ama üretimdeki toplumsal ilişkiler toplumun yaşamını belirliyorsa, bizatihi bu toplumsal ilişkilere dair en önemli gerçek, cisimleştirdikleri sınıfsal bölünmedir. Üretici mülk sahipliğini ve denetimini tanımlayan, koruyan ve haklılaştıran kurallar belli bir sınıfın toplumsal sistemin ekonomik gücüne hâkim olması ya da aynı anlama gelmek üzere, emeklerini kendi amaçları için kullanabildiği diğer insan sınıflarını ezecek konuma ulaşması gerçe-

ğinin hukuksal ifadesinden başka bir şey değildir. Tarihin farklı anlarında, farklı sınıfların kendi zamanlarının temel ekonomik gücüyle çeşitli ilişkiler içinde bulunduklarını görürüz.

> Tarihin daha eski dönemlerinde hemen her yerde toplumun çeşitli zümreler hâlinde tamamıyla eklemlenişini, toplumsal konumların çok yönlü olarak derecelenişini görüyoruz: Eski Roma'da patrisienler, şövalyeler, plebler, köleler; Ortaçağda feodal beyler, vasallar, lonca ustaları, kalfalar, serfler ve bu sınıfların hemen hepsinde de özel derecelenmeler.
>
> Bununla birlikte dönemimizin, burjuva döneminin, ayırt edici bir özelliği vardır: Sınıf karşıtlıklarını yalınlaştırmıştır bu dönem. Bütün bir toplum iki büyük düşman kampa, birbiriyle doğrudan doğruya karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa, yani burjuvazi ile proletaryaya her geçen gün daha fazla bölünmektedir.[3]

Ama gördüğümüz gibi, eğer insanların toplumsal varoluşu onların bilincini belirliyorsa, o halde insanların özgül sınıfsal varoluşu da onların belirli bilinç biçimini belirleyecektir, İşte 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında keşfettiğimiz tam da budur. Eski feodal aristokrasinin kalıntıları olarak muhafazakârlar sadakat, onur, organik dayanışma, toplumsal mevki, hiyerarşiye boyun eğme gibi fikirlere ve feodalizmin sabit, toprağa dayalı zenginliğinden temellenen tüm düşünce sistemine bağlılık göstermeyi sürdürdüler. Ama yükselen burjuvazinin zihniyeti akışkan sermayeye ve onun destekleyici ideolojik yapısını oluşturan özel mülkiyete, toplumsal sözleşmeye, müdahalesiz serbestliğe ve mutlak serbest girişime, kısacası kapitalizmin kavramsal yapısına dayanıyordu. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, sosyalizm proletaryanın ekonomik sınıfsal konumundan doğdu ve üretimde özel mülkiyete son verilmesi, sahici eşitliğin ve kardeşliğin kurulması konusundaki ısrarı ve bizatihi sınıfsal yapının yıkılması yönündeki talebi proletaryanın ekonomik varoluşunun dinamiğinden doğan siyasal bilincinin yansımalarıydı.

Ne var ki bu eğilim, Marx ve Engels'in üstünde büyük önemle durdukları başka bir eğilimle –egemen sınıfa ait fikirlerin bir

bütün olarak toplumun hâkim fikirleri haline gelmesi eğilimiyle– dengelenmek durumundadır:

> Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının denetimine de sahiptir, dolayısıyla sonuçta zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri, genel olarak ona tabidir. Egemen fikirler, egemen maddi ilişkilerin ve birer fikir olarak kavranan egemen maddi ilişkilerin, dolayısıyla sınıflardan birini egemen sınıf yapan ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir; bunlar sonuç olarak o sınıfın hâkimiyetinin fikirleridir.[4]

Elbette egemen ideoloji, toplumsal gerçekliğin mahiyetini çarpıtıcı etki yaptığı süreçte ve o süreç yoluyla egemen sınıfın yansıması olma eğilimindedir. Egemen sınıfın zihinsel üstyapısı onun hâkim sınıf konumunun "ideal ifade"sidir ve bu üstyapının işlevi hâkim sınıfın varoluşunu yüceltmek ve onun gücüne özlem duyan diğerlerini gözden düşürmektir. Burjuva adalet anlayışını incelersek, eşitsiz güç ve ödül sisteminin toplumsal kapitalizm biçimi altında elde ettiği kusursuz bir aklama aracı olduğunu görürüz. Ama tüm sınıfsal zihniyet, üretilmesine temel oluşturan somut maddi koşullarla dolambaçlı bir ilişkiye sahiptir. Bu nedenle, Marx ve Engels şunu belirtirler:

> Eğer tüm ideolojide insanlar ve koşulları fotoğraf makinesinde olduğu gibi tepetaklak görünüyorlarsa, bu görüntü maddi yaşam sürecinden doğar, tıpkı nesnelerin retina üzerinde ters dönmesi onların fiziksel yaşam sürecinden doğduğu gibi.
>
> Gerçek, etkin insanlarla başlarız ve onların gerçek yaşam sürecinden, bu yaşam sürecinin ideolojik yansılarının ve yankılarının geliştiğini gösteririz. İnsan beyninde oluşan hayaller de insanların maddi yaşam sürecinden yüceltilmiş şeylerdir. ...[5]

Marx'ın bu düşüncelerinin, zihinsel "yansılar" ve "yüceltmeler" üzerindeki ısrarlarıyla, Freud'un aslında köklü biçimde farklı olan düşüncelerine nasıl da benzediği şaşırtıcıdır. Bu ufuk açıcı düşünürlerin ikisine göre de bilinçli düşünce çoğunlukla bir maskedir, kişinin kendisince gözlemlenemeyecek ya da başkalarına

ifşa edilemeyecek kadar acı verici akıldışılık ve hırs biçimlerini karanlığının altında barındıran bir örtüdür. Gerek çıldırtıcı libido tutkusu, gerekse sömürücü sınıf gücü söz konusu olsun, hem Marx hem de Freud insanın genel zihniyetinin "yanlış bilinç"in çarpıtılmış yüzeyinde yattığı, altındaysa bozgunculuk tehdidi savuran ezici kuvvetlerin bulunduğu görüşünde birleşebilirlerdi.

Dinin mahiyetine ilişkin özgül yorumlar işte Marksist düşüncedeki bu arka plan dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Ama dinin ayrıntılı bir analizine geçebilmemiz için, önce, ifade edildiği şekliyle kuramda iki özgül netleştirmenin yapılması gereklidir. Birincisi, belirtmek gerekir ki, Marx'ın ilgilendiği şey insan sınıflarının, yani birbirlerine benzeyen ve az çok bütünlüklü, birleşik gruplar haline örgütlenmiş insanların işlevidir. Marx, bu gezegende yaşayan ve ölen her özgül bireyin etkinliğini ya da düşüncesini açıkladığı iddiasında değildir. Açıklamak istediği şey büyük toplumsal kuvvetlerin hareketi ve toplumsal varoluşun temel örüntülerinin evrilme biçimidir. Öyleyse, genel bir toplumsal örüntüye uymayan olağandışı bireylerin varlığına işaret edilerek, Marx'ın şiddetle reddedeceği bir iddiayla böyle bireylerin tarihin hareketlerini önemli ölçüde değiştirdikleri başarıyla savunulamadıkça, Marx çürütülemez.

İkincisi, belirtmek gerekir ki, tarihin ekonomik yorumu ekonomik kuvvetlere ağırlıklı bir rol biçer, ama böyle faktörlerin biricik tarihsel etken olduğunu hiçbir şekilde savunmaz. Engels, Joseph Bloch'a mektubunda bu noktayı oldukça açık olarak belirtir:

> Maddeci tarih anlayışına göre, tarihte *nihai* belirleyici unsur gerçek yaşamdaki üretim ve yeniden üretimdir. Dahası, gerek Marx gerek ben. ... hiç öne sürmedik. Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli unsurları –sınıf mücadelesinin siyasal biçimleri ve sonuçları, başka bir deyişle, muzaffer sınıfın başarılı bir savaştan sonra vb. oluşturduğu kurumlar, yargılama biçimleri, hatta tüm bu fiilî mücadelelerin katılımcıların beyinlerindeki yansımaları ... da tarihsel mücadelelerin akışını etkiler ve bazen, bunların *biçimlerinin* belirlenmesinde ağır basar.[6] (Özgün metinde vurgulanmış)

Böyle bir yorumu okuyunca "nihai" nedensel faktörü nasıl belirleyeceğimizi ya da durumun belirli yönlerinin bütün üzerindeki etki derecelerini nasıl karşılaştıracağımızı pekâlâ merak edebiliriz. Ama salt ekonomik kuvvetlerden başka etmenlerin de rol oynadıklarından ve herhangi bir verili sistemin yapısını açıklamak için basit bir formülü kolaycılıkla uygulamak yerine birçok değişkeni dikkatle analiz etmek gerektiğinden kuşku duyamayız.

Marx'ın düşüncesinin temel arka planı için bu kadarı yeter. Şimdi, onun dinin mahiyetine ilişkin düşüncelerini dolaysızca etkilemiş olan selefleri hakkında bir şeyler söylemek gerekir.

Bunlardan ilki, 1855'te Hristiyanlık tarihine ve kuramına ilişkin gerçekten çok önemli bir yapıt –*İsa'nın Yaşamı* (Das Leben Jesu)– yayınlayan David Friedrich Strauss'tu. Strauss, bir Hegel öğrencisinden beklenebileceği gibi, İncil'in iki seçkin çağdaş açıklamasını, doğaüstü okulun ve ussalcıların açıklamalarını, iki uç ve yanlış tutum olarak gördü ve bunların sentezinin geçerli bir tutum sağlayabileceğini belirtti. Kutsal Kitap'taki İsa öyküsü ne tarihin akışına ilahi müdahalenin sonucu olarak ne de esasen oldukça normal olayların simgeselleştirilmiş ama doğalcı betimlemesi olarak anlaşılabilirdi. Ölülerin dirilmesi ne mucizevi bir yeteneğin ne de ileri tıp tekniklerinin uygulanmasından dolayıydı. Bu büyük ölçüde insan zihninin mitsel yeteneğinden kaynaklanan bir efsaneydi.

Strauss'un İncil anlatıları konusunda inceden inceye ve kılı kırk yararak yaptığı ayrıntılı açıklama, bunların içerdiği tarihsel yanlışlığı, anlatısal saçmalığı ve iç çelişkileri çok açık olarak ortaya koyuyordu. Ama eğer gerçekten durum bu idiyse, böyle anlatıların varlığı nasıl açıklanabilirdi? Strauss'a göre bunlar, büyük ölçüde, insanın efsane kurgulayıp bundan haz alma gereksiniminin, gelecekte inanç, simge, öğreti, dogma konusunda yapılan irdelemelerde ve ideal din ruhunun katı maddi biçiminden nihayet özgürleşmesinde kendini gitgide daha iyi gerçekleştiren bir gereksinimin sonucuydu.

Strauss'un yapıtının etkisiyle Hristiyanlık tartışmalarına hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak bir kuşkuculuk girmiş olmasına karşın, Strauss hiç de tarihsel bir İsa'nın varlığını yadsıma niyetinde değildi. Kutsal Kitap'taki anlatının bazı yönlerinin diğer yönlerine kıyasla efsanecilikten daha az etkilenmiş olduğunu kabul etmeye kesinlikle istekliydi –İncil'in tüm eskatolojik eğilimi özü bakımından sahici sayılır– ve Hristiyan "ide"sinin geçerliliğine olan inancının o dinin eşsiz Tanrı-insanının yaşamına ilişkin belirli anlatıların doğruluğuna bağlı olmasına izin vermeye istekli değildi. Strauss'a göre gerçek, "Tanrı-insan" konusundaki eleştirel fikrin, bizzat İsa'nın ideali cisimleştirmekte ya da cisimleştirememekte ulaştığı kusursuzluk nedeniyle değil, nihai önemde bir kişi olarak İsa tarafından tarihe getirilmiş olmasıdır. Aslında tam da Strauss ilahiliğin ve insaniliğin sentezi idealini tarihsel eleştirinin ötesinde saydığı içindir ki, bizatihi tarihsel malzemeyle böylesine eleştirel biçimde yol almaya kendini bırakmıştır.

Ama yerleşik dine yönelik daha da şiddetli eleştiriler, üç ciltlik *Criticism of the Gospel History of the Synoptics* (Sinoptik İncillerdeki Tarihin Eleştirisi) adlı yapıtını 1841'de çıkaran Bruno Bauer'in kaleminden gelecekti. Bu yapıt Strauss'un Kutsal Kitap eleştirisini çok daha yüksek bir eleştirel doğruluk noktasına taşıdı ve Strauss zamanının geleneğinden ne kadar ötedeyse o kadar köklü biçimde Strauss'un ötesinde bir sonuca vardırdı. Çünkü Strauss, Yuhanna anlatısının sinoptik anlatıdaki kadar iyi olmadığı yargısına varmış olmasına karşın, İsa'nın yaşamına ilişkin dört İncil'in açıklamalarının göreceli geçerliliğini sorgulayan bir eleştiriye girişmemişti. Markus, Matta ve Luka'nın göreceli inandırıcılığına ilişkin ayrıntılı analizle devam eden Bauer, ilk sonuç olarak, birincisinin model oluşturduğunu ve diğer yazarların ona dayanarak geliştirmeler yaptıklarını dile getirdi.

Ama eğer Kutsal Kitap'taki anlatının tümü Markus'a dayansaydı, bu anıtsal yapının temelleri oldukça zayıflamış olurdu. Ve eğer bu son kalan inandırıcılık kaynağına karşı ek eleştiriler ba-

şarıyla yöneltilebilseydi, tüm bina yerle bir edilebilirdi. Bauer'in başardığı da tam olarak budur ve o bu işi basitçe çağdaşlarının sezgilerini nihai sonuçlarına taşıyarak yaptı. Bir İncil yazarının anlatısının tamamen edebî bir kaynağa sahip olabileceği fikri bir kez ortaya atılınca, bu düşünceyi tüm İncil anlatısını kökünden yıkacağı bir noktaya kadar işlemek olanaklı hale geldi. Bauer ilk başta benzersiz bir tarihsel kişiliğin varlığını gerçek saymasına karşın, en sonunda derin bir kuşkuya sürüklendi. "Fiiliyatta olduğu kadar kehanette de Mesih yalnızca dinsel bilincin ideal ürünüydü. Gerçekten verili bir birey olarak asla var olmadı."[7] Bauer'in sonraki çalışmalarında da sonuç değişmedi –tarihte İsa diye birinin var olduğuna inanmak için hiçbir neden yoktur.

Ama Bauer'in yapıtlarının yarattığı tarihsel kuşkuculuktan daha önemlisi, Hristiyan idealini tümden reddetmesiydi. Strauss, İsa'nın gerçek zamansal mahiyetini sorgulamış olmasına rağmen, Hristiyan dünya görüşünün derinliğini kuvvetle savunmayı sürdürdü. Strauss'a göre bu görüşün anıtsal hakikati ikiciliği yadsımasında yatıyordu, çünkü bu görüş İsa'nın şahsında insan ile Tanrı'nın temeldeki birliği doktrinini cisimleştiriyordu. Bu anlayışta Strauss'u etkileyen şey, Tanrı'nın insaniliği değil, insanın ilahiliğidir ve öteden beri yalnızca yaratıcının sahip olduğu aşkın güce tapınma Strauss tarafından insan ırkına aktarılıyordu. "İnsani ve ilahi mahiyetlerin birliği fikri, tüm insan ırkını o fikrin gerçekleşmesi saydığım zaman, tek bir insanı böyle bir gerçekleşme olarak seçtiğim zamankinden çok daha yüksek bir anlamda gerçek bir fikir değil midir?"[8] Bu görüş, Strauss'un da farkında olmadığı toplumsal bir ima içeriyordu:

> Dünya artık gelecekteki bir cennette bulunan bir ereğe doğru içinde yolculuk ettiğimiz bir gözyaşı vadisi değildir. İlahi yaşamın hazineleri burada ve şimdi gerçeğe dönecektir, çünkü dünyevi yaşamımızın her anı ilahi olanın rahminde küt küt atar.[9]

Ama Strauss Hristiyan idealinin gerçekleştirilmesinden yanayken, Bauer o idealin yıkılmasını savunuyordu. Çünkü sonraki

(Nietzsche'nin tutumunun da habercisi olan) yapıtlarında Bauer, Hristiyanlığın Roma dünyasının dağılma dönemindeki yılgın köle zihniyetinden geliştiğini ve kendi kıyıcılığını idealleştirerek insanı acı çekmeye ve varlığının doğal insanlığını yadsımaya mahkûm ettiğini savunuyordu. Hristiyanlık dünyadan ayrılmayı başardı, ama bu ölü doğmuş bir zaferdi, çünkü aşkınlığından hareketle dünyayı insanileştirmek yerine, doğa ve insan âlemlerini sadece şiddetli ve yıkıcı bir karşıtlığa sapladı. Mucizenin mahiyetine ilişkin şu satırlarda, Bauer'in ağır eleştirisinin üslubundan bir şeyler sezinlenebilir:

> Ruh, farz edildiği üzere mucizede yaptığı gibi, Doğaya karşı hiddetle esip gürlemez ve bağırıp çağırmaz, çünkü bu onun içsel yasasının inkârı olurdu, ama antitez aracılığıyla sessizce yolunu açar. Kısacası, kişiliğin bilinçli gerçekleştirilmesinde ima edilen Doğanın ölümü, Doğanın daha soylu bir biçimle yeniden dirilişidir, yoksa mucizenin Doğayı maruz bırakacağı kötü muamele, alay ve hakaret değil.[10]

Ama insanın dinde kendi varlığını ayarttığı suçlamasını en kapsamlı ve derin biçimde geliştiren Ludwig Feuerbach'ın *The Essence of Christianity* (*Hristiyanlığın Özü*, 1841) adlı yapıtı oldu ve Marx'ın yorumuna doğrudan bu yapıt kaynaklık etti. Feuerbach'a göre din ne efsane ne de edebî aşk ürünüydü. "Din insan zihninin rüyasıdır"[11] –Feuerbach'ın tutumunun kökeni budur. Dinin sırrı insanın kendisidir, ama olağandışı bir şekilde aşkın âleme yansıtılmış insandır, sonra bu da yanlış bir biçimde nesnel, hatta özerk sayılmıştır. Din insanın kendisinin dışsallaşmasından, sonsuz dogmaya ve kilisenin katılığına saplanmış özyabancılaşmasından ibarettir. *The Essence of Christianity* bu iddianın savunusuna adanmıştır; birinci kısımda Tanrı'nın niteliklerinin insan niteliklerinin özdeşliğini ve iki mahiyetin sonuçta bir olduğunu öne sürerek, ikinci kısımdaysa teolojik ve insani yüklemleri ayırmaya yönelik her girişimin çelişkiyle sonuçlanması gerektiğini doğrulayarak devam eder. İki analizin de sonucu aynıdır –"Teoloji, Antropolojidir":

> İnsan –dinin sırrı budur– varlığını nesnelliğe yansıtır ve sonra yine kendisini, bu yansıtılmış ve böylelikle özneye dönüştürülmüş kendi imgesinin bir nesnesi yapar. ...
>
> Tanrı, kendisinden soyutlanmış insanın en yüksek öznelliğidir ... çünkü haddizatında Tanrı onun feragat ettiği benliğidir. ... Nasıl ki atardamarların çalışmasıyla kol-bacaklara kan gönderiliyor ve toplardamarların çalışmasıyla bu kan geri getiriliyorsa, nasıl ki genel olarak yaşam sürekli bir kasılma ve gevşemeden oluşuyorsa, dinde de durum böyledir. Dinsel kasılmada insan kendi doğasını kendisinden iter, kendisini dışarı atar; dinsel gevşemede ise reddettiği doğasını yeniden yüreğine alır.[12]

Din insanın özbilincidir, ama bu özbilinç olağandışı çarpılmış ve yanılsamalı bir biçimdedir, çünkü "cahillik ... dinin olağandışı doğasının temelidir."[13] Din, insanın kendi farkındalığının en erken biçimidir ve din her yerde tarihsel olarak felsefeden önce gelir. İnsan ilk olarak çevresindeki dış doğal dünyada kendi doğasını görür. "Din insanlığın çocuksu durumudur; ama çocuk kendisinden yaratılmış olan kendi doğa-insanını görür. ..."[14] Bu nedenle dinin ilerleme çizgisi, önceleri nesnel konum tanınmış olan şeyin gerçekte yalnızca öznel olduğunun, "...eskiden Tanrı olduğu düşünülen ve tapınılan şeyin artık insani bir şey olarak algılandığı"nın[15] sürekli keşfedilmesinden oluşur. Din putperestliğe karşı sürekli bir mücadeledir, çünkü birbirini izleyen her gelişim aşamasında insan aslında kendi doğasına tapınmakta olduğunu keşfeder. İnsanın dinsel gelişimi, önceki dinsel deneyiminde bilmeden kendisini nesneleştirmekte olduğunu gitgide kavramasından oluşur. Ama bu süreç ne denli ileriye götürülürse götürülsün ve bir din diğer rakiplerinde ne denli çok sayıda kandırmaca ortaya çıkarmış olursa olsun, insanın hayalî bir yansıtmada yabancılaşması tüm dinin özüdür ve dinsel bilincin kökeni –bir antropoloji biçimi olduğu– kavranmadıkça çaresi bulunamaz. Bu, dinin yalnızca insanın hakiki tanrısallığının bastırıcı bir çarpıtması olduğunu keşfederek insanın kendisinden kurtulup iyileşmesini olanaklı kılacaktır, Feuerbach'ın yapıtına yüklediği işlev de bu nihai özgürleştirici sondur.

> İlahi ve insani antitezinin bütünüyle yanılsama olduğunu, genelde insan doğası ile insan birey arasındaki antitezden başka bir şey olmadığını göstermek de bizim görevimizdir. ...
>
> Din, en azından Hristiyan dini, insanın kendisiyle ilişkisidir ... ama kendisininkinden ayrı bir doğa olarak gördüğü kendisiyle bir ilişki. İlahi varlık, insani varlıktan ya da daha doğrusu saflaştırılmış, bireysel insanın sınırlarından kurtarılmış, nesnel kılınmış insan doğasından başka bir şey değildir.[16]

Dinin açığa çıkarılmasının insanın arındırılması olduğunu anlamak çok önemlidir. Çünkü Feuerbach tanrıtanımazlıkla suçlandığı zaman, dinin kendisine yüklediği anlam bakımından değil, dinde çarpıtılmış olan hakikat anının "insan doğasının hakikati ve ilahiliği"[17] olduğu anlamında, tanrıtanımazlığın dinin sırrı olduğu yanıtını verir.

Feuerbach'ın dini antropolojiye "indirgemesi" yanlış anlaşılmamalıdır. İndirgeme, bir alana ait malzemenin yerine başka bir alana ait olanın konulması açısından yapı olarak mantıklıdır. Ama ahlaksal olarak bu bir yüceltme sürecidir, çünkü niyet Tanrı'yı ya da dini salt antropoloji düzeyine indirmek değil, insanı ilah düzeyine yükseltmektir.

Feuerbach'ın tutumunun Marx'ı böylesine etkileyen kökten insancılığı budur –Tanrı'ya ait aşkın bir alanın yanılsamasının insani kaynağını açığa çıkarak, böylelikle de insanın kutsal ve ilahi olandan apaçık uzaklığına son veren eleştirel analiz, yabancılaşma yarasını iyileştiren ve insanı kendisine döndüren eylemle aynıdır. Din yalnızca bir yanlış değildir, her ne kadar öyle olsa da. Aynı zamanda da belirgin bir özsapkınlık olan apaçık bir aldatmacadır. Çünkü din ödünleyici bir yanılsamadır; bu yolla insan bizatihi yanılsamanın onu gerçek varoluşuna ulaşmaktan alıkoyduğu şeyi imgeleminde tamamlar:

> Keşişler Tanrı'ya iffet yemini ettiler; kendilerindeki cinsel tutkuları dizginlediler, ama bu nedenle cennette Bakire Meryem'e, kadın imgesine –bir sevgi imgesine– sahip oldular. ... Duyusal eği-

> limler ne denli yadsınırsa, uğruna feda edildikleri Tanrı o denli duyusal olur.[18]

Tanrı'nın zenginleşmesi ve insanın yoksullaşması tek bir gerçekten ibarettir. "Yaşam ne denli boş ise, Tanrı o denli dolu, o denli somut olur."[19] İlk Hristiyanlar ve Katolik Kilisesi doğal aşkı ve ailenin cinsel birliğini kendi kişiliklerinde reddettiler. Bu bedensel aşkın kutsal ve cennete yaraşır olmadığını düşündüler. Ama bunu ödünlemek için, dünyevi olmayan bir Tanrı'nın Baba, Oğul ve Anne'siyle doyuma ulaştılar:

> Ancak dünyada ebeveyni olmayan birisi cennetten ebeveyne gereksinim duyar. Üçü bir yerde Tanrı, Katolikliğin Tanrı'sıdır; ancak tüm cismani bağların yadsınmasına antitez olarak derin, yürekte hissedilen, gerekli, hakikaten dinsel bir anlama sahiptir. ... Üçü bir yerde Tanrı ancak gerçek yaşamın cisminden soyutlanmanın olduğu yerde cismani bir anlama sahiptir.[20]

İnsan varoluşunu herhangi bir şekilde temellendiren değerler de aşkın bir ilahiliğe dayanmaz. Sevgi, hikmet ve adalet kendine özgü ve bağımsız geçerliliğe sahiptir. Ne zaman ki Tanrı yanılsaması yıkılır, işte o zaman insan bu gerçeği kavrayabilir ve kendi ahlaki varlığının özerkliğini ve saygınlığını gerçekleştirebilir. Feuerbach'ın belirttiği gibi, "Tanrı'nın erdem için zorunlu koşul olduğu inancı, bizatihi erdemin hiçliğine inanmaktır."[21] Hem insanın kendine özgü ahlaki anlamından hem de onun varlığını tanımlayan kuralların asli geçerliliğinden özerklik esirgendiği ve bunlar kendilerinin ötesine itilerek asıl zeminlerinden ve doğalarından uzak hayalî bir yere konuldukları zaman doğacak sonuç ancak insan varoluşunun yerinden edilmesi ve dolayısıyla saptırılması olabilir.

> Din insanın kendi doğasıyla olan ilişkisidir. ... ama kendisinin olarak tanınmayıp başka, ayrı, dahası onun karşısında seçkinleştirilmiş bir doğa sayılan doğasıyla: dinin asılsızlığı, sınırlılığı, akıl ve ahlakla çelişmesi burada yatar; din tarihi trajedisindeki ... dinsel bağnazlığın ... tüm kıyımların tehlikeli kaynağı burada yatar.[22]

> Ne zaman ki psikolojiden ve antropolojiden farklı olan bir din felsefesini ya da bir teolojiyi terk edip antropolojiyi bizatihi teoloji olarak tanırız, işte o zaman ilahi ve insani varlığın hakiki, kendi kendini doyurucu özdeşliğine, insanın kendisiyle özdeşliğine ulaşırız ... hakiki özdeşlik olmayan ilahi ile insaninin özdeşliğine ilişkin her kuram ... bir saptırmadır, bir çarpıtmadır; ne var ki bu ne kadar saptırılmış ve yanlışsa, bir o kadar da derin görünür.[23]

Marx ve Engels, Feuerbach'ın analizinden derinlemesine etkilendiler ve kendi yaptıkları yorumun büyük ölçüde o analize dayandığını hiç inkâr etmediler. Ama o analizin dinsel yansıtma güdüsünü açımlayışında ya da o yansıtmaya kaynaklık eden belirli toplumsal koşulları kavrayışında yeterince ileriye gittiği kanısında değillerdi. Feuerbach dini antropolojiye kadar izlemişti, ama onun antropolojisi son derece soyuttu ve kendisinin de ayrıntılı bir sosyolojiye dayandırılması gerekliydi. Marx, özellikle, ödünleyici din yanılsamasının doğduğu insan bağımlılığının kaynağına Feuerbach'ın inmiş olduğu kanısında değildi. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde yazdığı gibi:

> Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, hayalî dünya ve ötekisi gerçek dünya olarak ikileşmesinden yola çıkar. Onun çabası, dinsel dünyanın dünyevi temelleri içinde çözülmesinden ibarettir ... asıl şey hâlâ yapılmayı beklemektedir. Çünkü dünyevi temelin kendini kendinden koparark özerk bir âlem gibi bulutlara yerleştirmesi gerçekten ancak bu dünyevi temelin kendi kendine ayrılmasıyla ve kendisiyle çelişkili olmasıyla açıklanabilir. ...
>
> Sonuç olarak Feuerbach, "dinsel duygu"nun kendisinin bir *toplumsal ürün* olduğunu ve analiz ettiği soyut bireyin gerçekte belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez.[24]

Marx, soyut bir insan doğasında işleyen herhangi bir saf dinsel duyguyu kabul etmekte isteksizdi. Tarihe ilişkin maddeci kuramın ve ideolojiye ilişkin özel kuramın bu sonucu gerektirdiği açık olmalıdır. Çünkü bilinç biçimleri, zamanın özgül bir anında verili bir toplumda var olan toplumsal üretim ilişkilerinin yansımalarıdır. Sonuç olarak, dinsel ideolojinin kök-

lerine ulaşmak için bakmamız gereken yer toplumsal yapıdır. Bir bütün olarak kuram açısından belirleyici önem taşıdığı ve özetlenerek aktarılırsa içeriği bihakkın ifade edilemeyeceği için uzunca alıntılanmayı hak eden aşağıdaki pasaj Marx'ın tutumunun özünü içerir:

> Almanya için, din eleştirisi esas olarak tamamlanmıştır ve din eleştirisi tüm eleştirinin öncülüdür.
>
> Cennetten yaptığı *oratio pro aris et focis* (mihraplara ve ocaklara dönük konuşma) reddedildikten sonra, yanlışın dünyevi varoluşu gözden düşer. Kurmaca cennet gerçekliğinde bir üstün insan arayan ve orada kendi yansısından başka bir şey bulamayan insan artık yalnızca kendi görüntüsünü, hakiki gerçekliğini arayan ve araması gereken insan-olmayanı (*unmensch*) bulma eğiliminde olacaktır.
>
> Din karşıtı eleştirinin temeli şudur: İnsan dini yaratır, din insanı değil. Başka bir deyişle, din ya henüz kendini bulamamış ya da kendini yeniden kaybetmiş insanın özbilinci ve özduygusudur. Ama insan hiç de dünyanın dışına çöreklenmiş soyut bir varlık değildir. İnsan insanın, devletin, toplumun dünyasıdır. Tersine dönmüş dünya bilinci olan dini bu devlet, bu toplum üretir, çünkü onlar tersine dönmüş bir dünyadır. Din o dünyanın genel kuramıdır, ... onun evrensel teselli ve temize çıkma zeminidir. İnsan özünün hayalî gerçekleşmesidir, çünkü insan özü hakiki gerçekliğe sahip değildir. Bu nedenle, dolaylı olarak, dine karşı asıl mücadele manevi çeşnisini dinden alan öteki dünyayla savaştır.
>
> Dinsel sıkıntı aynı zamanda gerçek sıkıntının ifadesi ve gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, ezilen yaratığın iç çekişidir, yüreksiz bir dünyanın yüreğidir, tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu olduğu gibi. Din halkın afyonudur.
>
> Halkın yanıltıcı mutluluğu olarak dinin silinmesi gerçek mutluluk için gereklidir. Dinin koşuluna ilişkin yanılsamaların terk edilmesi isteği, yanılsamaları gerektiren bir koşulun terk edilmesi isteğidir. Bu nedenle, tohum olarak din eleştirisi, dinin halesini oluşturduğu keder vadisinin eleştirisidir.
>
> Eleştiri, düşlemsel çiçekleri zincirden yolmuştur, insanın herhangi bir düşlem ya da teselli olmadan zinciri takması için değil, zin-

> cirden kurtulup canlı çiçeği toplaması için. ... Din yalnızca insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen yanıltıcı güneştir.
>
> Bu nedenle tarihin görevi, hakikatin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalkınca, bu dünyanın hakikatini yerleştirmektir. Tarihin hizmetinde olan felsefenin öncelikli görevi, insanın kendine yabancılaşmasının ermişçe biçiminin maskesi bir kez düşürülünce, yabancılaşmanın kutsal olmayan biçimlerinin de maskesini düşürmektir. Böylece cennet eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, din eleştirisi doğrunun eleştirisine ve teoloji eleştirisi siyaset eleştirisine dönüşür.[25]

Marx'ın geniş sisteminin bağlamı içinde, bu çok yoğun ve aydınlatıcı alıntı aşağıdaki önemli önermelerin doğrulanması olarak görülebilir:

1. Feuerbach dinin eleştirisini tamamlamış ve dini insan varlığının çarpıtılmış bir yansısı olarak saptamıştır.
2. Din ya insanın doğadan bağımsız olduğunun farkına varmasına olanak vermeyecek kadar ilkel ya da kendi varlığının özerk denetimine izin vermeyecek kadar yozlaşmış bir toplumun ifadesidir.
3. Din, toplumsal varoluştaki yozlaşmanın varsaydığı geçerliliğini dinsel öğretide bulması anlamında, dünyanın ters yüz edilmesidir.
4. Din sefaletin tesellisidir –bir afyondur. Gerçek bozulmaya karşı bir çığlıktır, ama insan güçsüzlüğünün bir ifadesidir, o çığlığın atılmasına yol açan sıkıntının kendisini onaylar ve güçlendirir.
5. Eğer insanın daha çok saygınlık kazanması isteniyorsa, dinsel yanılsama uyuşturucusundan arındırılmalıdır. Ama bu, insanın görevinin yalnızca başlangıcıdır. Ondan sonra, insanın toplumsal varlığında bulunan ve onu bu kötürümleştirici çarpıklığı çekici bulmaya yönelten sapmayı ortaya çıkarmak gereklidir.
6. Son olarak, bu sapmanın kaynağını kurutmak gereklidir ve bu ancak insan toplumunun devrimci yeniden yapılandırılmasıyla gerçekleştirilebilecek bir eylemdir.

Marx'ın tutumunun ana ekseni budur; şimdi bunun çerçevesini doldurma ve içerdiği imaları ortaya koyma zamanıdır. İlk

önce, dinsel yansıtmanın temelini oluşturan toplumsal yozlaşmanın mahiyetini daha somut olarak belirlemeliyiz. En iyisi, bugünkü koyu dinciliği ilkel çeşitleriyle karşılaştırarak başlayabiliriz. Tüm dinler, insanın yaşamını dış güçlerin denetlediği ve onların üzerinde insanın hiç denetiminin olmadığı gerçeğini yansıtır; ama ilkel toplumda insanı böylesine kısıtlayan şey doğa gücüyken, modern dünyadaki kısıtlayıcı şey, söz konusu dış tahakkümü uygulayan toplumsal sistemin kuvvetidir. Bu nedenle Engels, *Anti-Dühring*'deki ilginç bir pasajda şöyle yazar:

> Çok geçmeden, doğanın kuvvetleriyle yan yana toplumsal kuvvetler etkili olmaya başlar –bizatihi doğanın kuvvetlerine eşit derecede yabancı ve ilk başta eşit derecede açıklanamaz olarak insanın karşısına çıkan ve görünürde aynı doğal zorunlulukla ona hâkim olan kuvvetlerdir bunlar. İlk başta yalnızca doğanın gizemli kuvvetlerini yansıtan hayalî figürler bu noktada toplumsal nitelikler kazanır, tarih kuvvetlerinin temsilcisi olup çıkar.[26]

"Meta fetişizmi" gelip özgün doğa fetişizminin yerini alır.

Dinin ana kaynağı yabancılaşma ve bunun üstesinden gelmeye yönelik yanılsamalı girişimdir. İlkeller için hâkim dış kuvvet doğadadır, oysa gelişen insan için bu kuvvet toplumun kendisindedir; insanlık tarihinin diyalektik temeli budur, çünkü insanın, kendi bozulmasının kaynağı ve kendi düzelmesinin aracı olduğu anlamına gelir. İnsanın kendini dönüştürme sürecinde alt etmesi gereken insanın kendisidir. Yarayı açan el, onu iyileştiren eldir. Bu tez Marx ve Engels'in yazdıkları her şeyin özünde yatar ve yakın zamanda öne sürüldüğü gibi, Marx'ın olgunlaştığında terk ettiği bir gençlik coşkusu değildir.

Ama insan etkinliğinin, "insan tarafından denetlenmek yerine onu kölesi yapan, ona karşı yabancı bir güç"[27] olarak insanın karşısına çıkması nasıl mümkün olabilir? Tek kelimeyle, Marx'a göre yanıt, insan toplumunun insan işbirliğinin özgür, bilinçli, amaçlı olarak planlanmış bir ürünü olmayıp, sınıflara bölünmüş, karşıtlık içinde ve bu nedenle akıldışı bir varoluş biçimi olduğudur. Bu son sayılan koşullarda, insan kitlelerinin kararları birle-

şerek kendilerini karşılıklı gerçekleştirme olanağı bulamadıkları bir âlem oluşturur. Bu Marksçı görüşe göre, Adam Smith'in görünmez eli tepetaklak durur, çünkü Adam Smith toplumsal aklı bireysel olarak makul ("verimli derecede bencilce" olarak tanımlanan "makul") eylemlerin etkileşiminin sonucu olarak gördüğü halde, Marx toplumsal akıldışılığı bireysel akılcılıktan zorunlu olarak vazgeçilen bir ortam olarak görür:

> Toplumsal etkinliğin böyle billurlaşması, bizzat bizim ürettiğimiz şeylerin gitgide denetimimizden çıkarak, beklentilerimizi suya düşürerek, hesaplarımızı boşa çıkararak böyle bizim üstümüzde nesnel bir güç haline gelişi, şimdiye kadarki tarihsel gelişimde baş etmenlerden birisidir. ... Toplumsal güç, yani iş bölümü içinde belirlendiği şekilde farklı bireylerin işbirliğiyle ortaya çıkan çoğalmış üretici güç bu bireylere kendilerinin birleşik gücü olarak görünmez, çünkü onların işbirliği gönüllü değil doğaldır, ama kendilerinin dışında var olan, kaynağını ve amacını bilmedikleri, dolayısıyla denetleyemedikleri, tam tersine insan iradesinden ve eyleminden bağımsız bir dizi alışılmadık evreden ve aşamadan geçen, hatta bunların birincil yöneticisi olan yabancı bir kuvvet olarak görünür. [28]

Yabancılaşmış toplumda insan emeğinin ürünü gönüllü olarak değil, doğal olarak, yani insani gereksinimlerini karşılamak için kendisince seçilmiş olmaktan ziyade, değiştirilemez bir gerçek şeklinde ona dayatılmış olarak insanın karşısına çıkar. İlk bakışta, toplum nitelik olarak doğadan farklıdır, çünkü doğal âlemde hiçbir şey bilinçli niyetin sonucu olarak meydana gelmez. Ama daha yakından incelenince, farklılık gözden kaybolur ve tarihin etkenleri bilinçli amaçları tatmin etmek için bilerek çalıştıkları halde, o etkenlerin bireysel amaçlarına yönelik ortak çabanın amaçlı insanlar olarak onları tatmin edici sonuç verebilmesinin söz konusu olmadığını keşfederiz. Çünkü sınıfsal bölünmenin geçerli olduğu her toplumda, "özel ve ortak çıkar arasında bir çatlak vardır,"[29] ve tarihin akışı, bir anlamda insanların niyetlerinin bileşkesi olmasına karşın, hiçbir anlamda o bilinçli etkenlerden

herhangi birinin güttüğü amacın bileşkesi değildir. Bu nedenle tarih, insan niyetinin sonucu olmakla birlikte, aynı zamanda da insan niyetinin yadsınmasıdır:

> Arzulanan şey meydana gelir, ama nadiren; çoğu durumda, arzu edilen sayısız erek birbiriyle kesişir ve çatışır ya da bizatihi bu erekler en başından gerçekleştirilemeyecek niteliktedir ya da onlara ulaşma araçları yetersizdir. Bu nedenle, sayısız bireysel isteğin ve bireysel eylemin tarih alanındaki çatışmaları, bilinçsiz doğa âleminde hüküm süren keyfiyete bütünüyle benzeyen bir keyfiyet oluşturur. ... Dolayısıyla, bütün olarak tarihsel olaylar benzer şekilde rastlantı tarafından yönetiliyor gibi görünür. Ama yüzeyde rastlantı hâkim durumdayken, gerçekte her zaman içsel, gizli yasalarca yönetilir ve sorun yalnızca bu yasaları keşfetmektir.[30]

Bu son satırlar hakiki insan kurtuluşunun yönünü gösteriyor. Çünkü eğer toplum, rastlantısal dış görünüşünün bir yasa âlemini maskelediği gerçeği nedeniyle doğa gibiyse, yasayı anlamanın insanı daha önce kendisini ezen güçlerin potansiyel hâkimi kılması nedeniyle de doğa gibidir. Doğa tam da insani ereklerle anlaşılamadığı ve özümsenemediği içindir ki ilkeller açısından ezici bir etkiyle ve tarihsel insan açısından sürekli azalan bir etkiyle yıkıcıdır. Doğanın anlaşılması, doğal güçler üzerindeki hâkimiyeti beraberinde getirir. Aynı şey toplumsal varoluş için de doğrudur, çünkü toplumda etkin olan güçleri bir kez anladığımızda:

> Onların eylemini, doğrultusunu, etkilerini bir kez anladığımızda, onları gitgide daha çok kendi irademize tabi kılmak ve onlar aracılığıyla kendi ereklerimize ulaşmak yalnızca bize bağlıdır. Ve bu özellikle de bugünkü muazzam üretici güçler için geçerlidir.[31]

İnsanın yabancılaşmasını alt etmesi, toplumun üretici güçlerinin sosyalleşmesiyle olanaklı hale gelir. İnsan bu anda salt doğa âleminden tam olarak çıkar, çünkü varoluşu artık kendi denetimindedir ve bu yeni hayatta ne acılar ve yenilgiler yaşarsa yaşasın, farstan çok tragedyanın özelliklerini taşıyacaktır. İnsanın nesnelleşmiş etkinliği artık onu zorunlu olarak yabancı bir kalıba sıkıştırmayacak, özündeki insanlığı dışa vurduğu özgür

bir ortam oluşturacaktır. Bu durumda, tarihe hâkim olmayı ve Engels'in belirgin biçimde Kant'ı çağrıştıran sözleriyle, "zorunluluk âleminden özgürlük âlemine geçmeyi"[32] başaracaktır.

Bununla birlikte, yabancılaşmanın bu alt edilişinin düşüncede değil eylemde başarıldığını belirtmek en önemli noktadır. Çünkü anımsayacağımız gibi, toplumsal varoluşu belirleyen düşünce değildir, düşünceyi belirleyen toplumsal varoluştur:

> Salt bilgi ... toplumsal kuvvetleri toplumun hâkimiyeti altına sokmak için yeterli değildir. Bunun için öncelikle gerekli olan şey, toplumsal bir edimdir. Ve bu edim gerçekleştirildiğinde, toplum tüm üretim araçlarına el koyarak ve bunları bir plan doğrultusunda kullanarak kendisini ve tüm mensuplarını kendilerinin üretmiş oldukları ama karşı konulmaz bir yabancı kuvvet olarak karşılarına dikilen bağımlılıktan kurtardığında ... ancak o zaman hâlâ dinde yansımasını bulan son yabancı kuvvet de yok olup gidecektir; onunla birlikte, basit bir nedenle, yani yansıtılacak bir şey kalmayacağı için dinsel yansımanın kendisi de yok olup gidecektir.[33]

İnsan yabancı kuvvetlerin denetimi altında kaldığı sürece, din varlığını sürdürecektir. Ekonomik güç, insanın karşı koymakta çaresiz kaldığı, bu nedenle onu kendisine acı veren toplumsal kötülükleri ortadan kaldıramaz hale getiren, hatta insanın bozulmasının insan işi olduğu, kendisinin yarattığı ve kendisini gerçekleştirmek için yeniden kurma yeteneğine de aynı derecede sahip olduğu kurumların sonucu olduğu kritik gerçeğini anlayamaz duruma sokan acımasız yazgı olarak insanın karşısına dikildiği sürece, hayalî ödünleme gereksinimi devam edecektir. İnsan ancak kendi emeğiyle bunu telafi edebilir. İnsan kendisini özerkleştirmelidir. Bunu yaptığı zaman, doğasına kök salmış ideallerin artık toplumun ve tarihin ötesinde doğaüstü bir âleme, ancak gökten bir kurtarıcının gizemli müdahalesiyle meyve veren bir âleme yansıtılmasına gerek olmadığını kavrayacaktır. İnsan, kendi yozlaşmasına yine kendisinin kaynaklık ve faillik ettiğini, kendi saygınlığının koşullarını kurma gücüne sahip olduğunu

kavrar duruma gelecektir. Bu dünyadaki kötülüğün insan ve zaman ötesindeki bir etken tarafından telafi edileceğini savunmak dünyevi dönüşüm isteğini yok etmektir. Ama önemlisi, gerekli toplumsal dönüşümü başarmak dinsel yanılsamayı doğurup besleyen temeli yıkmaktır. Dinsel yanılsama, insanın toplumsal varoluşundaki devrimle kendiliğinden kuruyup solacak çürük bir üstyapının bileşenidir.

Bu tutumun açık iması, dinin herhangi bir dışsal baskıdan bağımsız olarak ortadan kalkacağıdır. Yine burada Freud ile olan benzerlik şaşırtıcıdır. Çünkü tıpkı bir psikanalistin bir hastadaki yanılsamayı asla şiddetle ya da terörle yok etmeyi savunamayacağı gibi, Marx'ın zeki bir yandaşı da savunamaz. Toplumsal yanılsama, bireysel bir histeri belirtisinin nedeni tedavi edilerek iyileştirilmesi gibi ortadan kalkacaktır. Bu iki büyük geleneğin her ikisinde insanın ussal özerkliği artırılarak tedavi sağlanması da birbiriyle ilişkisiz değildir. Marx'a göre insanın hedefi kendi toplumsal varoluşunu dönüşüme uğratmak olmalıdır; dine baskı yapanlar onu yüceltmekten ve uzatmaktan başka bir sonuca ulaşmazlar. Dini anlayanlar onun doğal ölümünü bekleyecek sabrı gösterebilirler.

Buraya kadar söylenenler Marx'ın ve Engels'in görüşlerinin temel eğilimini oluşturuyor; ama Engels'in sonraki çalışmalarında ortaya çıkan dikkate değer bir karşı eğilim vardır. İnsanlığın evriminde emeğin rolünü ele aldığı bir denemede Engels şu gözlemini dile getirir:

> İnsan olarak doğayı fethetmiş olmakla pek fazla böbürlenmeyelim. Çünkü bu tür her *fetih bizden öcünü alır.* Doğrudur, bunların her biri ilk aşamada bel bağladığımız sonuçları verir, ama ikinci ve üçüncü aşamalarda oldukça farklı, önceden görülmeyen ve çoğunlukla ilk etkileri sıfıra indiren etkiler doğurmuştur. Mezopotamya'da, Yunanistan'da, Anadolu'da ve başka yerlerde tarım arazisi elde etmek için ormanları yok eden insanlar, ormanlarla birlikte nem toplama merkezlerini de ortadan kaldırarak, o ülkelerin şimdiki mahvolmuş haline zemin hazırlıyor olduklarını asla düşünemediler.

> Ama üretime yönelik eylemlerimizin daha uzak *doğal* sonuçlarını bir ölçüde hesaplamayı öğrenmemiz binlerce yıllık emek gerektirmiş olmakla birlikte, o eylemlerin daha uzak *toplumsal* sonuçları bakımından bu daha da zor olmuştur.[34] (Vurgu eklenmiştir)

Engels, toplumsal davranışın uzak etkilerini keşfetmekte sürekli ilerleme kaydedildiğini yadsımıyor, ama bu çabanın ne çok emek istediğinin de altını çiziyor. Eylemlerimizin daha uzak doğal sonuçlarını öğrenmemiz binlerce yıl almışsa ve eylemlerimizin toplumsal sonuçları bakımından durum daha da zorsa, toplumsal varoluşa erken hükmedilebileceğine ilişkin gerçekçi bir beklenti söz konusu olamaz. Toplumsal eylemlerimizin dolaylı sonuçlarının bizim için bilinemez olarak kalacağı gerçeği çok uzun bir zaman, hatta sosyalist bir sistemde bile geçerliliğini sürdürecek gibi görünüyor. Ama durum öyleyse, yabancılaşma oldukça uzak bir geleceğe kadar devam edecektir ve sosyalizmin gelişiyle bile ortadan kalkması kolay kolay beklenemez. Çünkü yabancılaşma esas olarak insan emeğinin insan için muğlak ve amaçları için yıkıcı bir dünya yarattığı gerçeğinden kaynaklanır.

Eğer insan edimlerinin uzak sonuçları önceden kestirilemezse, o halde öngörülebilir gelecekte bir tür muğlaklık unsuru insanın toplumsal varoluşuna yerleşir ve eğer insanın toplumsal dünyası muğlaksa, eylemlerinin önceden kestirilmeyen sonuçlarından bazılarının yıkıcı bir biçime bürünerek insana geri dönmesini önlemek için ancak hoş bir mucize gerekir. Ama yabancılaşma dinin temel nedeni olduğu ölçüde, insanın toplumsal eylemlerinin uzak etkilerine hükmedememesi, onun tarihin akışı içinde gerçekçi olarak görebileceği dine doğru bir eğilimi, sosyalist olsun ya da olmasın, her toplumda yaratacaktır. Aslında, tamamen saydam bir toplumsal varoluş fikrinin düşünülebilir olduğu açık bile değildir, çünkü öyle bir şey sanki insanların gelecekteki tüm eylemlerinin öngörülebileceğini ima ederdi, bundan çıkarılabilecek sonuç ise gelecekteki kendi eylemlerimi öngörebileceğimdir, bu da insan eyleminin ne olduğuna ilişkin her türlü anlamlı fikri geçersiz kılar görünen bir anlayıştır.

Artık Hristiyanlığın özgül karakterine dönebiliriz. Hristiyan dini konusunda belirtmemiz gereken ilk şey de bu dinin özgün çağrısını Roma İmparatorluğu gitgide karanlığa gömülürken çaresizlik içinde debelenen yoksul, ezilmiş ve dışlanmış insan gruplarına yönelttiğidir. Hristiyanlık, dünyevi varoluşun kötülüklerinden en çok acı çekenlere öteki dünyada telafi olanağı vaat ediyordu. Hristiyanlık, özgün çağrısını yönelttiği kölelerden, ezilmişlerden, yoksullardan ve güçsüzlerden oluşan halk kitlelerinin temel izini taşır. Bu nedenle, Profesör Anton Menger, Roma'nın gerileme döneminde mülkiyetin muazzam ölçüde toplulaşmasına ve ezilenlerin yaygın sefaletine rağmen niçin sosyalizmin gelmediğini merak edip sorduğunda, Engels şöyle yanıt vermiştir:

> Bu "sosyalizm," o zamanlar mümkün olduğu kadarıyla, aslında vardı, hatta hâkim duruma geldi –Hristiyanlıkta. Ancak bu Hristiyanlık, o tarihî koşullarda olması gerektiği gibi, toplumsal dönüşümü bu dünyada değil, ötesinde, cennette, ölümden sonraki sonsuz yaşamda, yaklaşan "bin yıl"da gerçekleştirmek istedi.[35]

Hristiyanlık, gerçekten insanca bir yaşam sürmeleri bu dünyada mümkün olmayan ve dolayısıyla, hayallerdeki bir doyumun çekici yansısına kapılan yabancılaşmış insan yığınlarına hitap ediyordu. Dünyadaki bozulma gerçeği sonsuz mutlak saadet düşüyle maskelendi. Hristiyanlık düşünü kucaklayan yığınlarındaki tüm çeşitli unsurlar için dünyevi selamet geçmişte kalmış bir şeydi:

> Yıkıma uğramış özgür insanlar için bu, atalarının özgür yurttaşlar olarak yaşadıkları, aynı zamanda hem kent hem de devlet olan eskinin kent-devletiydi; savaş tutsağı köleler için, dize getirilmeden ve tutsak edilmeden önceki özgürlük dönemiydi; küçük köylüler için, lağvedilmiş kabile toplumu sistemi ve ortak toprak mülkiyeti dönemiydi. ... Köleleştirilmiş, ezilmiş ve yoksullaştırılmış insanlar için çıkış yolu, selamet, birbirine yabancı ve hatta zıt çıkarlara sahip tüm bu insan grupları için ortak çıkış yolu neredeydi? Büyük bir devrimci hareketin onların tümünü kucaklaması isteniyorsa işte bunun bulunması gerekliydi.

> Bu çıkış yolu bulundu. Ama bu dünyada değil. Var olan durumda bu ancak dinsel bir çıkış yolu olabilirdi. O zaman yeni bir dünya gözler önüne serildi. Bedenin ölümünden sonra ruhun süregiden yaşamı tüm Roma dünyasında gitgide daha çok kabul gören bir iman konusu olup çıktı. ... Sonra, ödülü ve cezayı öteki dünyaya taşıyan, cenneti ve cehennemi yaratan Hristiyanlık geldi ve yorgunları, ağır yük altında olanları bu keder vadisinden sonsuz cennete götürecek bir çıkış yolu bulundu.[36]

Marx ve Engels'in görüşüne göre Hristiyanlık siyasal değil, eskatolojik (ahiret ile ilgili) bir anlayışı temel alır ve bu görüş onların yorumu için kritik önemdedir. Hristiyanlığın yönü dönüşüme değil kaçışa dönüktür ve tarihin sonu –İsa'nın ikinci gelişi ve Tanrı'nın Krallığının kuruluşu– İsa'nın ve dünyevi müritlerinin kesin beklentisine göre çabucak, kendi yaşadıkları dönemde gerçekleşecek bir şey olarak düşünülmüştür. Engels'in tezine göre, Hristiyan hazırlığının tüm anlamı dünyevi insanın yaşamını yok sayan bir anlayışla, içkin ve çok yakında gerçekleşecek bir vizyonla ilgilidir; Engels bu tezini desteklemek için Yuhanna'nın Apokalips (Vahiy) görüşüne biraz ayrıntılı olarak değinir.

Ama eğer Hristiyanlık dünyevi değişiklik için hazırlanmaktan çok sonsuzluk için hazırlanmaksa, üzerine insan toplumunun kurulabileceği bir etik içermemesi şaşırtıcı değildir. İsa'nın öğretisinin işlevi, dünyevi araçlarla ne denli geliştirilmiş olursa olsun temelde yozlaşmış ve ilahi krallığın kurulmasıyla kökten yok edilecek mahiyetteki bir varoluşa insanların kök salmalarını sağlamak değil, onları ikinci gelişe hazırlamaktır. Hristiyan ahlakının kökeni, öteki dünya uğruna bu dünyanın ve kutsanmış bir topluluk uğruna insan toplumunun yadsınmasıdır. Dünyevi tarihin ötesindeki bir âleme geçiş için İncil'in içerdiği öneriler yanlışlıkla tarih içinde uygulanmış olsaydı, sonuç ancak kargaşa olabilirdi. Marx şu soruyu sorarken bu noktayla enikonu eğleniyor görünmektedir:

> Sol yanağınıza tokat atılsa sağ yanağınızı döner misiniz ya da saldırıya karşı önlem almaz mısınız? Ama İncil bunu yasaklıyor. ...

> Hukuk davalarınızın çoğu ya da yurttaşlık yasalarının çoğunluğu mülkiyetle ilgili değil midir? Ama size, hazinenizin bu dünyada olmadığı söyleniyor.[37]

Ondan sonra, vaat edilen cennet gerçekleşmeyince, Hristiyanlık kendini dünyevi varoluşa uydurmak durumunda kalmış, ama insanların kurdukları toplumsal sistemler arasında ayrım yapabilmek açısından kendine özgü bir ölçüt koymamıştır. Bu nedenle, Marx'ın savunduğu üzere, Hristiyanlar kendilerini birbirinden son derece farklı yönetimlere ve kurumlara sahip devletlerde yaşar bulurlar, başta Sezar varken Sezar'ın hakkını teslim etmek gerektiği inancıyla paylarına düşeni kabul ederler ve "Tanrı tarafından öyle takdir edildiği"[38] için otoriteye boyun eğerler. Ama kural koymadaki bu boşluğunun ve dünyevi bir otoriteye uyum sağlamaya istekliliğinin sonucu olarak Hristiyanlık nihayet tarih aracılığıyla kendini insanın toplumsal varoluşunda kötü ve bozucu olan her şeye uydurmuştur:

> Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, Eski Çağ köleliğini haklı göstermiş, Ortaçağ serfliğini kutsamıştır ve acınacak halde göstermesine rağmen, gerektiğinde proletaryanın ezilmesini nasıl savunacağını da bir o kadar iyi bilir.
>
> Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, bir egemen ve bir ezilen sınıfın gerekliliğini öğütler ve ikincisine sunduğu tek şey, birincisinin hayırsever olması yönündeki dindar dilektir.
>
> Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, tüm rezaletlerin düzeltilmesini … cennete havale eder ve böylece, o rezaletlerin yeryüzünde sürüp gitmesini haklı gösterir.
>
> Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri, ezenlerin ezilenlere karşı tüm alçakça eylemlerini ya salt ilk günahın ve diğer günahların bedeli olarak ya da Tanrı'nın sonsuz hikmetiyle kullarını sınaması olarak ilan eder.
>
> Hristiyanlığın toplumsal ilkeleri korkaklığı, kendini aşağılamayı, alçalmayı, boyun eğmeyi, kederi –tek kelimeyle ayaktakımının tüm niteliklerini– öğütler; oysa kendisine ayaktakımı muamelesi yapılmasını istemeyen proletaryanın cesarete, özgüvene, gurura

> ve bağımsızlık duygusuna olan gereksinimi ekmeğe olan gereksiniminden daha fazladır.[39]

Hristiyan ahlakının kökeninden gelen ve belirtilmesi gereken bir sonuç daha vardır, Hristiyan ideallerinin özündeki ikiyüzlülük. Çünkü İsa'nın özgün öğütleri, telkinleri ve vaazları insanları dünyevi varoluşlarından kurtulmaya hazırlamak için tasarlandıysa ve aslında o muazzam beklenti asla gerçekleşmediyse, ilk başta önerilen ideallere ne olabilirdi? Pekâlâ öne sürülebilir ki, bunların bir kenara atılması ve yerlerine insanların cismani yaşamıyla ilgili başka ölçütlerin konulması gerekirdi. Ama aslında, İsa'nın görünürdeki doğası ve onu izleyen kurumsallaşmış Kiliseyle olan ilişkisi dikkate alınınca, bu olanaksızdı. Kurucunun eskatolojik vizyonunun benimsenmesiyle ilgili olarak, o zamanlar fiilen hüküm süren hiç öngörülmemiş ve benzersiz koşullar bir şekilde gerekçe gösterilmeliydi. Ama o koşullar, insanın süregiden tarihsel varoluşu, ortaya atılan vizyonla uyuşmuyordu. Sonuç yalnızca bizatihi idealin içten yıkılması ve yalanlanması olabilirdi. Özgün idealin değişik bir şekli ortaya atıldı, ama özgün niyetle öylesine zıttı ki, kural kendisinin yadsınması olarak yeniden oluşturuldu. Engels'in şu savı, işte böyle bir süreç karşısında tam anlamına kavuşur:

> Hristiyanlık, tüm insanların eşit oldukları tek bir nokta biliyordu: Herkesin eşit olarak ilk günahla doğduğu noktası –bu onun kölelerin ve ezilenlerin dini olma özelliğine tamamen denk düşüyordu. Bundan başka, olsa olsa, seçilmişlerin eşitliğini tanıyordu, ama bu da yalnızca en başında vurgulandı. Yeni dinin erken evrelerinde de rastlanan ortak mülkiyet izleri, gerçek eşitlikçi ideallerden ziyade yasaklılar arasındaki dayanışmaya bağlanabilir. Çok kısa süre içinde rahipler ile cemaat arasında yapılan ayrım, yeni yeni gelişen bu Hristiyan eşitliğine bile son verdi.[40]

Ama Hristiyanlığın gelişim sürecinde fiilî eşitlik ortadan kalkmakla birlikte, Tanrı'nın tüm insanları eşit ölçüde sevdiğine ilişkin sayısız vaazın verilmeye devam edildiği görülür.

Marx ve Engels, örgütlü dinin ne denli alçak ve ikiyüzlü olduğuna işaret etmekten asla yorulmadılar. Din, insanları güçsüzlük

ve ödünleyici teselli yanılsamasıyla köleleştirmesini haklı göstermek için hangi sözde sofuluk kisvesine bürünürse bürünsün, tarihsel olarak hep ezenlerin yanında yer almıştır. Marx, bu kurumun çıkarcılığını alaya almak için hiçbir fırsatı kaçırmaz, örneğin *Kapital*'de "İngiliz Yerleşik Kilisesi 39 maddesinden 38'ine yapılan saldırıyı gelirlerinin 1/39'ine yapılan saldırıdan daha kolay affedecektir,"[41] diye yazar. Aşağıdaki pasajda ve Marx'ın çalışmalarının tüm izleğinde aynı alaycılık vardır:

> İngiltere'de şimdi bile ara sıra kırsal yörelerde bir emekçi ön bahçesinde çalışarak kutsal Sebt gününe saygısızlık ettiği için hapse atılır. Aynı emekçi, çalıştığı metal, kâğıt ya da cam fabrikasına dinsel bir bahaneyle bile olsa pazar günü gelmezse sözleşmeyi çiğnediği için cezalandırılır. Ortodoks Parlamento Sebt günü oturum yapmaz –sermaye genişletme sürecinde bu yapılırsa o zaman başka.[42]

Belirli Hristiyan kiliselerinin ve öğretilerinin gelişimi hakkında, yani Hristiyanlık ve yansıması olduğu ekonomik sistem hakkında şimdi bir şeyler söylenebilir. Burada sınıf çok büyük bir rol üstlenir, çünkü eğer tarihin ekonomik yorumu ve ideoloji kuramı doğruysa, din bağımsız bir tarihe sahip değildir ve dinin içsel çatışmaları sonuçta ekonomik çıkarlar arasındaki, yani toplumun yükselen ve gerileyen sınıfları arasındaki daha temel çatışmaları ifade etmek zorundadır:

> On altıncı yüzyıldaki din savaşları denilen savaşlar bile öncelikle pozitif maddi sınıfsal çıkarları içeriyordu; tıpkı daha sonra İngiltere'de ve Fransa'da yaşanan iç çatışmalar gibi onlar da sınıf savaşlarıydı. O günlerde sınıf mücadeleleri dinsel söylemlerle yürütülmesine ve çeşitli sınıfların çıkarları, gereksinimleri, talepleri dinsel bir paravan ardına gizlenmesine rağmen, bu aslında hiçbir şey değiştirmemiştir ve kolaylıkla zamanın koşullarıyla açıklanabilir.[43]

Ortaçağ'da Hristiyanlık incelendiği zaman, sınıf gücünün ve prestijinin derin damgasını taşıyan bir kurum olduğu kolayca görülür. Bu gerçek, Hristiyanlığın resmî devlet dini ya-

pıldığı Konstantin zamanında doğdu. Kilise, "var olan feodal hâkimiyetin en genel sentezi ve onaylayıcısı"[44] olarak gelişti. Din adamları, esasen her ikisi de teolojik bir nitelik kazanan eğitim ve öğretim alanlarında tek söz sahibi oldular. Siyaset ve adalet de aynı damgayı taşıyordu. Zamanla Kilise eziyet gören bir azınlık olmaktan çıkıp, başkalarının aykırı inançlarını ezen bir güç haline geldi. "Roma İmparatorluğu'nda yüzyıllarca köleliğin meyvelerine ortak olmuştu ve daha sonra, gerek kuzeyde Almanlar, gerekse Akdeniz'de Venedikliler olsun, Hristiyanların köle ticaretini önlemek için hiçbir şey yapmadı. ..."[45] Tam olarak soyluların uygulamalarını yansıtır duruma gelerek, küçük çiftçinin sahip olduğu toprağı ve bağımsızlığı onun büyüyen gücüne devretmesini şart koştu. Bu yolla, özgür çiftçinin serf konumuna indirgenmesine yardım etti. Bu koşullarda, "feodalizme karşı genel olarak dillendirilen tüm saldırılar her şeyden önce Kiliseye karşı saldırılardı ve tüm toplumsal, siyasal, devrimci öğretiler aynı zamanda ve esasında zorunlu olarak teolojik sapkınlıklardı."[46] Kilise, feodal sistemi ideolojik olarak onaylayan bir duruş sergilediği için, o sistemin doğrudan yıkılabilmesi için önce efsanelerden arındırılması gerekliydi. İşte bu gereksinim bağlamında Hristiyan Reformu meydana geldi.

Feodalizm sistemine karşı güçlü muhalefet Ortaçağ boyunca gizemcilik, dinsel sapınç ya da fiilî ayaklanma biçiminde varlığını sürdürdü. Bu aykırılıkların bazıları, feodalizmin yayılmasına direnen ataerkil çobanları ifade ediyordu, ama pek önemli değildi. Hâlihazırda feodalizmi aşacak boyuta ulaşmış kentlerde ve feodalizmin dışında kalmış plebler arasında feodalizme karşı gelişen muhalefet çok daha önemliydi. Köylü Savaşı zamanında yeniden patlak verecek olan burjuvazi-kentli ve pleb-köylü muhalefeti arasındaki temel karşıtlığın köklerini bu çatallaşmış muhalefette görmek mümkündür.

Dinsel sapıncın özgün biçimi olan Fransa'daki Albigens hareketi, kentlilerin "ucuz kilise" isteklerinin bir ifadesi olarak 12. yüzyılda ortaya çıktı. Talepleri arasında, erken dönemdeki basit

Hristiyanlığın tekrar canlandırılması ve ayrıcalıklı papazlığın kaldırılması vardı; bu, daha sonra burjuvazinin dile getirdiği basit ve ucuz yönetim talebinden farklı değildi. Ama bu dinsel sapınca paralel olarak, kentlilerin Kilise otoritesinin kaldırılması talebini paylaşmakla birlikte çok daha ileri giden başka bir sapınç ortaya çıktı:

> [Bunlar,] Hristiyan cemaat mensupları arasında erken dönemde var olan eşitliğin yeniden kurulmasını ve bu eşitliğin kent dünyası için bir yasa olarak tanınmasını talep ediyorlardı. "Tanrı'nın çocuklarının eşitliği"nden yurttaş eşitliği ve hatta kısmen mülkiyet eşitliği sonucunu çıkarıyorlardı. Soylunun ve köylünün, asilzadenin, ayrıcalıklı kentlinin ve plebin eşitliği, angaryanın, toprak kiralarının, vergilerin, ayrıcalıkların ve hiç değilse en can alıcı mülkiyet farklılıklarının kaldırılması.[47]

Bu farklı damarlar ilk başta birbirlerinden açık seçik ayrılmış değildi, ama 14. ve 15. yüzyıla gelindiğinde bunların farklı biçimleri daha açık seçik ayırt edilir oldu. Böylece John Ball, Wycliffe hareketinin yanında yer alırken, Taboritler Bohemya'da Kalikstinlerin yanında yer aldılar. Elbette belirmekte olan şey, zamanla burjuvazi ile proletarya arasındaki ayrımda tüm gerçekliğiyle boy veren henüz oluşum halindeki sınıfsal yapıydı. Ve tıpkı sürecin daha sonra kendini yineleyeceği gibi, "kabul edilmiş hiçbir toplumsal katmana ait olmayan, mülksüz kentsel plebler, gündelikçilerin ve her türden hizmetlilerin oluşturduğu bir uzantıyı…"[48] ortaya çıkaran kentli orta sınıfın kendisiydi. Bunlar resmî feodal toplumun dışında duran, ayrıcalıksız ya da mülksüz, ağır vergilerin altında ezilen yığınlardı, feodal toplumun parçalanmasının en açık dışavurumu buydu. Böyle sonuna kadar sömürülen, sefalet çeken ve gerçek tarihsel umudu bulunmayan bir grubun, şiddetle düşlediği hayalin olanaksızlığından alan kiliastik (bin yılcı) inançla ortak mülkiyet, mutlak eşitlik ve otoritenin ortadan kaldırılması görüşünü üretmesi gerektiği anlaşılabilirdi. Ama bu pleb unsur, sonraki proletaryanın öncüleri olan Thomas Münzer ve Anabaptistler hareketini de doğuracak ve hepsi de fe-

odal sistemi devirmek isteyen özgür köylülerle, serflerle, toprak köleleriyle birleşecekti. Engels, Reform zamanında toplumu üç önemli sınıfa bölünmüş olarak görüyordu:

> Üç büyük kamptan birincisi, *muhafazakâr Katolik kamp*, mevcut koşulları sürdürmekte çıkarı olan tüm unsurları, yani imparatorluk yetkililerini, din yetkililerini ve küçük prenslerin bir kesimini, daha zengin soyluları, piskoposları ve kent soyluları kapsadığı halde, *kentli orta sınıf benzeri ılımlı Lutherci* reformcular kampı muhalefetteki bütün mülk sahibi unsurları, küçük soyluların çoğunluğunu, kentli orta sınıfı, hatta kilise mülklerine el koyarak zenginleşmeyi uman ve imparatorluk karşısında daha fazla bağımsızlık elde etme fırsatını yakalamak isteyen küçük prenslerin bir kısmını kapsıyordu. Köylülere ve pleblere gelince, onlar, taleplerini ve öğretilerini en açık olarak Münzer'in dile getirdiği bir *devrimci* partide birleştiler.[49] (Özgün metinde vurgulanmıştır.)

Yükselen tüccar sınıfı saldırılarını muhafazakâr Katolik sınıfa yöneltmeliydi ve ilk olarak Almanya'da Lutherci Reform bayrağı altında öyle de yaptı. Bu noktada şunu anlamak gerekir ki, Protestan Reformu adıyla anılan dinsel devrim altta yatan ekonomik kuvvetlerin bir yansımasıydı. Zaten biraz değinmiş olmamıza rağmen, bu gerçek altı çizilecek kadar önemlidir. Çünkü biçim olarak dinsel olmasına ve rüzgârına kapılmış olanların çoğu tarafından hiç kuşkusuz dinsel bir hareket olarak anlaşılmasına rağmen, bir Marksist için basit bir nedenle Reformun nihai temeli dinsellikte olamaz, çünkü din toplumsal üstyapının bir parçasıdır ve bu nedenle, toplumsal eylemin nedeni olmaktan çok sonucudur.

Konuyu kabaca ortaya koymak için, Marx'a göre dinde ilerici olan şey dinsel bilinç şeklinin içerdiği herhangi bir içsel erdemden değil, daha çok, dinsel zihniyetin temeldeki nedenleri olan ekonomik kuvvetlerin ilerici bir aşamaya girmekte oldukları gerçeğinden kaynaklanır. Yerleşik dinsel kurumlarda reform yapmaya yönelik insanca dinsel hareketler tarihte sık görülmüştür, ama

bunların çoğunluğu din ruhunun kendisinde var olan herhangi bir içsel mantıktan değil, aslında daha temel toplumsal nedenlerden kaynaklanır. Marx ve Engels bu görüşü sıklıkla dile getirmişlerdir, ama bir-iki alıntı yapmak bizim amacımız için yeterli olacaktır:

> Yeni dünya dini Hristiyanlık, genelleşmiş Doğu, özellikle Yahudi teolojisinin ve sulandırılmış Grek, özellikle Stoa felsefesinin bir karışımı olarak zaten sessiz sedasız ortaya çıkmıştı. ... En çok 250 yıl içinde devlet dini haline geldiği gerçeği, bu dinin zamanın koşullarına denk düşen din olduğunu göstermeye yeter. Ortaçağ'da feodalizm ne ölçüde geliştiyse, Hristiyanlık da aynı ölçüde ona denk gelen bir feodal hiyerarşiyle onun dinsel karşılığı haline geldi. Kentli orta sınıf serpilmeye başladığında ise feodal Katolikliğe karşı Protestan muhalefet gelişti. ... Ortaçağ, bütün diğer ideoloji biçimlerini –felsefeyi, siyaseti, hukuku– teolojiye ekledi ve onları teolojinin alt dalları yaptı. *Böylelikle her toplumsal ve siyasal hareketi teolojik bir biçime bürünecek* şekilde kısıtladı. Kitlelerin duyguları başka her şeyi dışlayacak şekilde dinle beslendi; bu nedenle, coşkulu bir hareket yaratmak için kendi çıkarlarını dinsel bir kisveyle ortaya koymaları gerekliydi.[50] [Vurgu eklenmiştir]

Thomas Münzer'in gelişen rolünü analiz ederken Engels de aynı temel gözlemi dile getirir. Münzer'in tutumundaki artan gözü pekliğin izini sürerken şunu belirtir:

> …[onun] felsefi-teolojik öğretisi yalnızca Katolikliğin değil, genel olarak Hristiyanlığın tüm ana noktalarına saldırıyordu. *Hristiyan biçimlerin kisvesine bürünerek, bir tür panteizmi vazediyordu*.[51]
>
> Bu panteizmin mahiyeti imanın karşısında aklı, geleceğe havale edilen sözde bir cennetin karşısında dünyevi varoluşu ve feodal kilisenin mal-mülk sahibi hiyerarşisinin karşısında komüncü bir eşitlikçiliği yüceltiyordu. Ama Münzer'in protestosu yine de Hristiyan söylemle "örtülmüş"tü.

Luther'in isyanı erken aşamalarında henüz kesin bir karaktere sahip değildi; çeşitli unsurların birleşik muhalefetine yaslanmak zorundaydı. Talepleri de, Engels'in Luther'den aktardığı şu pasajda olduğu gibi, şiddet içeriyordu:

> Hırsızları yağlı ilmikle, katilleri kılıçla ve sapkınları ateşle cezalandırdığımıza göre, bütün o kötü cehennem öğretmenlerinin, o papaların, kardinallerin ve piskoposların ve Roma'daki tüm Sodom sürüsünün üstüne niçin *silaha sarılarak yürümüyor ve ellerimizi onların kanlarında yıkamıyoruz?*[52] (Özgün metinde vurgulanmıştır.)

Ama Luther'in devrimci duruşu çok geçmeden çöktü. İlk başta kendisini desteklemiş olan köylüler, plebler, orta sınıf kentliler, küçük soylular ve küçük prensler arasından eninde sonunda seçim yapmak zorundaydı. "Hareketin halktan gelen unsurlarını dışlayarak orta sınıf kentlilerin, küçük soyluların ve küçük prenslerin yanında yer aldı. Roma'ya karşı bir yok etme savaşına girişilmesi yönündeki çağrıları artık işitilmiyordu."[53] Kendisini kentli orta sınıf duygusuyla özdeşleştirdikçe, yasal sınırlar içinde barışçıl değişime, ılımlı ilerlemeye ve siyasal faaliyete gitgide daha çok ağırlık verir hale geldi. Ama Lutherciliğin pleb ve köylü kesimlerden ayrılması gitgide daha kesin olarak reformcu prenslerin nüfuzu altına girmesine yol açtı. Bu geriye dönüş eğilimi nihayet Luther'in Köylü Savaşı karşısında sergilediği gerici şiddetle doruğa ulaştı, çünkü Protestan bölgelerin prensleri ve beyleri köylülerin saldırısına uğradıkları zaman, Luther gem vurulmamış bir hiddetle onlara karşı harekete geçti:

> Yapabilen herkes onları lime lime etmeli, boğmalı ve karınlarını deşmelidir, tıpkı kuduz bir köpeği öldürmeleri gerektiği gibi. Bu nedenle, sayın beyler, yapabilen herkesin onları deşmesine, öldürmesine, boğmasına nerede olursa yardım edin ve Tanrı esirgesin, hayatınızı kaybedecek olursanız, bundan daha iyi bir ölüme mazhar olamazsınız.[54]

Luther hareketi yalnızca köylü isyanının değil, kentli orta sınıf özlemlerinin de yıkımıyla sonuçlandı, öyle ki bundan yarar sağlayanlar laik prensler oldu, böylece Almanya "tarihte bağımsız olarak etkin bir rol alan ülkeler safından üç yüzyıl"[55] uzak düştü.

Ama Reformun burjuva özü Almanya'da yenilmekle birlikte, Calvin'in etkisiyle çok daha iyi ilerleme kaydetti. Cenevre,

Hollanda, İskoçya ve İngiltere'deki mevcut toplumsal kurumlarda önemli değişikliklere yol açtı ve İngiltere'de öyle önemli bir rol oynadı ki, restore edilen Yerleşik İngiliz Kilisesi'yle büyük ölçüde bütünleşti. Ve Kalvenist hareket 1685'te Fransa'da bastırılmasına rağmen, özgür düşüncenin serbestleşmesine yol açtı, bu da genişleyen, laik, ticari sınıfta kendini dışa vurdu.

Marx açıkça Protestanlığı kapitalizmin kusursuz dinsel ifadesi sayıyordu. Onun gözünde, Kalvenist takdiriilahi anlayışı bile ekonomik gerçeklerden –kapitalist rekabette başarı ya da başarısızlığın kişisel çabaya değil, anlaşılamayan ya da denetlenemeyen ekonomik etmenlere bağlı olduğu gerçeğinden– kökenleniyordu. Hatta Marx, çarpıcı bir pasajda, sonradan Max Weber'in yazılarında bir izlek haline gelecek olan Protestan çilecilik ile kapitalizm arasındaki yakın bağa işaret eder:

> Paraya tapınma kendi çileciliğini, kendi özyadsınmasını, kendi özverisini –cimriliği ve tutumluluğu, dünyevi, geçici ve fani doyumlara hor bakmayı– ima eder: *Sonsuz* hazine için çabalamayı ima eder. İngiliz Püritenliğinin, ama aynı zamanda da Hollanda Protestanlığının para kazanmayla olan bağlantısı bundandır.[56] (Özgün metinde vurgulu.)

Elbette Protestanlık da kapitalizmin gelişimini etkiledi. Marx, 16 yüzyıldaki mülklere "zorla el konulması" sürecinin "Reformdan ve onun sonucunda kilise mallarının muazzam ölçüde talan edilmesinden yeni ve korkunç bir ivme"[57] aldığını belirtir. Manastırlarda yaşayanlar proletarya saflarına itildiler ve kilise mülklerinin alt kiracıları zorla yerlerinden edildiler, işledikleri toprağa da el konuldu. Yine, Protestanlık "neredeyse tüm geleneksel tatilleri iş gününe çevirerek"[58] sermaye yaratılmasını destekledi. Ama elbette, bu ve başka pek çok yolla Protestanlık bizatihi kapitalizmin büyüme eğiliminin altta yatan özünü gerçekleştirmekten öte bir şey yapmıyordu.

Protestanlığın büyük ahlaki gerçeği öteden beri proletaryaya karşı mülk sahibi ezenlerle kurduğu bağlaşıklıktır. Sömürgecilik ve kölelik kurumu açgözlü kapitalist zorbalığın apaçık örnek-

leridir. Marx, William Howitt'in *Colonialism and Christianity* (Sömürgecilik ve Hristiyanlık) kitabından şu pasajları aktarır:

> Sözde Hristiyan ırkının, dünyanın her bölgesinde ve boyunduruk altına alabildiği her halka karşı sergilediği barbarlıklar ve zulümler, yeryüzünün hiçbir çağında ne denli yırtıcı, ne denli eğitimsiz, ne denli acımasız ve utanmasız olursa olsun başka hiçbir ırkınkilerle kıyaslanamaz.[59]

Kendi ülkelerindeki durum da bundan daha iyi değildir. "Kutsal olanlar … başkalarının açlığı, yoksunlukları ve aşırı çalışması karşısında sergiledikleri alçak gönüllülükle Hristiyanlıklarını gösterirler."[60] Başka bir pasajda Marx, büyük zenginlikler ile yaygın yoksunluk arasındaki karşıtlığın toplumsal refahın doğal bir yasası olduğunu savunan, 18. yüzyılda yaşamış Venedikli keşiş Ortes'e atıfta bulunur. Yoksulların açlığından 1786'da övgüyle söz ederek, bunun "endüstri için doğal bir itki" işlevi gördüğünü, toplumun en pis ve iğrenç görevlerinin yerine getirilmesini güvence altına aldığını, en zarifleri tekdüze ağır işlerden kurtardığını yazan ve son olarak da Yoksul Yasalarının "Tanrı ile Doğa'nın dünyada kurmuş oldukları sistemin uyumunu ve güzelliğini, simetrisini ve düzenini yıkma" eğilimi taşıdıkları yargısına ulaşan Protestan Townsend'in görüşünü Ortes'le karşılaştırır. Sonra Marx, Ortes ile Townsend'in kıyaslanmasına ilişkin şu yorumu yapar:

> Venedikli keşiş, sefaleti sonsuz kılan ölümcül yazgıda Hristiyan iyilikseverliğinin, evlenmeme yemininin, manastırların ve ibadethanelerin varlık nedenini bulurken, Protestan beslemesi, yoksulların sefilce bir rahatlama hakkına kavuşmalarına olanak veren yasaları suçlamanın bir gerekçesini bulur.[61]

Burjuvazi, uyguladığı baskıya onları daha sıkıca zincirlemenin bir yolu olarak, "aşağı tabakalara Hıristiyanlığı aşılama"nın önemini kavradı. Çünkü devlet ne kadar baskının fiziksel gücünü temsil ediyorsa, din de o kadar baskının manevi gücünü temsil eder. Din, proletaryanın uğradığı sömürüye karşı duramaz

kılınmasını sağlayan afyondur. "Köylünün cennete ait şeyler üzerindeki ipoteği, onun dünyada sahip olduğu şeyler üzerinde burjuvazinin ipoteğini garantiler."[62]

Marx'ın Hristiyanlık betimlemesi kışkırtıcı ve zekicedir, ama genel olarak bitmiş bir çalışma olmaktan çok, ara sıra canlı ayrıntılarla bütünlenen bir tutumun taslak halidir. Bu söz, kuramın tamamlanamayacağı anlamına gelmez ve burada o görevin nasıl başarılabileceğini göstermek için son derece kısa bir girişimde bulunacağız. Bu amaçla, Yeni Ahit'in kendisine ve Ernst Troeltsch gibi geniş kabul gören Hristiyanlık tarihçilerinden bazılarının yazılarına dönmemiz gerekiyor.

Hristiyanlığın esas olarak eskatolojik bir vizyona dayandığı görüşü, Marx ve Engels'in zamanına göre bugün daha geniş kabul görür hale gelmiştir; onların bu görüş lehine ileri sürdükleri sav Kutsal Kitap kaynaklarına ilişkin yetersiz bir anlayışa dayanıyordu. "Tövbe edin: Çünkü göklerin krallığı yakındır"; "Bütün bunlar olmadan bu kuşak ortadan kalkmayacak."[63] Hristiyan tutumunun temel güdüsünü cisimleştiren şey, bugünkü bilimcilerin pek çoğuna göre, bunlar gibi ifadelerdir. Albert Schweitzer, eskatolojik sorunun anlam ve önemini ilk kez doğru kavrama onurunu Johannes Weiss'e atfeder. Weiss'in tutumunu şu pasajda kısaca özetler:

> Genel bir anlayış olarak Krallık ilk kez Johannes Weiss tarafından doğru kavrandı. Weiss, tüm modern fikirlerin ondan ayıklanması gerektiğinde … ısrar eder; bu yapıldığı zaman, bütünüyle geleceği temsil eden Tanrı'nın Krallığı'na ulaşırız. Henüz gelmediği için, şu anda tamamen dünya üstüdür.
>
> Siyasal beklentilerle bu Krallık hiçbir şekilde ilişkili değildir. "İsa'nın ona atfettiği aşkın anlamda Tanrı'nın Krallığı'nı umut etmek ve bir devrim başlatmak, ateş ve su kadar farklı iki şeydir." Beklentinin aşkın niteliği kesinlikle bundan oluşur, şimdiki çağa ait oldukları şekliyle devlet ve tüm dünyevi kurumlar, koşullar ve çıkarlar, gelecekteki Krallık'ta ya hiç var olmayacak ya da ancak yüceltilmiş bir biçimde var olacaktır. *Bu nedenle,*

> *İsa* insanlara *Tanrı'nın Krallığı'nın özgül bir etiğini öğütleyemez, ancak bu dünyada insanları dünyadan özgür* kılan ve *engellenmeksizin Krallığa girmeye hazırlayan bir etiği öğütleyebilir.* İşte bu yüzden O'nun etiği böylesine tamamen olumsuz bir niteliğe sahiptir; aslında bu, bir etik olmaktan çok, bir tövbe disiplinidir.[64] (Vurgu eklenmiştir)

Walter Rauschenbusch, Pavlus'un öğretisiyle ilgili paralel bir noktaya değinir:

> Pavlus tüm Evren'in derhal ruhanileşmesini bekliyordu. Ölüler ruhani bir bedenle kaldırılacaklardı; canlılar aynı türden bir bedene dönüştürüleceklerdi; çünkü şeylerin mahiyetindeki et ve kan o ruhani krallıkta yer alamazdı. Ölüm son bulacaktı. Doğa yüceltilecek ve Tanrı'nın çocukları haşmetleriyle ortaya çıkarıldıkları zaman tüm yaratılışın uzun doğum sancısı son bulacaktı. *Pavlus'un geleceğe ilişkin programı, bu şimdiki dünyada bin yıllık mutluluk devrine hiç yer vermez. ... Onun bakışı toplumsal öğelerden neredeyse tamamen yoksundur.* Ona göre her şey ruhtu. Bu maddi dünya ancak yok olmakla kurtarılabilirdi.[65] (Vurgu eklenmiştir)

Bu sezginin önemi ne denli vurgulansa azdır, çünkü bu, tüm sorunun düzmece olduğunu göstererek Hristiyan İncil'inin toplumsal anlam ve önemine ilişkin sonu gelmez tarihsel tartışmayı tamamen boşlukta bırakmaktadır. Hristiyanlığın kurucularının öğretileri, Hristiyanların benimsemiş olabilecekleri herhangi bir belirli pratikten farklı olarak, ne ilerici ne gericidir, ne sosyalist ne kapitalisttir, ne Sağ ne Sol'dur: Bu kategorilerin bir anlam taşıdığı tüm varoluş âlemini aşarak bunlardan bütünüyle kaçma girişimidir. Troeltsch'in belirttiği gibi:

> "Toplumsal" sorunun herhangi bir formülasyonuna ilişkin ipucu yoktur; merkezi problem her zaman saf biçimde dinseldir. ... Erken dönemdeki Hristiyan savunusu gerek var olan toplumsal durumu iyileştirme umutlarını, gerekse toplumsal hastalıklara çare bulmaya yönelik herhangi bir girişimi ele alan hiçbir sav içermez. ...[66]

Bu temsili alıntılar, Engels'in daha önce değindiğimiz tezini, yani Hristiyanlığın ilgilendiği toplumsal dönüşümün "bu dünyada değil, ötesinde, cennette, ölümden sonraki sonsuz yaşamda…" olduğu tezini kuvvetle destekler niteliktedir. Bu gerçek, Marx ve Engels tarafından sıklıkla anıştırılmasına rağmen şu önermeyle daha da açıklık kazandırılabilecek bir sonuç doğurur: *Hristiyanlığın özgün öğretilerini akla gelebilecek herhangi bir statükoya uyarlama sürecini böylesine basitleştiren şey kesinlikle bu öğretilerin toplumsal açıdan boş olmasıydı: Başka bir deyişle, topyekûn aşkınlığa ilişkin dinsel güdü Hristiyanlıkta öylesine köklü olduğu içindir ki, Hristiyanlık, var olan herhangi bir toplumsal düzeni benimseme ya da onaylama gibi siyasal açıdan tutucu bir işlevi öylesine kolaylıkla üstlendi.*

Marksist tutum, Hristiyanlığın ilk başta Roma imparatorluğunun ezilen kesimlerine hitap ettiği, onlara ödünleyici bir düşün cazibesini sunduğu yolundaki tezi için modern desteğe de sahiptir. Troeltsch, aşağıdaki gibi özetleyebileceğimiz son derece ayrıntılı bir irdelemede konuyu kuvvetli ifadelerle belirtir:

> Bununla birlikte, İsa'nın öncelikle ezilenlere ve insanlık ailesinin "küçükleri"ne hitap ettiği, zenginliği ruh için bir tehlike saydığı, zamanının egemen dinsel güçlerini temsil eden Yahudi din adamları aristokrasisine karşı olduğu gerçeği orta yerde durmaktadır. Erken dönemde Kilisenin yeni müritlerini en çok kentlerdeki aşağı sınıflar arasında aradığı ve bulduğu, hali vakti yerinde, eğitimli üst sınıflara mensup kişilerin ancak yüzyılın ikinci yarısında ve ancak çok aşamalı bir şekilde Kiliseye girmeye başladıkları da açıktır; bu değişikliğin eğitimli ve varlıklı Toplum kesimlerinden gelen oldukça yoğun muhalefete rağmen meydana geldiğinin de farkındayız.[67]
>
> Yüzyıllarca süren büyük toplumsal çatışmaların yıkıcı etkisinin ve neden oldukları tarifsiz sefaletin insanların zihinlerini dinsel kurtuluş düşüncelerine açtığı yargısına da varabiliriz. Ayrıca, toplumsal konularda bireysel etkinliğin terk edilmesi ve İmparatorluğun dünya hâkimiyetine itaat edilmesi bireyi kendi içsel yaşamına itti ve tüm enerjisini özel ve kişisel ahlakını yükseltme ça-

> bası üstünde yoğunlaştırmak zorunda bıraktı; toplumsal ideallere aşkın bir yöneliş de verdi; bu arada hem bireyler hem de bireylerin gönüllü olarak kurdukları gruplar, *o zamanki manzaranın umarsızlığını ödünleyici bir şey olarak dinsel yücelişte de rahatlama buldular.*[68] (Vurgu eklenmiştir)

Marksist olmayan bu büyük bilginin özellikle vurgulanmış ifadede doruğa ulaşan gözlemlerindeki eğilim pekâlâ bizzat Marx'ın yazılarından doğmuş olabilirdi. Burada bizi şaşırtması gereken herhangi bir şey de yoktur, çünkü hem Eski hem de Yeni Ahit, destekleyici örneklerle doludur. Musevi tarihini düşünürsek, öteki dünyaya yapılan değinmenin, ancak Babil'den sürgün edilince yaşadıkları aşağılanma sonrası bu halk için önemli bir rol oynamaya başladığı gerçeğiyle yüz yüze geliriz. İsa'nın yumuşak başlılara, yas tutanlara, eziyet görenlere, ruhta yoksul olanlara ve doğruluk arayanlara seslendiği Dağdaki Vaaz'da da ödünleyici etmen daha az çarpıcı değildir.

Bu ödünleyici seslenişin mantıksal sonucu olarak, Troeltsch'in dikkatimize sunduğu başka bir gerçeği daha belirtmeliyiz:

> Hristiyanlığın, müritlerini, öncelikle bu baskının ağırlığını en keskin şekilde hissedenler arasında araması ve bulması gerektiği de oldukça doğaldı... dolayısıyla uzun süre, esas olarak en çok aşağı tabakalar arasında kabul gördü; *bu nedenle, savunusunda bu gerekliliği bir erdeme dönüştürdü.*[69] (Vurgu eklenmiştir)

Aşağı sınıfların güçsüzlüğünün Hristiyan öğretisince ödünlenmesini sağlayan tersine çevirmeyi saptamak zor değildir. Zengin adam cehennemde cefa çekerken yoksul hemcinsinin cennette sefa sürdüğü Luka'daki o pasaj (16:19-31) daha çarpıcı örneklerden birisi olabilir, ama İncil anlatılarına damgasını vuran toplumsal sükunetçilik üzerindeki temel vurgunun altında da aynı süreç vardır. İsa takipçilerine öğüt verir: "Sizi koyun olarak ortaya çıkarıyorum, bu nedenle güvercin gibi sakin olun";[70] "kötüye karşı direnmeyin" (M 5:39-41); "yaşamınızı, ne yiyeceğinizi ya da ne içeceğinizi düşünmeyin, bedeninizi de düşünmeyin"

(M 6:25-34); "kılıcınızı yeniden kınına sokun, çünkü kılıç çeken herkes kılıçla telef olur." (M 26:52) Ezilenler siyasal devrim yapamazlar ve erdeme dönüştürülen şey işte bu gerekliliktir. İsa'nın "Sezar'a ait olan şeyleri Sezar'a ve Tanrı'ya ait olanları Tanrı'ya verin" (M 22:21) yolundaki öğüdünde bu mekanizma tüm açıklığıyla ortaya serilir.

İşte, inananlara verilen bu son buyruğu Pavlus çok canlı ifadelerle işlemiştir. Anımsanabileceği gibi Marx, Hristiyanlığı hükümetlerin zulümlerini ve zorbalıklarını haklı göstermekle suçlamıştı; bu eleştiri için Pavlus'un mektuplarından daha çarpıcı bir doğrulama bulmak zor olurdu:

> Her can daha büyük güçlere boyun eğsin. Çünkü Tanrı'dan başka bir güç yoktur; var olan güçler Tanrı'nın takdiridir.
>
> Bu nedenle, her kim ki güce karşı direnir, Tanrı'nın takdirine karşı direnmiş olur; ve direnenler üzerlerine lanet çekerler. ...
>
> Bu nedenle, herkese hak ettiklerini verin; övgü hak edenlere övgü; saygı hak edenlere saygı; korku hak edenlere korku; onur hak edenlere onur verin. (Romalılar 13:1-7)

Korkunç kötülüklerin ortasında, direnmeyi lanetlenmeyle tehdit edebilen ve ezilenlerin kendilerine çağrı yapıldığında o çağrıya uymalarını öğütleyen (I Korintliler 7:21) bir toplumsal kuruma Marx'ın yönelttiği ağır eleştiriyi anlamak zor değildir ya da reddetmek mümkün değildir.

Bu eleştiri, Hristiyan etiğinin reddedilmesine ilişkin temel Marksçı gerekçeyi de ortadan kaldırmaz. Hristiyan ahlaki yozlaşmasının özünde, savunduğu yaderklik (heteronomi) vardır; ahlaki deneyimi, kendi asıl özerkliğine yabancı olan bir geçerlilik ve onay kaynağına tabi kılması vardır. Hristiyanlık bir mağfiret etiğidir ve her adımda, erdemin kendisi uğruna değil de Tanrı'nın dindarlara bahşedeceği kişisel mağfiret uğruna erdemi öğütler ya da önerir. Ama Marx, Feuerbach'ın daha önce aktardığımız şu sözüne elbette katılıyordu: "Tanrı'nın erdem için zorunlu koşul olduğu inancı, bizatihi erdemin hiçliğine inanmaktır." Marksçı

ahlakın beslendiği kaynak, insan onurunun ve ergisinin ancak akılcılıkla ve özgürce, kendi ereği için kendi kendine koyduğu koşullarda ve insan doğasına özgü kurallar çerçevesinde mümkün olduğu yolundaki tezidir. Marksçı etikte özerkliğe verilen ağırlıklı önem, Engels'in sosyalizmde insanın doğasını yorumladığı şu pasajda açıkça görülür:

> İnsanın kendi toplumsal eyleminin yasaları, o zamana kadar insana yabancı ve hâkim doğa yasaları olarak insanın karşısında dururken, artık tam anlaşılarak kullanılacak ve böylece onun hâkimiyetine alınacaktır. İnsanın kendi toplumsal örgütlenmesi, o zamana kadar doğanın ve tarihin dayattığı bir zorunluluk olarak insanın karşısına dikilirken, şimdi onun özgür eyleminin sonucu haline gelecektir. ... Ancak o zamandan başlayarak, insanın kendisi tam bilinçli olarak kendi tarihini yapacaktır. ...[71]

İnsanın ussal özerkliğinin kötülenmesi, yani İsa'nın mucizelerine dayanılması –ve erdem güdüsü için dışsal ödüle güvenilmesi– her yerde Hristiyanlığın belirgin özelliğidir. Örneğin, Matta'daki gerçek mutlulukla ilgili sözlere (M 5:1-12) baktığımızda, ezilenlere sunulan şeyin başlı başına erdem için yapılan bir çağrı değil, rahata kavuşacakları, dünyanın onlara kalacağı, doyacakları, esirgenecekleri ve cennet krallığına girecekleri vaadi olduğunu görürüz. Tanrı uğruna kötülüğe maruz kalanlar kutsanmış olanlardır, çünkü cennette onların ödülü büyük olacaktır. (M 5:11-12) İyi Samiriyeli öyküsünde (Luka 10:30-37) ya da Luka 18'deki zengin adam meselinde, erdemin mağfiretle ödüllendirileceği –"cennette hazineleriniz olacak" vaadi– hiç eksik olmaz. Doğruluğunuzu insanların gözü önünde gösteriş amacıyla sergilemekten kaçının. Yoksa göklerdeki Babanız sizi ödüllendirmez." (M 6:1) Gizli dua edin, çünkü "gizli olanları gören Babanız sizi açık olarak ödüllendirecektir." (M 6:6) Bu tutum, en bayağı örneklerinden birinde tam olarak özetlenir:

> İnsanların suçlarını bağışlarsanız, cennetteki Babanız da sizi bağışlar.

> Ama insanları bağışlamazsanız, Babanız da sizin suçlarınızı bağışlamaz. (M 6:14-15)

Düşmanların bağışlanmasını isteyen "Hristiyan" erdemine ne olmuştur?

Hristiyanlığın bu özelliği ne tesadüfi ne de önemsizdir, erken dönemdeki çağrısının mahiyetinden kaynaklanır. Hristiyanlık, ezilenlere mağfiret ve dünyevi acıdan kurtuluş vaat etmiştir; öyleyse, insanları kendine çekmesinin temelinde bu vaadin yatması hiç de şaşırtıcı değildir. Rauschenbusch şu pasajda konunun özünü yakalar:

> Erken dönemdeki Babaların neredeyse hepsi yeniden diriliş konusunda yazmıştır. ... İznik Konsili, *salt kristolojik bir formülün zaferinden ibaret değildi, Hristiyanlığı öncelikle bedel vererek ölümden kurtulma ve ölümsüzlük kazanma haline getiren Hristiyanlık anlayışının da zaferiydi*. Ölüler için ve ölülere hitaben yapılan dualar, şehitler ve azizler adına düzenlenen şölenler, Cennet, Cehennem ve Araf konusunda yapılan şiirsel yorumlar, tüm "din tesellileri"yle birlikte kutsanmış bir ölüm arzusu, Kilise ayinlerinde *Cehenneme karşı güvenliğe kavuşmak ve Araf'tan erken bırakılmak için* sunulan yöntem, kiliselerin içine kadar uzanan mezarlıklar –bütün bunlar eski çağ ve Ortaçağ Hristiyanlığının düşüncelerinde gelecek dünyanın kapladığı yere tanıklık etmektedir.[72] (Vurgu eklenmiştir)

Hristiyanlıktaki temel eğilim olan Tanrı'nın iradesini yerine getirmek yoluyla kazanılan bireysel mağfiret üstünde yoğunlaşma ve ahlaksal, toplumsal varoluşu bu mağfiretin araçlarına indirgeme eğilimi, insanın kendine biçtiği değer ve insan topluluğunun mahiyetini kavrayışı üstünde çok yıkıcı bir etki yaratmıştır. İnsan değerinin dayanağı insanın kendisinde değil, onu yaratmış olan Tanrı'dadır. Bu, en sakatlayıcı türden ahlaksal yaderklik ve yabancılaşmadır, çünkü insanın değeri onun öz varlığından çekilip çıkarılarak aşkın bir yansıtmada şeyleştirilince, insan saygıya değecek herhangi bir içsel mahiyeti olmadan öylece kalır. Bu yorumun sonucu olarak insanın günahkâr ve değersiz

sayılması şaşırtıcı değildir. Troeltsch, "bireye değer kazandıran tek şeyin Tanrı'yla dostluğu" olduğunu belirttikten sonra şu satırları yazarken konuyu çok açık olarak ortaya koyar:

> Yalnızca bireyin saygınlığını Tanrı'yla birleşmiş olmakta görmesine vurgu yapılmakla kalınmaz, bireyin günahkâr zayıflığına ve yaratılmışlara özgü güçsüzlüğüne, Tanrı'ya inanmanın ve Tanrı'nın yardımının gerekliliğini anlamaya ve *iyi olan her şeyin kaynağı olarak O'nun merhametine* güvenmeye de vurgu yapılır. ... Birey, sahip olduğu kişisel değer duygusuna rağmen, yine de bağışlanmaya ihtiyaç duyan bir "verimsiz kul" olarak kalır ve Tanrı'yla hesaplaşma beklentisi içinde, tüm insani borç hesaplarını, insan ile insan arasındaki tüm hesaplamaları kardeşçe sevgiyle imha etmelidir.[73] (Vurgu eklenmiştir)

Bu, Feuerbach'ın ve ardından Marx'ın açımlamış oldukları o dinsel yansıtmayı ve neden olduğu yabancılaşmayı keskin biçimde ortaya koyan bir betimlemedir. İnsanın değeri insani doğasının içsel özelliklerinden emilip çıkarıldığında, o doğadan geriye ancak kurumuş bir boşluk kalır. Belli bir değer duygusu yaşam açısından temel önem taşıdığı için, insan o boşluğu yeniden doldurur, ama bunu yabancı bir değer kaynağına sefilce bağlanarak yapar. Bununla birlikte, ödünleme tam başarıya ulaşamaz ve güçsüzlük, günahkârlık duygusundan tam olarak kurtulmak asla mümkün olmaz. Engels'in Hristiyanlıkta insanların ilk günahta eşit oldukları şeklindeki tezi temelsiz değildir.

İnsan topluluğu anlayışı aynı ölçüde çarpıktır, çünkü Hristiyan dostluğunun temeli aynı ölçüde yabancılaşmıştır –insanın kendi doğasının ötesindeki bir kaynak üstüne kurulmuştur. Hristiyan dostluğunun kaynağı insanların içsel gereksinimleri ve yükümlülükleri değil, ortak bir babanın eşit çocukları sayıldıkları gerçeğidir. Birbirlerine besledikleri sevgi, insan yaşamının dolu dolu yaşanmasına sevginin yaptığı katkıyı değil, Tanrı'nın varlığında bireysel mağfirete yaptığı katkıyı temel alır. Troeltsch konuyu tek cümleyle özetler: "Sevgi insanın uğruna değil, Tanrı'nın uğruna arzu edilir.[74] Bu yorumdan iki büyük sonuç çıkar. Birincisi, toplumsal düzelme

güdüsü hiç mi hiç yoktur. İkincisi, Hristiyanlık karşıtlarına yönelik sevgi sorunu keskin bir biçimde ortaya konulur:

> Bu basitçe genel olarak nezaket ve incelik değil, Tanrı'da birleşmiş olanların birliğidir ve sevginin dışa vurulması yoluyla, dünyevi hiçbir şeyin direnemeyeceği İlahi Sevgi Ateşinde dünyevi küçüklüğün ve cismaniliğin eritilmesi yoluyla gerçek yaşam değerlerini anlamanın açığa vurulması ve uyandırılmasıdır. Ama bu dostluk ancak dinsel mesajın bilinmesi noktasına kadar uzanır. Öyle olduğu yerde, mutlaktır; öyle olmadığı yerde, aranır ve kazanılmaya çalışılır; ama mağfirete götüren yol dardır ve onu bulanların çok azı oraya ulaşır, o çok az kişi arasında de en çok acı çekenler en kolayca girer. *Burada başlı başına insancıl bir ideal düşüncesi söz konusu değildir.*[75] (Vurgu eklenmiştir)

Ama buradaki ima, Troeltsch'in bizzat vardığı sonuçtan daha da çarpıcıdır: Çünkü eğer dostluk Tanrı'da bir olmaktan kaynaklanıyorsa, tam da bu özdeşlik kaynağına ilişkin iddiayı açıkça reddedenlerin yazgısı ne olacaktır? Aslında bu, onların Hristiyanlık tarafından kesinlikle reddedilerek, cehenneme ve lanete layık görülmeleridir. Bu, Hristiyanlığın duygusal olarak kendini kandırma çabalarına çok tanık olunan bir yönüdür. Hristiyan olmayanlara yönelik sevginin değerini keşfettiği için Hristiyanlığa övgü düzülür (oysa bu fikir Levililer 24:22'de zaten vardır) ve dinin acımasız kinciliği düpedüz görmezden gelinir. Ama kurallarına karşı çıkanları diş bilemekle ve söndürülemez ateşle tehdit eden, "Benden uzaklaşın, sizi lanet olasıcalar, sonsuz ateşte yanın" (M 25:41-46) ve "Her kim beni insanların önünde inkâr ederse, ben de onu cennetteki Babamın önünde inkâr edeceğim," (M 10:32-33) diye uyaran İsa'dır. Diğer pasajların[76] rahatça gösterdiği üzere, gereksiz alıntı da yapmıyoruz.

Büyük tarihçi G. G. Coulton, Augustinus'un *City of God* (Tanrı Devleti) adlı yapıtının XXI. Kitap'ını yorumlarken şunu belirtir:

> Augustinus'a göre, kutsanmışların sonsuz mutluluğuna inandıkları sürece Hristiyanların, duygusallıktan dolayı, lanetlilerin acılarının son bulması gibi bir umut taşımak durumunda olmaları

> "çok saçma"ydı. ... Azizler lanetliler için dua etmezler, çünkü onlar azizlerin düşmanları değil, Tanrı'nın düşmanlarıdır; İsa'nın, "*sonsuz ateş*"ten söz ettiğinde, kastetmediği şeyle tehdit ettiğine de inanamayız.[77] (Özgün metinde vurgulu)

Gerçekte, Hristiyanlığın mağfireti uygun inançla özdeşleştirme eğilimi, dünya üzerindeki ilk kitlesel "ideolojik" savaşı kaybetmesine neden oldu ve mantıksal sonucu olarak, doğrudan Engizisyon'un yolunu açtı. Temeldeki inanç farklılığına saygı göstermeye devam ettikleri sürece insanların kamu önündeki davranışlarını düzenleyebilecekleri anlayışından değerini alan liberal kültürdeki her şey, temeldeki ayrılığın Tanrı'nın reddedilmesi olduğu, bunun da ayrılıkçının mağfiretini tehdit ettiği ve Kilisenin onun durumuna ilişkin değerlendirmesini ne denli az paylaştığına bakılmaksızın, Kiliseye onun adına onu "kefaretten kurtarma" yetkisi verdiği yolundaki Hristiyan tezinde bütünüyle yadsınır.

Kültürü, demokrasiyi, özgürlüğü, toplumsal yükümlülüğü ve insan onurunu Hristiyanlığa dayandıran güncel efsaneden kaçınmak çok zordur. Soğuk Savaş'ın baskısı nedeniyle, bu tutumun halk arasında ciddi olarak yeniden değerlendirilmesi de olanaklı görünmüyor. Troeltsch bir kez daha hakikate çok daha yakındır:

> Özetle: doğal ve ilahi yasaya ve böyle bir yasa üstüne kurulmuş Hristiyan özgürlüğüne ilişkin eşitlikçi-sosyalist-demokratik anlayışlar saf Hristiyan fikrinin diyalektiğinden asla doğmaz, ama her durumda ancak siyasal ve toplumsal devrimlerle ortaya çıkar; ve o zaman bile yalnızca Patristik etikteki, Hristiyan fikirlerinin gelişiminden kaynaklanmayan unsurlarla ilişkilidir. Her nerede bu fikirler kuvvet kullanılarak gerçekleştirilecek olsa ve bir devrime Hristiyan bir temel verilecek olsa, burada da her zaman imdada yetişmesi gereken Eski Ahit'tir.[78]

Ya da aynı yazarın konuyu başka bir yerde koyduğu gibi, "Tek başına Yeni Ahit'le hiçbir toplumsal öğreti asla üretilemez."[79] Elbette, bu noktadan çıkan sonuç, hiçbir toplumsal eleştirinin

üretilemeyeceğidir. İster erken dönem, ister Ortaçağ Kilisesini düşünelim, durum gerçekten böyledir.

Hristiyanlığın gelişiminin özgün eskatolojik döneminde dünya kaygısının böyle yadsınmasını anlamak zor değildir. Çünkü erken dönem Hristiyan vizyonu Tanrı'da nihai eşitlik fikrini, cismani varoluşun önemsizliğini –İsa'yla birlikte ölmeye hazır olanı açlık dehşete düşüremez– (Tertullianus), dünyevi kötülüğün günah sonucu olarak açıklanmasını ve sürekli "Tanrı sağlayacak" şeklinde verilen güvenceyi birleştiriyordu. Kilisenin toplumsal sükunetçilik güdüsü önemli bir revizyona uğramasına karşın, dışa dönük tutumu Ortaçağ'da da değişmedi:

> Erken dönem Kilise, Eski Dünyanın toplumsal düzenini kemikleşmiş ve ıslah edilemez bir şey olarak kabul ettiği, Doğal Yasa buyruklarının günahkâr yozlaşması olarak ona katlanmayı öğrendiği halde, hayır işleri yaparak onun zararlı etkilerini gidermeye çabaladığı halde, Ortaçağ Kilisesi Doğanın ve Erdemin Tanrı tarafından belirlenmiş uyumuna sıkı sıkıya inanıyor, fiilî toplumsal kurumların Kilisenin ideallerine nispeten yaklaşmasını ancak Kilisenin otoritesiyle ve dinsel ilkelerinin sürekli yenilenerek canlı tutulmasıyla gerçekleştirilebilecek doğal, gerekli, mantıksal dünya düzeni sayıyordu … daha dar anlamda ekonomik ve toplumsal yaşam söz konusu olunca, her şey Doğa Yasasına bırakılıyordu. ... Hristiyanlığın yaşamın içe yönelik, kişisel ve dinsel yönleri üstünde yoğunlaşması hâlâ ağır basıyordu. ... Yaşamın doğal temeli denetim altına alınıp şekillendirilerek, toplumsal düzenin sistematik biçimde dönüştürülmesi gereğine ilişkin bir düşünce hâlâ yoktu.[80]

Ama durum böyleyse, Batı'nın tarihsel varoluşunu derinden etkilediği yaygın olarak savunulan Hristiyan değerleri hakkında ne diyeceğiz? Ancak en kısa yanıtlara yer verebiliriz ve bu amaçla, Hristiyan hayırseverliğine ve eşitliğine ilişkin örnekleri dikkate alabiliriz. Ana başvuru kaynağımız yine Troeltsch'in anlattıkları olacak.

Hristiyanlığın kurulu toplumsal düzenden kökenlendiği gerçeği Hristiyan hayırseverliğini başından beri derinden etkiledi.

O zamanlar Kilise, kendisinin etkin uğraşı alanı dışındaki kurumlardan kaynaklanan dünyevi kötülükleri düzeltmeyle ilgileniyordu. Ama Hristiyanlığın eskatolojik yöneliminden dolayı, bu eylem insanın dünyevi kusursuzluğunu değil, ilahi varoluş için hazırlanmasını hedefliyordu:

> Bu hayırseverliğin amacı toplumsal yanlışları gidermek değildi, yoksulluğu ortadan kaldırma çabası da değildi; sevgi ruhunun, İsa'nın tebliğ ettiği ve Bizzat Tanrı'nın tutumunu bize bilinir kıldığı o sevginin açığa vurulması ve uyandırılmasıydı. ... Kilisenin fiilen başardığı rahatlama onun ilk niyetinin değil, bu ruhun sonucudur. ...[81]

Bu yoruma göre yoksulluğa hâlâ çok büyük değer verildiği ve aslında, Tanrı'ya yakınlaşabilme yolu olarak sıklıkla gönüllüce teşvik edildiği açıkça anlaşılmalıdır. Niyetlenilen rahatlama neyse "varoluşun asgarisini garantileme"yi hedefliyordu, çünkü dinin getirdiği dünyevi kısıtlama asla çiğnenmemeliydi. Ama yoksulluğun onurlandırıldığı ve yardımseverliğin bir kişisel kefaret aracı sayıldığı koşullar altında, bu erdem çok geçmeden

> … daha önceki sevgi etiği daralarak "iyi işler" etiği haline gelince… *artık başkalarının refahını değil, kendi canının kurtuluşunu amaçlayan* çileci kazanımlarla karışıp kaynaşabildi.[82] (Vurgu eklenmiştir)

Kilisenin tutumu eziyet edilen bir azınlığın tutumu olmaktan çıkıp, toplumun bütününe işleyen bir kurumun tutumu haline gelince, özgün olarak küçük, samimi cemaatlerde cisimleşen sevgi artık tüm toplumsal yapıyı kapsar duruma gelmek zorundaydı. Ama bu, sevginin bireysel, kişisel, içsel yönlerine ağırlık veren ve o değerin kurumsal cisimleşmesi için herhangi bir vasıtaya sahip olmayan Hristiyanlığın başaramayacağı bir şeydi. Topyekûn toplumsal yapının meydan okuması karşısında kendini dağıttı ve yozlaştırdı.

> Bu ortamda, tüm yardımseverlik uygulaması başkalarına yardım aracı olmaktan çıkıp, çileci özyadsıma uygulamasına, kişinin ken-

disi ve başkaları için yarar sağlayan "iyi işler"e, günahtan duyulan pişmanlıklara ve cehennem alevlerini azaltma aracına dönüştü.[83]

Hristiyan eşitliğinin tarihi bundan daha iyisini anlatmaz, Pavlus'a yapılacak çok kısa bir atıf bunu açıklığa kavuşturmaya yardımcı olacaktır. Pavlus'un etiği elbette çok belirli bir eşitlik anlayışını temel alır, ama bu anlayışın kökü insanların Tanrı önünde özdeşliği olduğu için, özdeşlik fikri gerçekte dinsel alanla sınırlıdır. Bu, insanların değil, yalnızca Tanrı'nın bakış açısından var olan bir eşitliktir. İnsanlara Tanrı'dan istekte bulunma eşitliği tanıma niyeti kesinlikle yoktur, çünkü Engels'in belirttiği gibi, eşitliğin belirlendiği yer olumsuzdur, hepsinin "günah işlemiş ve Tanrı'nın övgüsüne erişememiş" oldukları gerçeğidir. İnsanlar, ortak ihtiyaçları olan kefaret bakımından eşittirler, bu nedenle misyonerlik mesajının yol gösterici ilkesi, Tanrı'nın varlığından eşit uzaklıkta oldukları düşünülünce insanlar arasındaki cismani farklılıkların önemsiz olduğudur.

Bununla birlikte, insan kederinin inşa edilmesi mağfiret için yalnızca bir başlangıçtır. İnsanların Kilise ve ayinleri aracılığıyla ulaşacakları mağfirete hazırlanmaları, yozlaşmış olduklarının farkına varmaları yoluyla olur. Lütfa erenler eşit derecede buna da ererler ve aralarında hiçbir hiyerarşik sıralama yoktur. Ama bu gerçek iki önemli sonuç içerir: Birincisi, Tanrı'nın lütfuyla insanlara ulaşan mağfiret eşitliği, toplumsal yaşamlarında insanlar arasındaki en eşitsiz ilişkilerle tam tutarlılık gösterir. İnsanlar arasındaki özdeşlik noktası, Kilise kurumu ve ayinlerine eşit katılım hakkıdır. Dinsel tören çerçevesinde köle ile imparator eşittir. Ama o kadar, ikisinin toplumsal eşitsizliği itirazsız sürdürülür.

Aslında, "itirazsız" sözü yanıltıcıdır, çünkü aşırı olumsuzdur. Hristiyanlık yalnızca köleliğe karşı çıkamamakla kalmadı, bu ilişkiyi hoş gören ve meşrulaştıran bir etki de yaptı. Çünkü Pavlus'un etiğinde bireysel farklılıklar, dostluk ve toplumsal unsurlar arasındaki organik karşılıklı bağımlılık görüşünün temeli yapıldı. Tıpkı doğal organizmanın yüksek ve aşağı kısımları ara-

sında karşılıklı yarar sağlayan bir karşılıklı ilişki içermesi gibi, insanın toplumsal yaşamı da öyledir. İnsanlar arasındaki eşitsizlikler onların erdemi için –güçlülerin sevecen ilgisi ve zayıfların boyun eğmesi için– fırsat haline gelir. Troeltsch, Hristiyanlığın yalnızca köleliği kabul etmekle kalmadığını belirtirken bu noktaya parmak basar:

> … verdiği ahlaki güvencelerle de gerçekten onu güçlendirdi. Köleliğin toprağa bağlı kölelikle birleştirildiği olayların doğal akışı içinde durumu zaten insanileşmekte olan köle emekçiler için bu çok açık olarak geçerlidir. Hristiyan düşünürlerin kanısına göre, bu köle sahibi olma hakkı, tüm yasalar gibi, İlk Günahtan dolayıydı ve o zamandan beri, varlığına Tanrı'nın izin verdiği bir kurum olmuştur. ...
>
> Bu nedenle Hristiyanlar köleleri etkileyen yasalarda hiçbir değişiklik yapmadılar. ... Hukuksal bir kurum olarak … hatta bütün barbarca cezalarıyla, kölelik varlığını sürdürdü. Hristiyan Kilisesi, hiç sorgulamaksızın, ta Ortaçağ'ın içlerine kadar bu kurumun ayakta kalmasına izin verdi –kölelik *ancak ekonomik evrim süreci tarafından büyük çaplı değişime uğratıldı*. ...[84] (Vurgu eklenmiştir)

İkinci ve daha önemlisi, insanın kendini olumlu yönde gerçekleştirmesi Tanrı'nın ihsan ettiği bir armağan olduğu için tüm insanların bu ilahi armağanı eşit olarak alıp almayacaklarını sormak gerekir. Tüm insanlar günahta olumsuz eşitlikten kurtulup Tanrı'da olumlu kefarete ulaşma olanağına eşit olarak sahip midirler? Ve eğer Tanrı'nın ihsanı eşit olarak dağıtılmıyorsa, bunun nedeni insanların edimleri midir, yoksa Tanrı'nın akla havsalaya sığmaz iradesi midir? Bu sorulara verilen yanıtlarla, Pavlusçu eşitlik anlayışı tamamen farklı ama özünde, Tanrı'nın gücü, bilgisi ve erdemiyle insan kavrayışının sınırlarını aşan sınırsız bir varlık olduğu yolundaki Hıristiyan Tanrı görüşünden kökenlenen bir dönemece girer. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın varlığı insan için her zaman anlaşılmaz kalmalıdır ve Tanrı'nın sergilediği merhamet sevgisi sonuç olarak insanın onu kavramaya yönelik her türlü girişimine karşı duracaktır. Hristiyanlığın bu yönü hiç

olmazsa Pavlus tarafından vurgulanır ve Troeltsch onun tutumunu şöyle özetler:

> Tanrı'nın erdemi, yaratmada ve kefarette eşit olarak gösterdiği lütuf ve engin merhamettir. Bu nedenle, yaratılmış olanlar mağfirette herkes için eşit pay talep edemezler; birini çağırıp diğerini çağırmamak ve bazılarını diğerlerinden daha uzun süre hatalı durumda bırakmak Tanrı'nın kendi bileceği bir şeydir. Yazgı belirleyici Tanrı İradesi bunda ifadesini bulur. ... Yazgı fikri, eşitliğe ilişkin mutlak ve soyut fikrin, herkesin nihai değerlere yönelik eşit hizmetinin, herkesin en yüksek ereğe ulaşma hakkının şahdamarını keser. Ama günahkâr değersizlikte ve lütfa mazhar olmada herkes eşit olmasına rağmen, başlı başına gerçek eşitlik, hizmetin ve kaderin eşit işleyişi yoluyla herkesin en yüksek yaşam değerinden eşit pay istemekte eşit hak sahipliği geçersiz kılınır.[85]

İnsanın eşitliğini kavranılamaz bir kaynağa dayandırmak ancak neyin eşit olacağı konusunda kavranılamaz bir fikre götürebilir. Yabancılaşma halinde değerin tersine döndüğü yolundaki Marksçı kavramla tutarlı olarak, eşitlik içtepisiyle başlayan şey seçkinlerin teolojik aristokrasisi kavramında son bulur. Bu anlayış, örneğin, aklın ortak yaratıları olarak insanların eşit oldukları yolundaki Stoacı görüşle karşılaştırılınca ne kadar farklıdır ve toplumsal sonuçları bakımından ne kadar haksızdır?

Erken dönemdeki Kiliseden Ortaçağ'daki Katolikliğe geçtiğimizde, eşitlik bakımından bulabileceğimiz en dikkate değer değişikliğin Kilisenin kendi içinde olduğunu görebiliriz. Erken dönemdeki Hristiyan topluluklar çoğu kez *Elçilerin İşleri*'nde betimlenen ortaklaşmacı dostluk ülküsünü cisimleştiriyordu:

> Hiç kimse kendine ait olan bir şeyi kendinin saymıyordu; her şey ortaktı. Arazisi ya da evi olanlar, onları sattıktan sonra, elde ettiklerini getiriyor ve Havarilerin buyruğuna bırakıyorlardı. Bu da herkese gereksinimlerine göre dağıtılıyordu. (IV:32, 34, 35)

Ama dördüncü yüzyıla gelindiğinde durum çok farklıdır. Bu değişimi, Elçilerin İşleri Üstüne XI. Vaaz'ında aşağıdaki satırları

yazan Konstantinopolis patriği Aziz Yuhanna Krisostomos gibi din adamlarının öğütlerinden çıkarabiliriz:

> Ve [Elçilerin] aralarında büyük yardımseverlik vardı; aralarında hiç kimse yoksul değildi; hiçbirisi kendine ait olan bir şeyi kendinin olarak düşünmüyordu, bütün zenginlikleri ortaktı… hepsinde büyük yardımseverlik vardı. ... Onlar varlıklarını iki parçaya bölerek, bir parçasını verip diğerini kendilerinde tutmuyorlardı; ellerinde ne varsa veriyorlardı. ... Verdikleri, verenin elinden alanın eline teslim edilmiyordu; armağanlarını gösteriş yapmadan veriyorlardı; mallarını elçilerin buyruğuna bırakıyorlardı; [elçiler] o malların denetçileri ve sorumluları oluyorlar, ardından da onları artık bireylerin değil, toplumun malları olarak kullanıyorlardı. ... Hey gidi hey! Bu gelenekler niçin yok olup gitti?[86]

Ama münferit kişilerin bildirileri kabaran dalgayı önlemeye yetmedi. Ortak yemek ve ortak mülk geleneği zamanla ortadan kalktı. Mallar artık topluluğa sunulmuyordu, ama bir kısmı sadaka olarak yoksullara dağıtılıyordu. Böylece Hristiyan topluluk içinde zenginlerle yoksullar arasındaki farklar başladı ve büyüdü. Başlangıçta ayrı bir ruhban zümresi de bulunmuyordu. Dinsel topluluk din hizmetlerini yürütmesi için kendi içinden birini seçiyordu ve her üye topluluğun dinsel lideri olarak seçilebilme olanağına sahipti. Dinin mensupları arttıkça, liderlik işlevi tam zamanlı bir uğraş haline geldi ve bu yükü üstlenenlere mensuplarca ücret ödenmeye başlandı.

> Zenginlerle yoksullar arasındaki eşitsizliğe paralel olarak başka bir eşitsizlik daha ortaya çıktı: Ruban zümresi ile halk arasındaki eşitsizlik. Başlangıçta geçici bir işlevi yerine getirmek üzere eşitler arasından seçilen din görevlileri çok geçmeden kendilerini halkın hâkimi bir zümre oluşturacak konuma yükselttiler.[87]

Altıncı yüzyıla gelindiğinde Büyük Gregorius kölelerin Kilisede görev almalarına izin veren hükümleri kaldırmıştı.

Bu yolla, Kilise içindeki hiyerarşik yapı güçlendiği gibi, Kilisenin bir bütün olarak toplumda oynadığı genel rol de güç-

lendi. Başlangıçta zenginlik tüm dinsel topluluğa aitti, ama beşinci yüzyıla gelindiğinde Kilisenin geliri dört parçaya bölünüyor ve yalnızca bir parçası ihtiyaç sahiplerine gidiyordu. Kilise zenginlerin yanı sıra yoksulların da kendisine bağışta bulunmasını istediğinde oluşan tersine dönüş daha da çarpıcıydı. Kilisenin halka getirdiği ondalık vergi (öşür) birçoklarının üstüne ezici bir yük olarak çöktü. Bu yolla, Kilise feodal toplumdaki soylularla ve diğer sömürücü unsurlarla gitgide daha çok ittifaka girdi ve zamanla tüm Ortaçağ yapısında en büyük varlık sahibi haline geldi. Kilisenin kendi serflerine reva gördüğü muamele çoğu kez soylularınkinden daha acımasızdı ve Coulton'un belirttiği gibi:

> St. Louis'nin saltanatında Notre Dame de Paris Kilisesi'nin serflerine uyguladığı baskı öyle ağırdı ki, Kraliçe Blanche "tüm alçak gönüllülüğüyle" uyarıda bulundu, keşişler ise "serflerini diledikleri gibi aç bırakabilecekleri" yanıtını verdiler.[88]

Bu koşullar altında Kilisenin tarihsel tutumunu ansızın tersine çevirmesi ve eşitlik adına konuşması beklenmemelidir. Kilisenin yaptığı, Pavlus'un özgün patriarkal (ataerkil) fikirlerini tam bir toplumsal felsefeye dönüştürmekten ibaretti. Organizma kavramı, içsel farklılıklarıyla ortak bir ereğe katkıda bulunan bir sistem anlayışını haklı gösterdi. Bu farklılıkların sabit sınıflar halinde katmanlaşması hem tüm Ortaçağ toplumu içinde hem de elbette rahipleri, keşişleri ve cemaati arasında ayrımlar içeren Kilise içinde meydana geldi. Tüm kişisel ilişkiler karşılıklı ödevler ve yükümlülükler çerçevesinde, güçlülerin hayırseverliği ve zor durumdakilerin itaatkârlığı çerçevesinde örgütlendi. Ama nihai otoriteyi Tanrı'nın akla havsalaya sığmaz iradesine dayandıran patriarkal görüşün etkisiyle, bu organik kademelenme çok daha baskıcı, sabit ve anlaşılamaz bir karaktere büründü. Bunun belki de en açık toplumsal örneği ailedir; burada kocanın diğer tüm aile bireyleri üstündeki hâkimiyeti hem doğal bir gerçek olarak hem de toplumsal erdemin kaynağı olarak görülür. Otorite ve itaat, her ne kadar sadakat ve sevgiyle yoğrulmuş olsa da, en

kişisel insan ilişkilerinin temel özellikleriydi. Ayrıcalığın büyük hizmetler sunma fırsatını ve yükümlülüğünü beraberinde getirdiği teoride doğrudur, ama o teorinin uygulamaya konulduğu toplumsal bağlamda ayrıcalık aynı zamanda da büyük istismarı ve umursamazlığı beraberinde getirdi.

Troeltsch'in Ortaçağ Katolikliğine ilişkin anlattıkları çok açıkça gösteriyor ki, "komünizm", toplumsal eylemcilik ve zorba yönetime dönük eleştiri öğelerinin Hristiyanlığa getirilmesinden organik anlayış sorumlu olmakla birlikte, ataerkil tutum Kiliseyi tutuculuk, sınıfsal katılık ve otoriterlik yoluna soktu. Ve Hristiyanlar vicdani olarak zorba yönetime karşı çıkma hakkından teoride asla vazgeçemez olsalar da, gerçekte Hristiyan protestosunun tarihi, laik otoritenin bizatihi dinsel uygulamaya müdahale ettiği durumlar çevresinde yoğunlaşır. Zorba yönetim, günahın cezası olma niteliğini korur; bundan çıkan ima, fiilî yöneticilerin Tanrı iradesi –yani, Kralların İlahi Hakları– yoluyla seçildikleridir. Troeltsch tüm meseleyi şu pasajda özetliyor:

> Tanrı'nın belirlediği eşitsizliklerin uysalca kabullenilmesine yol açan bu "akıldışı" unsurları toparlarsak: Ailede egemen unsur, karının tüm mallarının kocaya geçmesine kadar uzanan erkek hâkimiyetidir ve erkeğin hâkimiyeti geniş bir disiplin hakkını kapsar; günah lanetinin sonucu olarak bu keyfiyete sabırla katlanılmalıdır. Yine, serf kitleleri İlk Günahtan beri efendilerine hizmet etmekle yükümlüdürler ve fiilî kölelik Ortaçağ boyunca varlığını korur, çünkü çalışmak, İlk Günahın sonucu olarak, ceza ve acı haline gelmiştir; farklı sınıflara bir yükümlülük olarak getirilmiştir ve yaşamdan bir şeyler beklemek için aranan koşullar sınıfa ve konuma göre belirgin farklılıklar gösterir, öyle ki bir yanda toplumun üst kademelerinde bulunanlara daha fazla özgürlük tanınırken, öte yanda hiç kimse kendi sınıfının sınırları dışına çıkmayı bile deneyemez, ne de babasından miras aldığı konumu veya ödevi terk edebilir.[89]

Geriye, Protestanlığın gelişimine ilişkin Marksist görüş konusunda söylenecek birkaç söz kalıyor. Kapitalizm ile Protestanlık arasındaki ilişki hakkında öylesine önem taşıyan öyle çok şey

yazılmıştır ki, bu kısımda yorum olasılıklarını en öz biçimde ortaya koymaktan ve Marksçı tutuma uygun bir teze ilişkin birkaç ipucu vermekten öte hiçbir girişimde bulunulamaz. Kapitalizm mi Protestanlığın, yoksa Protestanlık mı kapitalizmin ortaya çıkmasına neden oldu, sorusuna ilişkin geniş ve derin tartışmalar zaten Weber, Sombart, Kautsky, Tawney, Brentano, Robertson ve Parsons gibi önemli bilim adamları tarafından yapılmıştır. Sorunun karmaşıklığı ve her iki tarafta ortaya atılabilecek inandırıcı savlar dikkate alınarak, belki de en iyisi farklı bir düşünce ortaya atmak olacaktır.

Protestanlığın ekonomik gelişmelerin sonucu olduğuna inanmakta Marx'ın haklı olup olmadığı ya da çağın zihniyetine veya ruhuna belirleyici önem veren Weber ve Sombart'ın tutumlarının nihayetinde daha sağlam olup olmadığı sorununu parantez içine alalım. Bu tartışma bu yazının kapsamın girmiyor. Onun yerine, bu iki hareketin doğdukları zaman birbirlerinden nedensel olarak bağımsız oldukları şeklindeki inanılmaz varsayımı kuralım ve hangi geleneğin diğerini çok daha derinlemesine etkilediği sorununu düşünmekle yetinelim. Bu açıdan bakılınca, maddeci tarih anlayışının lehine pek çok şey söylenebilir, çünkü büyük Protestan dinsel hareketlerin herhangi birine kıyasla kapitalizm kendi içsel eğilimlerine uygun olarak çok daha geniş biçimde gelişmiş görünmektedir. Birçok önemli olguda bunların özgün tutumları kapitalist değerlere uygun olarak ciddi değişikliğe uğramıştır. Lutherci Kilise olgusunda, hatta daha belirgin olarak Kalvencilikte, dönüşüm apaçık görünmektedir.

Kalvenciliğin erken dönem kapitalizm ruhuyla çok derin bir uyum içinde olduğu tamamen doğrudur, ama Calvin'in kapitalizmin tamamen laik amacının hâkimiyet kurmasına izin vermek gibi bir niyetinin asla olmadığı da aynı ölçüde doğrudur. Troeltsch şu pasajda bu noktayı çok inandırıcı biçimde belirtir:

> Bununla birlikte, kapitalizmin Kalvenistler tarafından böyle onaylanmasındaki Hristiyanlık unsuru, aynı zamanda gerçek Hristiyan sevgisi fikrinin burada endüstri etiğini de kuşatan sı-

> nırları ve tüm kapitalistçe emekte, ana Kalvenist fikirlerin canlılığını devam ettirdiği her yerde ta günümüze kadar yararlı bir etki göstermeyi sürdürmüş olan sınırlar hatırlanmazsa, büyük ölçüde yanlış anlaşılacaktır. Emek çileciliktir, mutlak şekilde gerekli bir çilecilik. Kâr, kişinin ödevini inançla yerine getirmesini Tanrı'nın ödüllendirmesinin işaretidir, ama emek ve kâr asla tamamen kişisel çıkar amacı gütmez. Kapitalist her zaman Tanrı'nın nimetlerinin emanetçisidir, onun ödevi sermayesini artırmak ve kendi gereksinimleri için gerekli olan miktarı kendine ayırarak kalanını tüm toplumun hayrına kullanmaktır.[90]

Zenginlik biriktirmenin amacı konusunda Calvin'in belirli bir vizyona sahip olduğu yadsınamaz, Calvin'e yol gösteren dinsel görüşün açıkça çok farklı bir yönde gelişen bir sisteme dayatılması gerektiğinden de ciddi olarak kuşku duyulamaz. Ama Hristiyan sevgisi fikrinin çağdaş kapitalizmin işleyişinde önemli bir rol oynamayı sürdürdüğünü öne sürdüğü zaman, Troeltsch'in yorumu mantıktan çok duyguya dayandığı görüntüsü veriyor. Sözü edilmeye değer herhangi bir çağdaş kapitalistin kendisini nereye kadar sermayesini genel refah için kullanan ve yalnızca "kendi gereksinimleri için gerekli olan miktarı" kendine ayıran "Tanrı'nın emanetçisi" saydığı, okuyucunun kararına bırakılabilecek bir konudur. Erken dönem Amerikan Püritenliği ile modern ekonomik kurumlar arasındaki karşıtlık konusunda biraz kafa yormak bu kararı kolaylaştırabilir. Bu anlamda, Bay Kolonisi Valisi John Winthrop'un 1639'da Bostonluların en çok hor gördükleri Robert Keanne adlı biriyle ilgili anlattıklarını düşünün:

> [Keanne] ... birçok hususta suçlandı; bazılarında şilin kârı olarak altı peniden fazla, bazılarında sekiz peniden fazla almakla; ve bazı küçük şeylerde de bire ikiden fazla almakla. ... Mahkeme onu suçlu bulduktan sonra, Boston kilisesi de sorguladı, orada (daha önce Mahkemede yaptığı gibi) gözyaşlarına boğuldu, açgözlülüğünü kabul ederek pişmanlığını dile getirdi. ... Bay Cotton Mater, ertesi günkü halka açık vaazında, böyle uydurma ilkelerin yanlışlığını açıkça ortaya koymak ve olayla ilgili bazı doğru kurallara değinmek için bu şeyleri vesile etti.

Bazı uydurma ilkeler şunlardı:

1. Bir kişi satabileceği kadar pahalıya satabilir ve alabileceği kadar ucuza alabilir.
2. Eğer bir kişi deniz kazası nedeniyle mallarından bir kısmını kaybederse, kalanların fiyatını yükseltebilir.
3. Aşırı yüksek fiyattan aldığı halde … ve mal[ın fiyatı] düştüğü halde, aldığı gibi satabilir. ...
4. Bir kişi kendi becerisinden ya da yeteneğinden yararlanabildiği gibi, başkasının bilgisizliğinden ya da zor durumda olmasından da yararlanabilir.
5. Ödeme için süre tanıdığı zaman, onun bedeli olarak bir şey alır.

Ticaretin doğru kurallarından bazıları şunlardı:

1. Bir kişi geçerli fiyattan, yani zamana ve yere göre alışılmış olan ve (malın değerini bilen) başka birisinin o mal için vereceği fiyattan yüksek fiyatla satış yapamaz. ...
2. Bir kişi beceriksizlik nedeniyle malını kaybettiği zaman, bunu kendi hatası ya da talihsizliği olarak görmeli ve bu nedenle, kaybını başka bir şeyin üstüne yüklememelidir. ...
3. Bir kişi malı için kendi satış fiyatından fazlasını isteyemez, çünkü Efron'dan İbrahim'e, arazinin değeri bu kadardır.[91]

Bu pasaj uzun boylu aktarılmaya değer, çünkü yürürlükteki Kalvenist adalet ve kendini sınırlama ahlakının özel kazanç ve maddi birikim güdüsüne uyguladığı topyekûn hâkimiyeti çok açık olarak göstermektedir. Vali Winthrop'un kaydettiği sistemin bizimkiyle köken olarak yok denecek kadar az ilişki taşıdığını söylemeye bile gerek yoktur. Bu kökten dönüşümde, özgün Kalvenist tasayı yeniden biçimlendiren elbette kapitalizm olmuştur. Kapitalizmin, Kalvenist etikte ayrılmaz biçimde birleşmiş olan şeyleri –emeğin "ödev"ine ve ona eşlik eden sermaye birikimine ve sermayenin dinsel bir seçkin zümre tarafından Hristiyan amaçları için sıkı sıkıya denetlenmesine yapılan vurguyu– ikiye ayırarak bu görevi yerine getirdiği de açık gibi görünmektedir.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki ticari genişlemenin baskısıyla, önemli bir toplumsal kuvvet olarak ikinci öğe zayıflamış ve sonunda ortadan kalkmıştır. Tawney'nin gözlemlediği gibi:

> Tüm bu hareketin ayırt edicisi olarak ekonomik çıkarların etik çıkarlardan ayrılması dinsel geleneğe kesinlikle zıttı ve mücadele verilmeden gerçekleşmedi. Bizatihi Avrupa ticari ve mali sermayesinde bile, tefecilerin cemaate kabul edilmelerine ya da onlara mertebe tanınmasına karşı çıkılması sert tartışmalara neden oldu; ancak Utrecht Üniversitesi teoloji kadrosunun coşku ve yaratıcılık harikaları sergilediği kıran kırana bir broşür yayınlama savaşından sonradır ki Hollanda ve Batı Frizya Eyaletleri bankacılık sorunlarıyla Kilisenin hiçbir ilgisinin olmadığını ilan ederek yangına son verdiler. Fransız Kalvenist kiliselerinde, disiplinin gerilemesi bir kuşak önce feryatlara neden olmuştu. Amerika'da, hoşgörülü, bireyci ve yararcı tutumu nedeniyle en büyük temsilcisini Benjamin Franklin'in altın sağduyusunda bulacak olan Rhode Island ve Pennsylvania gibi yeni eyaletlerin yükselişi, dinsel özgürlük kadar ekonomik serbestliğe karşı da acımasız olan Massachusetts teokrasisinin gücünü kırmak üzereydi.[92]

Tawney'nin yorumları, Kilisenin hâkim bir toplumsal kurum olarak gösterdiği gerilemenin ne kadar geniş kapsamlı olduğunu ima etmesi bakımından özellikle değerlidir. Kilise, dönemin tüm yaşamını belirleyen merkez olarak uyguladığı saygın ve güçlü konumdan çıkıp, gitgide büyüyen laik devlet önündeki toplumsal güçsüzlüğü pahasına dinsel dokunulmazlığı için korunma elde eden bir kurum haline geldi. En sonunda, kendi amaçları bir zamanlar karşı çıktığı gitgide büyüyen kuvvetin amaçlarından giderek ayırt edilemez hale geldikçe, laik ticari güçle tartışma iradesini de yitirdi. Kalvenizmin kapitalist güç tarafından böyle yeniden oluşturulması tüm yönleriyle apaçıktır.

Kalvenizmin özgün yapısı ağırlıklı olarak otoriterdi ve Tawney'nin sözleriyle, "bireycilikten çok ortaklaşmacı diktatörlük tadıyordu."[93] Calvin'in görüşüne göre, asıl toplum birimi asla birey değil, katı disiplinle yönetilen kent ahalisiydi. Kilise Konseyi halkın ekonomik davranışlarını düzenleyebilmekle kalmıyordu; in-

san etkinliklerinin her yönünü –dinsel bağlılık, giyim-kuşam, içki, sanatsal ifade, çocuklara ad konulması, kadına uygun saç stili, aile sofrasının düzenlenişi ve tüm insan davranışları alanındaki büyük ya da küçük her öğeyi– denetliyordu. Sınıfsal eşitsizlik sabit ve kalıcı kabul ediliyordu, dinsel ya da laik otoriteye karşı çıkış açık ve kesin olarak yasaktı. Laik otorite Tanrı'nın vekilliğini yaptığı için, yetkili memurlara itaat dinsel bir ödevdi. Bu nedenle, sivil otoriteye direnen hiçbir özel birey asla mazur görülmüyordu. *Institute of Christian Religion*'dan alınmış şu kısa pasajlardan Kalvenist sistemin otokratik tadı bir dereceye kadar hissedilebilir:

> İsa'nın manevi krallığı ve sivil hükümet birbirinden apayrı şeylerdir. Bu nedenle, İsa'nın Krallığını bu dünyanın unsurlarına dâhil etmeye çalışmanın bir Yahudi abesliği olduğunu görerek, kutsal yazıların açıkça öğrettiği gibi elde ettiğimiz nimetlerin manevi olduğunu dikkate alıp, O'nun bize vaat ettiği ve sunduğu özgürlüğü doğru sınırlar içinde tutmayı unutmayalım. Çünkü sivil hizmetçilik manevi özgürlükle kusursuz biçimde uyumlu olmadıkça, havari … niçin … kölelerin durumlarından kaygı duymalarını yasaklar? (I Korintliler 7:21)
>
> Tanrı'ya karşı gelmedikçe yetkili memura karşı gelemeyiz. ... Aleni nitelikte herhangi bir şeye kalkışılmasını ben bu itaat çerçevesinde anlarım.
>
> Adaletsiz ve zorbalıkla hüküm sürenler, halkı işlediği günahlar nedeniyle cezalandırmak için O'nun tarafından getirilir. ... En kötü karaktere sahip, kesinlikle hiçbir saygıya değmeyen bir birey bile, kamu otoritesiyle donatılırsa, o şerefli ilahi gücü elde eder. ... Kamusal itaat söz konusu olduğu sürece, ona kralların en iyisine tanınan onur ve saygının aynısı tanınacaktır.[94]

Elbette bu pasajlar, 1525'te köylülerin serfliğin kaldırılması için dile getirdikleri taleplere yanıt verirken Luther'in kullanmış olduğu sözleri anımsatıyor:

> Bu, Hristiyan özgürlüğünün oldukça cismani olacağı anlamına gelir –İbrahim ve diğer atalar ile peygamberler de toprağa bağlı köleler değiller miydi? Aziz Pavlus'u ve onun zamanında hepsi de köle olan hizmetçiler hakkında öğrettiklerini okuyun. Bu neden-

> le, bu talep açıkça İncil'e karşı ve düpedüz soygundur, çünkü kendi bedenini böyle kendinin olarak düşünen her insan onu efendisinden çalmış olur. Çünkü bir serf gerçekten Hristiyan olabilir ve Hristiyan özgürlüğüne kavuşabilir; bu talep bütün insanları eşit yapmak ve manevi İsa'nın Krallığını imkânsız olan dışsal bir dünyevi krallığa dönüştürmek istiyor. Çünkü dünyevi bir krallık, bazılarının özgür ve bazılarının köle, bazılarının efendi ve diğerlerinin kul olduğu kişisel eşitsizlik olmadan var olamaz.[95]

Bu Protestan otokrasisinin ve sınıf ayrımcılığının özgül biçimi ne olursa olsun, ister Luther gibi tarımsal ataerkil yaşamı, ister Cenevre'deki gelişen bir ticari sınıfı temel alsın, uyguladığı hâkimiyetin tüm sabit, hiyerarşik yapısı kapitalist üretimin genişleyen güçlerine ve el koyanlardan oluşan o sınıfın çıkarlarına aykırıydı. Kapitalizm kendine ait bir eşitsiz ayrıcalık ve sınıfsal hâkimiyet sistemini pekâlâ teşvik edebilirdi, ama Tanrı'nın seçimiyle üstünlük elde eden bir avuç seçilmiş, dürüst zümrenin ekonomik ve siyasal güce temel oluşturmasını kesinlikle kabul edemezdi. Ne de Feodal yapının süregiden kalıntılarını devirmek ve aristokratik yasaların, kraliyet tekellerinin zincirlerinden kendini kurtarmak için gerekli oldukları zaman sivil muhalefeti ve devrimi reddederek kendini bağlayabilirdi. On altıncı yüzyılda İngiltere'de ve yine on sekizinci yüzyılda Fransa'da Ortaçağ kalıntısı iktidarların kapitalist girişime yönelik baskılarının kuvvet kullanılarak püskürtülmesi gerekliydi. Sınırlı bir kapitalist demokrasi yükselen orta sınıfın gereksinimlerine çok daha iyi uyuyordu.

Bu nedenle Protestanlık, genişleyen bir kapitalizmin etkisi altında önemli dönüşüme uğradı. Örneğin, Calvin'in sistemi sıkı sıkıya Tanrı'nın mutlak gücü ve insanın doğuştan günahkârlığı fikri üstüne kurulmuştu. İnsanlık tarihinde olan biten her şey egemen durumdaki Tanrı'nın iradesiyle oluyordu ve insan öyle yoldan çıkmıştı ki, Tanrı'nın merhametine ve Kutsal Kitap'ın hikmetine sığınmadıkça, kendi yozlaşmışlığı onu sonsuz acılara götürürdü. Hepimiz yozlaşmış durumdayız, ama Tanrı sual

olunmaz hikmetiyle seçtiklerine merhametini gösterir. Böylece bazılarının "sonsuz yaşamına, diğerlerinin ise sonsuz lanetine önceden hükmedilir" ve Tanrı'nın mağfireti bakımından insan tamamen güçsüzdür. Kalvenizmin özgün tutumu ve kapitalist ruha doğası gereği karşıtlığı işte böyledir. Ne var ki, yükselen kapitalist sınıflar güçsüz oluşlarından ya da ilahi güç karşısında teslim olma gerekliliğinden etkilenmediler, ama tam aksine bir değer anlayışıyla doğanın ve insanın etkin biçimde kullanılmasından ve çalışmaya, endüstriyel liyakate dayalı olarak belirli bir konuma ulaşılmasından etkilendiler. Kalvenist ahlakın aksine kapitalist ahlakta iyi işler mağfirete götüren *yoldu*. "Yazgı"nın, yükselen orta sınıfın kişisel ticari işlemlerinde yaşadığı temel güçsüzlüğün dindeki yansımasından öte bir şey olmadığı yolunda Engels'in belirttiği görüş bu bağlamda maddeci tarih anlayışının son derece basit bir uygulaması olarak görünüyor. Büyümekte olan orta sınıf, sonradan onu daha eksiksiz biçimde tanımlayacak olan yabancılaşma duygusuna henüz sahip değildi; ilk başlarda serpilip gelişmesine zemin oluşturan yaygın eylemcilik ve iyimserlik Calvin'in teolojisinin katılığına hiç de uyumlu değildi. H. Richard Niebuhr'un aşağıdaki kısa özeti çok isabetli görünüyor:

> Calvin'in, yazgı doktriniyle, "evrenin kuvvetlerinin seçilmişlerin yanında olduğu güvencesini" vererek, "Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl proletaryası için yaptığını on altıncı yüzyıl burjuvazisi için yaptığı" sözünde doğruluk payı vardır; ama bütün olarak bakıldığında, Calvin'in tamamen dinsel kaynaklardan türettiği bu unsurun burjuvazi zihninin doğal çıkarlarıyla uzlaşması zordu ve *tüccar sınıfının hâkim olduğu yerlerde bu unsur erkenden gölgede kaldı*.[96] (Vurgu eklenmiştir)

Paralel bir dönüşüm, Tanrıya adanmış "çileci" bir "ödev" olmaktan çıkıp mal, doyum ve güç sahibi olmaya yönelik hazcı bir uğraş haline gelen çalışma fikrinin kendisini de etkiledi. Sermaye biriktirmeye yönelik dinsel güdünün erken dönemdeki itici gücü bizatihi kapitalist sistemin gereksinimlerine büyük ölçüde uygundu ve bu koşullarda, yaşamın ekonomik ve dinsel yönleri

arasında zıtlıktan çok karşılıklı destek vardı. Ama zamanla, çeşitli baskılar altında, sermaye biriktirmeye yönelik ağırlıklı gereksinim, tüketimin artan önemi karşısında geriledi ve bu yeni durumda, Calvin'den çok daha inandırıcı olarak en sonunda Keynes ortaya çıkacaktı.

Kapitalizmin çileci bir temelden çok hazcı bir temel üstünde bu kritik yeniden inşası Adam Smith'in sisteminde ve sonraki tüm klasik iktisatçıların çalışmalarında zaten vardı. Bu vurgu değişikliğiyle Batılı insanın tüm yaşam biçimi öyle değişikliğe uğradı ki, yalnızca bir örnek verirsek, ilk başlarda dinsel amaçlarla Kilisenin hâkimiyeti altında bulunan okul, toplumun ticari ve endüstriyel unsurları için önem taşıyan, doğanın akılcı ve bilimsel kullanımıyla ilgili gereksinimleri gitgide daha çok yansıtır hale geldi. Kapitalizmin etkisi altında Protestanlığın bu dönüşümünü, uzun uzadıya alıntılanmasını bağışlatabilecek zekice bir özet içeren Niebuhr'ın şu pasajından daha iyi özetleyen başka bir ifade belki de yoktur:

> Jonathan Edwards ve kurduğu büyük Tanrı merkezli inanç sisteminden başlayıp Evanjelik canlanışın Arminiusçuluğundan, Channing ile Parker'ın Üniteryanizminden ve aşkıncı felsefenin insancılığından geçerek Yeni Düşünce ve Hristiyan Biliminin insan merkezli, bu dünyaya ait, herkesin kendi başının çaresine bakmasını öneren öğretisine uzanan tek bir gelişim çizgisi vardır. *Bu çeşitli hareketlerin hepsinde ortak olan damar dünyevi inancın değişen burjuva tavırlarına uyarlanmasıdır.* ... Burada kendi kendine yeterlilik akidesi, Püriten kahramanlığın temelini oluşturan o kısmet inancının tüm kalıntılarını dışlamıştır. Burada oturmuş bir ekonomik sınıfın rahat koşulları kötülük sorununu basitleştirerek ortadan kaldırmış ve Mutlak Hâkim'in yaşam ile ölüme, günah ile mağfirete ilişkin gizemli iradesinin, bir Baba-Ana Tanrı'nın müşfik cömertliğinin ve Tüm'ün muğlak iyiliğinin ikame edilmesini olanaklı kılmıştır. Burada benlik tasası en son derecesine kadar dünyevileştirilmiştir; hasta canların çatışmaları, yerini, hasta zihinlerin ve bedenlerin mücadelelerine bırakmıştır; Püriten kusursuzluk tutkusu, sağlık ve zihinsel huzur âlemini ve

> getirdiği rahatlıkları arama uğraşı olup çıkmıştır. Bu, ekonomik ve dinsel özgürlüklerini savunmak için krallarla ve papalarla mücadele eden orta sınıfın dini değil, çatışmaları sona ermiş ve güvenceli kazancın, sağlam toplumsal konumun sakin sularına kavuşmuş burjuvazinin dinidir.[97] (Vurgu eklenmiştir)

Öyleyse sonuç olarak, Protestanlık örneğinin, ekonomik kurumlar ile dinsel bilinç arasındaki ilişkiye dair genel Marksçı görüşe uygun olarak akılcı biçimde yorumlanabileceği görülüyor. Çünkü eğer ekonomik ya da dinsel etmenlerin özgün nedensel üstünlüğüne ilişkin Marx ile Weber arasındaki temel tartışmayı parantez içine alırsak, yine de kapitalizmin Protestanlığın niteliğinde yapmış göründüğü muazzam dönüşümle yüz yüze kalırız. Bu, Engels'in Bloch'a mektubunda ana hatlarını çizdiği ve ekonomik etmenlerin "nihai olarak" toplumsal dönüşümde önemli nedensel etkenler olduklarını savunan tutuma biraz inandırıcılık kazandırır. Elbette, Weber'in savı doğruysa, o zaman Marx esas olarak yanılmış demektir. Ama bu, belirleme girişiminde bulunmadığımız bir konudur ve bununla ilgili geniş bir külliyat zaten vardır.

Genel olarak din ve özel olarak Hristiyanlık ile ilgili temel Marksçı tezler şunlardır: Din yabancılaşmış insanın ifadesidir, bu yabancılaşmanın temel kaynağı insanın bağımlı olduğu sınıflara bölünmüş ekonomik sistemin insanlığa uyguladığı zorba denetimdir, dinsel kurumlar bu sömürücü hâkimiyetten kökenlenir, dolayısıyla da toplumsal denetim uygulayan sınıfın savunulmasına katılır ve özgül olarak, ilk başta Hristiyanlık, alışılmış tarihin kısıtlamalarını aşan selamet vaat ettiği malsız-mülksüz kitlelere hitap etmiştir. Bu önermelerin anlamlı savunusu sayılabilecek bir şeyler sunmak için hiç girişimde bulunulmamış; daha çok, savın nasıl inşa edilebileceğine ilişkin tavsiye verilmiştir.

Bu önermelerin bazılarını anlamlı bir toplumsal devrimden daha aşağı bir şeyle tam olarak sınayabilmek olası değildir –örneğin, dinin böyle bir ekonomik boyun eğdirmeye dayandığı iddiasını doğrulamak ya da yalanlamak için, Marx'ın tanımladığı biçimiyle ekonomik yabancılaşmanın gerçek anlamda komünist

bir toplum tarafından aşıldığı örnekler görmemiz gerekirdi. Ama Marksçı tutumun ciddi, anlamlı ve dikkatle düşünülmeye değer olduğu tezini savunmak için bazı kanıtlar gösterilmiştir. Bu, pek çok kişiye hoş gelmeyen bir görüştür, ama o gerçek karşısında hiç de daha az inandırıcı değildir.

Bu analizin, Ortaçağ Katolikliğine ya da Reformun bazı yönlerine uygulandığında bir anlam ifade etmekle birlikte, çağdaş olaylarca saf dışı bırakılmış olduğu da söylenemez. Örneğin, Hristiyan kiliselerinin 20. yüzyılda üstlendikleri tutucu ve genelde gerici rol, öncesinde meydana gelmiş şeyler kadar acı verici bir manzaradır. Avrupa faşizminin yükselişinde kiliselerinin payı ne kadar ağır bir dille kınansa azdır. Sendika yanlısı Stegerwald'ın yerine monarşist gerici Kaas ve Bruening'i geçirerek Katolik Merkez Partisi'ni yeniden şekillendiren; liberal Don Sturzo'nun yönettiği Katolik "Populari" partisini dağıtarak Mussolini'nin yolunu açan; Hitler'le anlaşma imzalayarak, Kiliseye özgürlük vaat edilmesi karşılığında Nazi rejimine ilk saygın tanımayı sağlayan; Mussolini'nin Etiyopya'daki ordularını ve İspanya'da Cumhuriyetçilerin yenilmesine yardımcı olan gönüllüleri kutsayan, başında Pacelli'nin (Papa XII. Pius'un) bulunduğu Katolik Kilisesi'ydi. "Hitler açıkça vermiş olduğu sözleri çiğneyerek Kilise işlerine karışmaya başlayıncaya kadar, neredeyse hiçbir Katolik ya da Protestan Hitler'e karşı bir duruş almadı."[98] Bu, Gordon Zahn'ın, Guenter Lewy'nin ve *The Deputy* (Vekil) adlı oyunun yazarı Hochhuth'un yapıtlarıyla desteklenebilecek bir iddiadır.

Nazi vahşetinin suç ortağı olarak Kilisenin rolüne karşı yakın zamanda dile getirilen eleştirilerin tek hayret verici yanı, bu eleştirmenlerden bazılarının bunu tam bir şok edasıyla ortaya sürmeleridir. Ama Kilise antisemitizmin yaratılmasında ve sürdürülmesinde yüzyıllarca güçlü bir rol oynamıştı. Yahudi sinagogunu "bizzat Tanrı'nın suçlandığı bir dinsizlik yuvası, bir divanelik yeri"[99] olarak adlandıran Aziz Ambrosius'tu ve dördüncü yüzyılda Yahudiler hakkında şunları yazan Aziz Gregorius'tu:

> Efendimizi katledenler, peygamberlerin katilleri, Tanrı'nın hasımları, Tanrı'dan nefret edenler, yasaları aşağılayan kişiler, merhamet muarızları, atalarının inancına düşman olanlar, deccal soyundan yılanların, iftiracıların, küfürbazların yandaşları, karanlık zihniyetli kişiler, Ferisî dölleri, şeytanlar, günahkârlar, hayırsız insanlar, ayyaşlar ve dürüstlük düşmanları topluluğu.[100]

Aziz Yuhanna Krisostomos (Altın Ağızlı) tarafından yazılan *Homily Against the Jews*'un (Yahudilere Karşı Vaaz) altıncısındaki şu pasaj da Nürnberg'de gündeme getirilmediği için daha az anlamlı değildir:

> Bu nedenle, bir Yahudi size ne zaman: Bize savaş açanlar insanlardı, bize karşı komplo kuranlar insanlardı, derse, ona şöyle söyleyin: Tanrı insanlara izin vermeseydi elbette onlar savaş açmazlardı.[101]

Konuyu kapatırken, şunu da belirtmek gerekir: Halkın dine bağımlılığı azalıyor olsun ya da olmasın, birtakım çok vahim kuşkular dinsel inancın temellerinin teolojik savunusunu etkilemiş görünüyor. Tanrı'nın varlığına ilişkin ortaya atılan geleneksel Katolik savlar aklı tatmin etmiyor ve Tillisch gibi teologların Protestan metafiziği, herhangi bir nihai akılcı kaygının girişimlerine yanıt vermeyen "kendisi oluş" gibi kavramlarla sonuçlanıyor. Çağımızı, kitlesel umarsızlık ve özlem duygusundan ve kurumsallaşmış dinin bu gereksinimi doyurmada yetersiz kalışından daha iyi tanımlayan bir şey yoktur. Batılı insanlar kitlesinin tattığı bir avuntu varsa aslında onu sağlayan şey herhangi bir Kilise değil, bolluktur. Ama bolluk da Marx'ın yabancılaşma analiziyle açığa çıkarmayı amaçladığı insan umarsızlığı koşullarından kökenlenir. İnsanın insan tarafından doğru şekilde insani olarak yeniden oluşturulması hâlâ insanlığın bitmemiş büyük görevi olarak orta yerde durmaktadır. Günümüzde çok sözü edilen "Tanrı'nın ölümü", insanın öteden beri güvenmekte olduğu desteklerin faydasız ve zararlı olduğunun yavaş yavaş farkına varmakta olduğunu ifade ediyor olabilir. Marx, Tanrı'nın ölümünün ve özerk insanın doğuşunun tek bir dönüşümün birbirine denk

gelen yönleri olduğu yolunda ortaya attığı ana tezinde pekâlâ haklı olabilir. Bu iddianın gücü çağımızın huzurunu gitgide kaçırıyor gibi görünüyor.

## NOTLAR

1 Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 43-44.

2 Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 90.

3 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto* (cep basım), çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2013.

4 Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* drl. T. B. Bottomore ve Maximilian Rubel (New York: McGraw-Hill Paperback, 1964) 78.

5 Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* drl. T. B. Bottomore ve Maximilian Rubel (New York: McGraw-Hill Paperback, 1964) 75.

6 Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 397.

7 John Herman Randall, Quoted İn *The Career of Philosophy,* Cilt II (Columbia: University Press, 1965) 363.

8 Sidney Hook, alıntılandığı yer *From Hegel to Marx* (Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1962) 86.

9 Sidney Hook, alıntılandığı yer *From Hegel to Marx* (Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1962) 87.

10 Albert Schweitzer, alıntılandığı yer *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan Paperbacks, 1962)154.

11 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) XXXIX.

12 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 29-31.

13 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 13.

14 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York; Harper Torchbooks, 1957)13.

15 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957)13.

16 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 14.

17 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) XXXVI.

[18] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 26.

[19] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 73.

[20] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 73.

[21] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 202.

[22] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 197.

[23] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957) 231.

[24] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 244-245.

[25] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 41-42.

[26] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 147-148.

[27] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 254.

[28] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 254-256.

[29] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 254.

[30] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 230.

[31] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 105.

[32] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 109.

[3] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 149.

[34] *The Dialectics ofNature* (New World Paperback) 291-292.

[35] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 316-317.

[36] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 334-336.

[37] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 35.

[38] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 83-84

[39] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 145.

[40] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 145.

[41] Karl Marx, *Capital* (New York: The Modern Library) 15.

[42] Karl Marx, *Capital* (New York; The Modern Library) 291 not.

[43] Karl Marx, *Capital* (New York; The Modern Library) 98.

[44] Karl Marx, *Capital* (New York: The Modern Library) 99.

[45] Frederich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Moskova: Foreign Languages Publishing House) 247.

[46] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955)99.

[47] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 101.

[48] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955)264-265.

[49] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 103.

[50] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 264.

[51] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 111 [Vurgu eklenmiştir].

[52] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 105.

[53] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 105.

[54] Karl Marx ve Frederich Engels, alıntılayan Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) Alıntılayan Engels, s. 107.

[55] Karl Marx ve Frederich Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955) 265.

[56] Paul Baran, alıntılandığı yer *The Political Economy of Growth* (Prometheus Books. 1960) 49.

[57] Karl Marx, *Capital* (New York: The Modem Library) 792.

[58] Karl Marx, *Capital* (New York: The Modern Library) 303 not.

[59] Karl Mars, *Capital* (New York: The Modem Library) 824.

[60] Karl Marx, *Capital* (New York: The Modern Library) 291 not.

[61] KarlMarx, *Capital* (*New* York: The Modern Library) 701-710.

[62] Paul Baran, *The Political Economy of Growth* Alıntılayan Bober (Prometheus Books, 1960) 156.

[63] Matta 3-2,4:17,10:7, 10:23; Markus 9:1,13:30-33.

[64] Albert Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1926) 239-240.

[65] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (New York: Harper Torchbooks, 1964) 104-105.

[66] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 39-40.

[67] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (Ne w York: Harper Torchbooks, 1960) 39.

[68] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 46-47.

[69] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching ofthe Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960)49.

[70] Matta, 10:16-18, ayrıca 5:25, 12: 15-16, 6:20.

[71] Karl Marx ve Frederich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959) 108-109.

[72] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (New York: Harper Torchbooks, 1964) 161-162.

[73] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Chrisiian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 57-58

[74] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 173.

[75] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 56.

[76] Markus 3:29, 6:11, 9:43-8; Matta 3:12, 5:22, 5:29, 6:14-15, 6:18, 23:33, 24:51, 25:46; Luka 12:8,12:30-31,13:12; ve Yuhanna 3:5, 3:18,14:6.

[77] G. G. Coulton, *Five Centuries of Religion,* Cilt I. (Cambridge: University Press, 1923) 27.

[78] Alıntılayan Walter Kaufman, *The Faith of a Heretic* (New York: Anchor Books, 1963) 246.

[79] Alıntılayan Walter Kaufman, *The Faith of a Heretic* (New York: Anchor Books, 1963) 246.

[80] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 303.

[81] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Chrisüan Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 134.

[82] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960)135.

[83] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960)136.

[84] Ernst Troeltsch. *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 132-133.

[85] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960)74-75.

[86] Abbe Bareille, *Jean Chrysostom* Cilt VII (Paris: 1869) 599-603.

[87] Rosa Luxemburg, *Socialism and the Churches* (Seylan: a Young Socialist Publication, Kasım, 1964)13.

[88] J. W. Thompson, alıntılandığı yer *An Economic and Social History of the Middle Ages* (New York: The Century Company, 1928) 652.

[89] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960)295-296.

[90] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) 648.

[91] John Winthrop, *The History of New England from 1630 to 1649,* drl. James Savage (Boston: 1853) 313-317.

[92] R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Penguin Books, Inc., 1947) 198.

[93] R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Penguin Books, Inc., 1947) 100.

[94] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion,* çeviren John Ailen (Philadelphia, 7. Amerika Basımı, Bölüm 20, Kısım 1) 23, 25.

[95] Ernst Troeltsch, alıntılandığı yer *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960) not 282, 871.

[96] Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Meridian Books. 1962) 84.

[97] Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Meridian Books. 1962) 104-105.

[98] Seçki ve Giriş yazısı Walter Kaufman, *Religion from Tolstoy to Camus* (New York: Harper Torchbooks, 1964) 27.

[99] Seçki ve Giriş yazısı Walter Kaufman, *Religion from Tolstoy to Camus* (New York: Harper Torchbooks, l964) Malcolm Hay, Avrupa ve Yahudiler'in I. Bölümü, 350,

[100] Seçki ve Giriş yazısı Walter Kaufman, *Religion from Tolstoy to Camus* (New York: Harper Torchbooks, 1964) Malcolm Hay, Avrupa ve Yahudiler'in I. Bölümü, 351.

[101] Seçki ve Giriş yazısı Walter Kufman, *Religion from Tolstoy to Camus* (New York: Harper Torchbooks, 1964) Malcolm Hay, Avrupa ve Yahudiler'in I. Bölümü, 354.

# Toplumsal Gerçeklik ve Bilinç

Toplumsal soruşturmanın benzersizliği, fizik kuramının kendisi bir fizik olgusu olmadığı halde, toplumsal kuramlaştırmanın bizatihi toplumsal bir olgu olması gerçeğinde yatar. Soruşturmacı, toplumsal gerçekliğin şu ya da bu yönü üstünde düşünen toplumsal bir varlıktır. Soruşturan özne cins olarak soruşturma nesnesiyle özdeş olduğu için, toplumsal kuramlaştırma girişimi kendini kaynak gösterir. Toplumsal soruşturmacı, soruşturma nesnesinde kendi doğasını keşfeder; kendisi üstünde düşünerek nesnesinin doğasını keşfeder.

İnsanlar, kendilerine yöneltilen herhangi bir açık soruşturmanın öncesinde toplumsal ve bilinçlidirler. Dünya hakkında ve toplumsal varlıklar olarak kendileri hakkında toplumsal kurumların cisimleştirdiği sıradan pratik anlayış düzeyinde görüş sahibidirler. İnsanlar, insanlığa ulaşmalarını sağlayan sürecin parçası olarak kendilerini insan diye tanımlarlar. İnsanlar insan olmanın ne olduğuna ilişkin bir görüş –zamana ve uzaya, tarihe ve topluma, erkekler ile kadınların, üst ile astın, emek ile dinlencenin, bilimin, sanatın, dinin, verili gerçeklik ile ulaşılamamış idealin ayrımlarına ve bağlantılarına ilişkin bir görüş– kazanmadan insan olamazlar. Bu farkındalık düzeyini apaçık özbilinçli toplumsal "kuramlaştırma" veya toplumsal "soruşturma" düzeyinden ayırmak için buna toplumsal "bilinç" diyeceğiz.

Toplumsal soruşturma toplumsal bilinçten doğar ve onunla yoğrulmuştur, ama sırası gelince o da toplumsal bilince nüfuz

eder ve dönüşmesine yardımcı olur. Soruşturmacı soruşturma nesnesi olan insanlarla bu koşulu paylaşır. Bu gerçeğin ikili bir önemi vardır. Bir yandan, soruşturma nesnesi –toplumsal bilince sahip insanlar– apaçık soruşturmanın mahiyeti ve önemi konusunda görüş sahibidirler, onu muğlak ve tehdit edici saymak için olsa bile. Soruşturma nesnesi yapıldıklarının farkına vardıkları zaman, soruşturmayı, soruşturmacıyla ilişkilerini, yaşamlarının anlamlılığı açısından soruşturmanın anlamını yorumlarlar. Dünyaya ilişkin gelişen bir farkındalık yoluyla amaçları bilerek gerçekleştirme kaygısı taşıyan insanlar, kendileri hakkındaki yeni bilgilerden etkinliklerini dönüştürmek için yararlanacaklardır. Onları oldukları gibi kavramaya çalışan soruşturmadan, mevcut hallerini değişime uğratmak için yararlanacaklardır. Bilgi ne denli anlamlıysa, etkinlik dönüşümü de o denli belirleyici önemdedir. Marx'ın kuramı işçi sınıfını dönüştürdü, kapitalist hâkimiyetin perspektifini de dönüştürdü. Bir soruşturmanın (başkasınca ya da kendimizce yürütülen) nesnesi olduğumuzun farkına vardığımız zaman, yansıtma öncesindeki dünyamızın dışına atılırız, bilişsel masumiyetimiz elimizden gider ve davetsiz gelen düşünüme yönelik bir tutum benimsemeye zorlanırız. Toplumsal soruşturma bizi dönüştürür ve eğer kendisi üstünde düşünüyorsa soruşturmacıyı da dönüştürür. Toplumsal soruşturma, insan olan soruşturma nesnesi tarafından yorumlanabilir ve kendisi de bir başkasının bilinç nesnesi yapılabilir. Soruşturmacı, soruşturmasının nesnesini rahatsız eder ve diğerinin yanıt veren bakışının farkına vararak kendi bilinç alanının değişim geçirmesine yol açar. *Toplumsal düşünce toplumsal ger*çekliği dönüştürür.

Öte yandan, soruşturmacı toplumsal bir dünyada oluşur. Varlığı ve bilinci somut olarak tarihinin belli bir anında belirli bir toplumsal alan aracılığıyla belirlenir. Soruşturmacı ne denli yansıtıcı ve gelişkin hale gelirse gelsin, bu gerçek yadsınamaz. Soruşturma, tarihsel-toplumsal insanların bir etkinliğidir ve bu gerçekle bağlantısını asla yitirmez. Her zaman belirli bir perspektif çerçevesinde yürütülür, belirli bilişsel amaçlar için özgül kav-

ramlardan ve ölçütlerden yararlanır. Soruşturma gerçeği ortaya çıkarmaya uğraşır, ama arayışın nesnesi ve anlamı toplumsal yaşam kanalıyla yönlendirilir. Soruşturma az ya da çok geçerli veya anlamlı olabilir, ama asla az ya da çok nötr olamaz. Farklı kültürler ve çağlar dünyanın ayrı yönlerini keşfetmeyi seçerler. Weber, ilgilendiği nesne ne olursa olsun tüm soruşturmanın ortak bir yöntem üstünde kurulduğunu iddia ediyordu. Ama Weber'in kendisi soruşturma nesnesinin belirlenmesi, soruşturmanın kuramsal yapısı ve soruşturma yöntem arasındaki sürekliliği gözden kaçırıyordu. Tümüyle nötr bir metodoloji yoktur. Weber'in metodolojik düşünceleri başkalarınca reddedilmiştir. O, başkalarının düşüncelerini yanlış, kendininkileri doğru saymış olabilir, ama bu kabul onun toplumsal soruşturmanın değerden arınmış olması gerektiği yolundaki kendi kendisiyle çelişkili iddiasına ters düşerdi. Onun kendi toplumsal metodolojisi Alman ulusal kapitalizminin gitgide daha çok körelen kültüründe Protestan insanın yabancılaşmasıyla öz olarak ilişkiliydi. *Toplumsal ger*çekli*k toplumsal düşünceyi oluşturur ve* dönüştürür.

Toplumsal soruşturma bilinçli insanların doğasını kavramayı amaçlar. Doğa âlemi kendine bir anlam ifade etmez, ama insan âlemi kendi özkavrayışına sahiptir. Kılgı yoluyla şekillendirilir, yeri gelince o da kılgıyı şekillendirir. Ama soruşturmacı, önündeki dünyaya nüfuz etme girişiminde bulunduğu somut kılgıyla da uğraşır. Onun kılgısı, belirli bir toplumsal âlemde oluşmuş somut kuramsal praksistir. Soruşturmanın öznesi ile nesnesi arasında, en büyük kültürel farklılık noktasında saptanması en kolay olan diyalektik bir gerilim vardır. Soruşturan özne, soruşturmasının nesnesi olan toplumsal olarak kurulmuş bilince nüfuz etme uğraşı verir. Ama soruşturmanın kavramsal yapısı, nesnenin dünyasından değil, öznenin dünyasından türer. Hiçbir duygudaşlık, sezgi ya da *verstehen* kendisini doğurmuş olan kültürü ardında bırakamaz:

> Birileri akıl yürütürken veya bir sav ortaya atarken 2 x 2 = 4 önermesini veya Pisagor teoremini kullandığı zaman ya da birileri *he-*

> *pimizce kabul edilmiş düşünüş tarzlarına uygun akıl yürütmeyle* mantıksal bir dizi işlem gerçekleştirdiği zaman, bunun ne anlama geldiği konusunda kesinlikle açık bir anlayışa sahibizdir … bir kişi *deneyimlerinin kazandırdığı yorumlama alışkanlığıyla*[1] durumun gerçeklerini temel alarak uygun araçlar seçip belirli ereklere ulaşmaya çalıştığı zaman onun ne yaptığını da anlarız. (Vurgu eklenmiştir)

Ötekinin dünyasını kendi dünyamızın yaşanmışlığıyla öğreniriz. Ötekini kendi suretimizde yaratırız. Bu kısmen doğrudur.

Ötekinin kendimizde bir dönüşümü zorladığı da doğrudur. Bizatihi kavramsal imgelemimiz kullanıldıkça etkilenir. Yeni bir projede çalışacak biçimde uyarlanması gereken bir alet gibidir. Kendi niyetimizle işe koyuluruz, ama malzemenin çetin ceviz olduğunu öğreniriz. Nesneyi kendi perspektifimize göre tanımladığımız doğrudur, ama perspektifimizin dünyayı bir lokmada yutamayacağını süreç içinde öğreniriz. Nesnenin de hakları vardır; öteki insan –soruşturmamızın nesnesi– hâlihazırda kendini tanımlamıştır. Kendi dünyasını kendi kullanımı ve gereksinimi için inceden inceye işlemiştir. O dünya bize inatla direnir ve dayatmamıza boyun eğmeyecektir. Bu ötekini uyumlulaştırmamız ve kendine ait bir şeyleri tanımamız gerekir. Öteki bizi kendi suretinde yaratır.

Fiziksel âlemde kuram ile gerçek arasında hiçbir özsel ilişki yoktur. Fiziksel dünyaya ilişkin kuramları geliştirenler fiziksel gerçekler değil, insanlardır. Toplumsal düzende kuram ve gerçek, olabilecek en yakın diyalektik ilişki içinde bulunur. Gerçekler çok büyük ölçüde onlar hakkındaki kuramsal inançlarca oluşturulur. İnsanların toplumsal dünyayı bilmeye çabalarken yaptıkları zihinsel soyutlamalar o dünyanın eylemlerinin birer bileşeni olup çıkar. Bırakın yapsınlar (*laissez faire*) kuramı on sekizinci yüzyıl Avrupa'sının geçirdiği ekonomik dönüşümden doğdu ve sırası gelince, o dönüşümün ilerletilmesinde etken oldu ve seyrini biçimlendirdi. Adam Smith'in öğretisi, erken dönem kapitalizmin çürüyen merkantilizm karşısında kazandığı başarı ortamında

oluşturuldu. Sahip olduğu zihinsel kudret sayesinde, içinde doğmuş olduğu hareketi güçlendirdi, Pitt'in İrlanda'ya yönelik politikasını ve Peel'in mısır yasalarına karşı tepkisini etkiledi. Bu gerçekler, sonraki kuramın içinde doğduğu tarihsel dünyaya katkıda bulundu.

Toplumsal âlemde kılgı karşısında kurama verilmesi gereken göreceli ağırlık nedir? Kılgıyı bilinçle (daha önce tanımlandığı üzere) karşılaştırıyor olsaydık, bu soru hiçbir anlam taşımazdı; çünkü insan varoluşunun bu iki biçimi birbirinden ayrı kavranamaz. İkisini kıyaslamak için bilinci kılgıdan tecrit ettiğimiz zaman, bir insan girişimi olarak kılgı ortadan kalkar. Ama kuramsal soruşturmadan ve bu apaçık farkındalık düzeyi ile kılgının anlamlı bir çabada nedensel olarak kıyaslanmasından bilinci ayırırız. Smith'in kuramı yine burada örnek oluşturabilir.

Smith, ortalama tüccarların ve imalatçıların farkındalığıyla yakından ilgili olmakla birlikte onların bilincinin düpedüz kopyası sayılamayacak, anlaşılır, tutarlı ve derin bir öğreti geliştirdi. Kılgının toplumsal bilinci kapsadığı doğrudur. Ama kılgı, etkenler arasındaki nesnel ilişkileri, onların gerçekliğe ve kendi etkinliklerine ilişkin bilincini ve bizatihi bu ilişkiler arasında oluşan karmaşık yapıyı da kapsayan toplumsal gerçekliği tümüyle içermez. Yürüttükleri etkinlikle zamanın ekonomik düzenini oluşturan sıradan kapitalistlerin bu yapıyı kavradıklarına inanmak için hiçbir neden yoktur.

Smith'in çağdaşlarından birçoğu hiç kuşkusuz ki bilinçli olarak özel kazanç uğruna hareket ediyordu ve hatta çevrelerinde meydana gelen toplumsal değişimler karmaşasının kendi etkinlikleriyle olan ilişkisi konusunda yeni filizlenen bir görüşe de sahipti. Ama onlardan herhangi birinin, "kâr" kavramını, Smith'in kuramının yapısı içinde o kavramın ifade ettiği şekilde anlamış olduğu düşünülemez. "Kâr"ı kazançtan ayrı bir şey olarak anlamak Smith'in zamanında oldukça büyük bir başarıydı. Smith'in kuramının çağdaşlarının ekonomik etkinliklerindeki gerçek değişiklikleri yansıttığı doğru olmakla birlikte, o değişikliklere iliş-

kin farkındalığı söz konusu faillerin bilincinde var olduğu şekliyle yansıtmıyordu.

Kapitalist kılgının ve Adam Smith'in kuramının birbirlerine oranla yarattıkları göreceli etkiyi nasıl tartacağız? Ağırlıklı olan kılgıydı. Yeni ekonomik düzenin gelişimi –feodal ilişkilerin yıkılması, statünün yerini sözleşmenin alması, işçilerin üretim araçlarından ayrılması ve toplumsal yaşamda mübadele ilişkilerinin yaygınlaşması– Smith'in inşa ettiği kuramsal yapıya bağımlı değildi. Smith bu düzenin mahiyetini dile getirdi, hatta gelişiminin biçimlenmesine katkıda bulundu, ama o düzeni Smith'in var etmiş olduğu söylenemez.

Yine de bu bile tüm hakikati yansıtmaz. Çünkü birincisi, Ortaçağ dünyasının yıkılması, dine, hukuka ve insanın durumuna ilişkin görüşleriyle tarihsel dönüşümde payı olan feodal toplumun belirli güçlü katmanları arasında kuramsal bilincin geçirdiği değişikliklerden ayrılamaz. İkincisi, bilinç ile kuram arasındaki ayrım, bazen kesinlikle apaçık olmasına karşın, sıklıkla bulanıktır. Sonuç olarak, kılgıyı, bilinci ve açık soruşturmayı birbirinden ayırarak karşılıklı belirlenimlerini düşünmek son derece güçleşmektedir.

Kuramın, bilincin ve kılgının göreli nedensel etkisi tarihsel olarak değişkendir. Bilinç, odak noktasını oluşturan doğayı özümseme ve temel biyolojik ihtiyaçları doyurma gereksinimi ile bizatihi yaşamın özümsenmesine nihai anlamını kazandıran ahlaki, estetik ve manevi değerlere olan bağlılığı arasında sürekli olarak gerilir. Bu etmenler birbirinin içine geçer:

1. Sadece yaşamı devam ettirmek ve yeniden üretmek için gerekli olan asgari üretkenlik sınırının ötesinde, biyolojik gereksinimin evrilen yapısını belirlemek ve o gereksinimin tanımlanması ve insani sayılan düzeyde doyurulması için kullanılacak ölçütleri belirlemek insanın gücü dâhilindedir.
2. Yaşamı tanımlayan ve olumlayan ideal erekler doğanın üretken şekilde özümsenmesinden koparılamaz, çünkü bunlar, emekleri

her toplumun mutlak önkoşulu olan ve bizatihi insan doğasının oluşturulduğu ve kesin şeklinin verildiği özgül ortamı sağlayan somut insanların etkinliğiyle oluşturulur. Fiziki ve toplumsal üretim teknolojisi arasındaki ilişkilerde oluşan değişiklikler, meşru hâkimiyet yapısı, toplumun üstün ve tabi sınıflara bölünmesi yaşam amaçlarını tanımlayan ideallerde değişikliğe yol açar. Bu doğrudur, çünkü:

a) İnsan doğası durağan değildir, sürekli olarak gerçekleştirilen doyumlar temelinde yeni gereksinimler ortaya çıkarır,
b) Kendilerinin değişen hâkimiyet gereksinimlerine uygun olarak ideal erekler tanımlama gücüne sahip değişen sınıflar tarafından kullanıldıkça,
c) Evrilen tekniklerin üretilmesi ve özümsenmesi yoluyla bu gereksinimler gelişir.

Çağdaş kuramsal farkındalığımız iki çelişen eğilim nedeniyle gelişmiştir: (1) Üretim biçimindeki değişiklikler doğayı denetim altına almak, insanlara hâkim olmak ve bizatihi üretim biçimini onaylamak amacıyla simgesel sistemleri özümseyecek gelişkin yeteneklere sahip yeni bir iş gücünü gerekli kılmıştır; (2) toplumun üretim kapasitesindeki sürekli genişleme önceleri ütopya olan ahlaki doyumların yerine getirilmesini gerçekten olanaklı kılmıştır. Ama bu genişlemiş üretkenliğin gelişmesine aracılık eden toplumsal sistem –şirket kapitalizmi– yapısı nedeniyle, insan emeğinin insanların evrilen ahlaki ve yaratıcı gereksinimlerini karşılama gücünden bu sistemin yararlanmasına engel olur. Artan insan olanakları ile fiilen engelleyici ve çarpıtıcı toplumsal yapılar arasında derin bir çelişki gelişir. Gereksinimler budanır ve yozlaştırılır, hakiki yararlar adaletli dağıtılmaz, şirket sisteminin acımasız genişlemesini sürdürebilmesi için diğer ülkelerin sundukları olanaklardan yararlanmak üzere onlara karşı ekonomik veya askerî güç kullanılır.

Bu sapıklığın yüzeyinin altında yeni bir insanlık içten içe yanar, onu tutsak eden sınırlara karşı çabasını zorlar. Bu yeni filiz-

lenen ama sindirilemez hareketi kuşatmak için, kapitalist sistem kitle bilincini yönlendirmede tüm gücünü daha bir inceltmeli ve genişletmelidir. Açıklama, haklı çıkarma ve gerekçe gösterme hilesine sarılmak zorunda kalır. Kendisi hakkında, eleştirileri etkisiz kılacak ve bilinci kapitalist gerekliliklerin kısıtlamalarına daha uygun şekilde yoğuracak bir kuram üretmelidir. Ama Amerikan yaşamının gerçekleri meşruiyet yanılsamasının karşısına dikilir ve mücadeleyi şiddetlendirir.

Kuramsal yetkinleşmenin artırılmasını gerektiren bu iki durum –üretici emeğin mahiyetinde oluşan niteliksel değişiklikler ve tam da bu genişleyen üretkenliğin insanlık dışılığı nedeniyle artan ideolojik hegemonya gereksinimleri– potansiyel olarak keskin çelişki içindedir. İnsanın ereğine ulaşması olanağını ve bu olanağın gizemlileştirilmesi gereğini üreten sistem gizemlilik örtüsünü yırtma gereğini ve tekniğini de üretir. Bu devrimci açığa çıkarma ve yeniden inşa çabası Marksist soruşturmanın birincil sorumluluğudur, sosyalist devrime yönelik kapsamlı bir harekete katılması gerekmekle birlikte mutlak derecede vazgeçilmez bir çabadır.

Hâkimiyetin ağırlıklı olarak ideolojik hegemonya aracılığıyla uygulandığı bir toplumsal sistemde, bilinci kuşatan sis perdesini dağıtmak devrimci bir süreçtir. Ama bilinci kuşatan sis perdesi yalnızca kuramsal düşünümle dağıtılamaz, çünkü yürürlükteki ideoloji toplumun kurumlarında cisimleşmiştir. Dünyada kendimizi yabancılaştırırız ve şimdi var olduğu haliyle dünyayı cisminden kurtararak yabancılaşmamızı aşmamız gerekir. Dünyamızı kesintisiz bir süreçte yıkıp yeniden kurmamız gerekir. Kuramsal anlayış bilinci değiştirebilir ve toplumsal dokuyu açığa çıkarabilir. Ama o bilincin bir bileşeni haline gelmelidir –somut bir praksis olarak– iktidara ve kendi hegemonyasına yönelik bir hareket olarak.

Toplumsal soruşturmanın konusu –nesnesi– kullanılan yöntemle özsel olarak ilgilidir. Aynı ilişki doğa biliminde de geçerlidir. Ama bu iki disiplin birbirinden tümüyle ayrıdır, çünkü tümüyle farklı nesneleri konu edinir.

Fiziksel bilimler ahlakla ilgisi bulunmayan nötr bir âlemi – kendine özgü bir değere sahip olmayan maddi bir yapıyı– konu edinir. Bu maddi âlem bizim için önemlidir, ama bizden bağımsız olarak önem taşımaz, kendisi için de hiçbir öneme sahip değildir. Dışsal bir şekilde araçsaldır.

Bu görüş modern bir gelişmedir, çünkü eski Yunan bilimi doğayı özü gereği estetik sayarken, Ortaçağ dünyası Tanrı'yla ilgili doğal düzen ilkesini arıyordu.

Modern dünya görüşü Avrupa'nın ekonomik dönüşüm sürecinde yoğrulup biçimlenmiştir. Bilim, teknolojinin karakteriyle bağdaşıktır. Bu girişimin amacı dünyanın güzelliği ya da kutsallığı üstünde kafa yormak değil, gelecek olaylara ilişkin başarılı öngörülerin çıkarılabileceği düzenlilikler keşfetmektir. Bir sonucun nedeni, ondan önce aynı şekilde meydana gelen ve denetim altına alındığında, bizim ilgilendiğimiz sonraki neticelerin düzenlenmesine olanak verecek bir olaydır.

Toplumsal soruşturmanın konusu, somut toplumsal varoluşuyla insandır –tarihsel bir faildir, evrilen yeteneklerin üssüdür; içinde bulunduğu belirli sınıfsal konum bu olanakların kapsamını belirledikçe kendiliğinden harekete geçen bir toplumsal gelişim ve çöküş merkezidir. İnsanlık tarihi boyunca insanın üretici güçlerinin ve toplumsal örgütlenmesinin kısıtlanmış düzeyi insan ergisi olanağını ciddi derecede engellemiştir. Tarih, Marx'ın belirttiği gibi, tarih öncesinden ibaret kalmıştır. Ama insanlar benzersiz bir anlamlılığa sahiptirler, çünkü insanların sınırlılıkları bile bir ahlaki tasa konusudur ve çünkü insanlar kendi öz belirlenimlerine ya da yabancılaşmalarına katılmak için asgari düzeyde bir gücü her zaman korurlar. Daha önce belirttiğimiz gibi, toplumsal soruşturma hem soruşturan öznenin hem de soruşturduğu nesnenin mahiyetini etkileme gücüne sahiptir. Özü gereği toplumsal soruşturma normatif, yani düzgüseldir, çünkü normatif insanların yapılandırılmış mahiyetine nüfuz etme girişiminde bulunan normatif insanların kuramsal çabasıdır. Soruşturmanın hem öznesi hem de nesnesi insandır ve soruşturma süreci, bu

boyuttan kaçınmak şöyle dursun, bizatihi ahlaki girişimin başta gelen aracısıdır.

Çağdaş akademik toplumsal soruşturmayı büyük ölçüde yabancılaşmanın salt bir yansıması haline getirmekle kalmayıp, bunun devam etmesine ek katkıda bulunur hale de getiren şey işte bu temel noktanın gizemlileştirilmesidir. İnsan soruşturmasına ilişkin pozitivist kuram, doğa biliminin yanlış anlaşılan önemini körü körüne esas alarak, insanlık konusunda, yalnızca dar şekilde anlaşılan doğal âleme uygun bir tutum benimser. "Kuruluş" bildirgesinde, insanlığın nötr olarak ele alınması gerektiği yazılıdır. Gerçek şudur ki, insanları nötr olarak ele almak onları ahlak dışı bir şekilde ele almakla aynıdır. Çünkü insanların en temel boyutunu, onları ahlaki etkenler ve ilgilendiğimiz nesneler haline getiren durumun kendisini inkâr etmekle aynıdır. İnsanlar, herhangi bir doğal nesnenin değerli olduğunun söylenebileceği anlamdan temel olarak bir farklı anlamda değerlidirler. İnsanlık, değerin doğduğu nihai ontolojik sınır olarak –tüm kıymet mülahazalarının hem kaynağı, hem üreticisi hem de ölçütü olması nedeniyle başka "şey"lerin değerli olmalarını sağlayan aracı olarak– değerlidir. İşte bu anlamda insanlar önem, hem de eşit önem taşırlar, çünkü tüm insanlar eşit gelişmiş olmamakla birlikte, gerçekleşmenin ya da sınırlanmanın ağırlığını taşımada –özgül tarihsel bağlamları içinde– eşit yeteneğe sahiptirler.

Öyleyse soruşturmanın insan nesnesi, fiziki soruşturma nesnelerinin gerçekler olması anlamında, asla bir nesne değildir. Toplumsal soruşturma nesnesi aynı anda da kendi kendini oluşturan bir öznedir. Fiziki bilimlerde, soruşturma nesnesinin iki açıdan birisine göre az ya da çok önemli olduğu söylenebilir: (1) Soruşturmacının ilgisini az ya da çok çeker; (2) soruşturmacının ilgilendiği başka soruşturma alanlarıyla ilintisi az ya da çok önemlidir.

Ama fiziki soruşturma nesnesi, soruşturmacının ilgisini derecelendirmeye yarayacak hiçbir fıtrî ölçüt içermez. Manyetizmaya duyulan ilgi ısıya duyulan ilgiye göre fıtrî olarak pek de üstün ya

da aşağı değildir; belli bir sorgulama alanı bir diğeri kadar önemli ya da önemsizdir.

Toplumsal soruşturmada, soruşturmacı kendi peşinden gider. Soruşturmayı yürüten özne ontolojik ve ahlaki olarak soruşturmanın insan nesnesiyle süreklilik gösterir. Toplumsal soruşturma, başka insanların amaçlı öz inşasını kavramak için insanların yaptıkları amaçlı girişimdir. Fakat amacımız ancak onları yönlendiren ve tanımlayan ölçütler aracılığıyla anlaşılabilir. Ancak zekâ dışavurumlarını derecelendiren ve böylelikle onun mahiyetini oluşturan ölçütler uyguladığımız içindir ki insan çabasını akılcı ya da akıldışı olarak nitelendirebiliriz. Bu nedenle, toplumsal soruşturmanın nesnesi doğası gereği normatiftir ve toplumsal soruşturmanın amacı bu gerçekle bağlıdır.

Toplumsal soruşturmanın amacı toplumsal yaşamın yapısını kavramaktır. Ama o yaşam, tarihsel olarak evrilen ideallerin ışığı altında yeteneklerini gerçekleştirmek için tarihsel durumlarının sınırları içinde çabalayan insanların ifadesidir. Öyleyse, uygun toplumsal soruşturmayı düzenleyen ilinti ölçütleri nihai olarak soruşturma nesnesinin normatif yapısından türetilir. Soruşturma, soruşturduğu şeyin az ya da çok değer taşımasından dolayı az ya da çok önemlidir. En anlamlı soruşturma, soruşturma nesnesinin yaşamında en önemli olan şeyi –insan varoluşunun en yüksek durumunu– araştırır. Ama o durum henüz var olmadığı ve ortak çabamızla yaratılması gerektiği için, toplumsal soruşturma ancak toplumsal dünyayı dönüştüren praksisin bir bileşeni haline geldikçe öz amacına erebilir. Edinilmeye en çok değen bilgi, varlığımıza en çok yaraşan insani toplumsal varoluş durumuna ilişkin bilgidir. Bu en yüksek hakikatin bilinçte inceden inceye düşünülebilmesi için ilk önce devrimci pratikte gerçek kılınması gerekir. Ama devrimci pratik, ilk önce ideal ereğiyle kuramda anıştırılmadıkça gerçekleştirilemez. Marksist soruşturma, bizatihi bilincin kusursuzlaşmasına aracılık eden gerçekliğin devrimci dönüşümünü olanaklı kılar. Kusursuzlaştırılan soruşturma sosyalist praksisin hem nedeni hem de sonucudur.

Toplumsal soruşturmanın amacı, kendi kendinin efendisi özneler olarak toplumsal yaşamımızın hareketine katılabilmemiz için o yaşamın yapısını kavramaktır.

Fiziki dünyadaki herhangi bir şey bizi hoşnut eden herhangi bir şekilde kullanılabilir. İnsani alanda, bilgi gereklilikleri ve ölçütleri soruşturduğumuz öznenin haklarından ayrı tutulamaz. İnsanları bilmek onları toplumsal, geçişli ve özyönelimli varlıklar olarak kavramaktır. Ama bu konuları nasıl kavradığımız, kendi bağlamımızda onlara yaklaşırken içinde bulunduğumuz ahlaksal-toplumsal duruma bağlıdır. Tüm insan soruşturmaları özne ile nesne arasında bir kutuplaşma içerir, ama toplumsal soruşturmada tarihin aracılık ettiği devingen bir kutuplaşma söz konusudur.

İnsanları soruşturmak, tarihsel-toplumsal bir yapıyı soruşturmaktır. Bu, insan mekânının ve zamanının boyutları içinde özgül bir yere sahiptir. Kişiler somut biçimde oluşmuşlardır; o insanlar olmaktan çok, bu insanlardır. Somut engellerle karşılaşarak, belirli tekniklerden yararlanarak, *bu* gereksinimlerle *bu* özyaratım anında, *bunlar* farklı farklı gelişim yollarından geçerek oldukça belirlenmiş ereklere doğru hareket eden varlıklardır. Soruşturmacı bu tarihsel akışı kavramaya çabalar. Hangi bakış açısından? Ötekini arama sürecinde ben neredeyim? Benim kendi tarihsel-toplumsal varlığımda hepsi somut şekilde oluşmuş gereksinimlerim, olasılıklarım, engellerim, tekniklerim ve ideallerim yok mu? Elbette. Başkalarının arayışlarından ve kazanımlarından ne anladığımı bu etmenler belirlemeyecek mi? Bu da inkâr edilemez. Soruşturma ölçütleri belli bir somut anda gelişir ve tarihsel açıdan farklı olan başka anlara uygulanır. Bu bizi göreliliğe düşürmez mi? Eğer ölçütler keyfiliğe kaçmalarını önleyen belli bir gelişim süreci izleyebilirse, hayır. Marksçı epistemoloji bu Hegelci önermeye dayanır. Bu, Mannheim'ın öznelciliğinden kesinlikle farklıdır. Marx'a göre ideoloji, toplumsal bir gerçek olan yabancılaşmanın kuramsal bilinçteki karşılığıdır. Zemini aşındıkça ideoloji kendini açığa vurmaya başlar. Kendimizi –ide-

olojik açıdan– yabancılaşmış olarak tanımakla kalmayız –ideolojinin ötesindeki bir harekette– *yabancılaşmış olduğumuzu* da biliriz. Bu gelişimi ilerletme ve bizi saran sır perdesinin yırtılmasına katkı yapma olanağı, sosyalist devrim yönünde olgunlaşan bir harekette yatar. Marksist soruşturma bu gelişimde bir etken olmalıdır. Bunun başarılmasından yarar da görecektir. Bu sürecin anahtarı, ideolojiyi toplumsal gerçekliğin hem yansıması hem de çarpıtılması olarak kavramakta yatar.

Değer nötrlüğü, kurulu düzen pozitivizmi için toplumsal açıdan yararlı bir efsanedir. Soruşturmacıyı saydam bir araç olarak, soruşturma nesnesini ise katı gerçeklerin bir derlemesi olarak resmeder. İnsan soruşturmasının iki kutbunu da özü bakımından insani olarak görmez. Nesne bir şeydir –sabit, sınırlanmış, ahlakla ilişkisiz, potansiyeli olmayan, ahlaki süreçten yoksun bir şeydir. Özne tarafsız bir kaydedicidir, tutkuyla kendinden feragat ederek dünyanın olgusallığına teslim olur. Olgudan, şeyin kendisinden başka hiçbir şeyin önemi yoktur, belki bu olguların tarafsız derlemesi hariç. İnsanlar şeye benzedikçe, yabancılaştıkça, soruşturma bu durumu kendi metodolojisinin şeyleşmesinde yansıtır hale gelir.

Ama elbette bir pozitivist bile kendini bir şey, salt bir nesne haline getiremez, insanları da o şekilde göremez. Pozitivist de tıpkı başka her soruşturmacı kadar amaçlı, bilinçli, seçici bir varlıktır. Bu inkâr edilemez gerçeğin yadsınması, hiçbir seçici tercihin kesinlikle yapılmadığı havası verilerek fiilen *tutucu seçicilik* yapılmasına olanak sağlayan bir kisveden ibarettir. Eğer gerçeklerin kendi adlarına konuşabilecekleri kabul edilirse, kim onlara karşı konuşabilir ki?

Kamu politikası olarak pozitivizmin mantığı kurulu iktidarın yönlendirdiği her yere götürür. Krematoryum bu sınırların ötesinde değildir. İnsanlar doğal nesnelerden hiç farklı değillerse, soruşturmanın yönlendirdiği herhangi bir amaçla kullanılabilirler. Teknoloji aracılığıyla yapılacak hiçbir bilgi uygulaması ya da bilgi edinilmesini sağlayabilecek hiçbir deney uygun poziti-

vist soruşturma ilkelerini çiğneyemezdi (eğer "uygunluk" kavramının kendisi pozitivizm metodolojisiyle tutarsız olmasaydı). Pozitivistlerin bile bu durumun sapkınlığını silik de olsa kabul etmeleri, (1) bizatihi pozitivizmin kendi kendisiyle çelişen bir tez olduğu ve (2) soruşturma nesnesinin insani haklarını soruşturmacıya karşı ortaya koyduğu gerçeğinden kaynaklanır. Bilgi tanımının ve edinilme yönteminin, soruşturma nesnesinin insanlığını çiğnemesine izin verilemez. Hepimiz başka birilerinin soruşturma nesneleriyiz. Çağdaş soruşturmayı kendinde cisimleştiren kurumlar bizim denetimimize geçince, soruşturmanın karakterini dönüşüme uğratarak, gelişimimizi baltalayan ereklerin hizmetindeki salt inceleme nesneleri olarak şeyleşmiş bağımlılığımıza yönelik olmaktan çok, özneler olarak gelişmemize yönelik bir etkinlik haline getireceğiz.

Pozitivizme göre, toplumsal dünya verili bir olgudur ve bilgimiz onu olduğu gibi tanımlamaktan ibarettir. Soruşturma nesnesi, kendi kendini gerçekleştirme savaşımı veren amaçlı bir ahlaki varlık olarak değil, bitmiş bir şey olarak anlaşılır. Varoluşun her anında, bir sonraki an kadar gerçek ya da gelişmiştir. Aslında, basitçe bu kategorilerin geçerli olmadığını söylemek daha doğru olurdu. İnsanlar soruşturmacıya verilir; onlar dünyadaki olgulardır. İşte o kadar. Onların ahlaki mücadelesini yeniden yaratmaya girişmeyiz, çünkü öyle bir mücadeleye ilişkin bilgimiz yoktur. Peki, ama nesnenin özellikleri arasından bilinmeye değer olanları nasıl seçeriz? Bu karakteristikler de bizim bilmeyi arzu ettiğimiz şeyin bileşenleri olarak salt verilidir. Soruşturmamızın ölçütleri, sözüm ona, soruşturduğumuz varlıklar kadar nötrdür.

Bu tutumun bayağı sapkınlığı pozitivizmin yadsıdığı pek çok şeyi vurgulayan bir alternatifin doğmasına yol açmıştır ki bu da anlaşılabilir bir şeydir. Bu, temelinde hem simgesel etkileşimcilik hem de fenomenoloji bulunan bir tutumdur. Başta gelen yaratıcıları Mead ve Husserl'dir, günümüzde de Blumer, Seeley, Berger, Luckman ve Peter Winch gibi düşünürler bu tezi sürdürmektedirler. Kökeni bir yanıyla Mead kadar davranışçı bir düşünüre

dayandırılabilecek bir hareket için açıkça garip bir nitelendirme olsa da, bunu bir toplumsal idealizm olarak nitelendireceğim. Bu tanımlamanın nedeni aşağıda anlattıklarımızla daha bir açıklığa kavuşabilir.

Aşağıdaki önermeler bu yaklaşımı tutarlı bir kuram olarak tanımlamayı değil, akıl yürütme tarzını anımsatmayı amaçlamaktadır:

> İnsanlar şeylerin onlar için ifade ettiği anlam temelinde o şeylere yönelik hareket ederler.[2]
>
> Böyle şeylerin anlamı bir kişinin yakınlarıyla olan toplumsal etkileşiminden türetilir ya da doğar.[3]
>
> Bir şeyin bir kişi için taşıdığı anlam diğer kişilerin o şeyle ilgili olarak o kişiye yönelik hareket tarzlarından doğar. Onların eylemleri o şeyi o kişi için tanımlama işlevi görür.[4]
>
> İnsanlar için var olan "dünyalar" … "nesneler"den oluşur ve … *bu nesneler simgesel etkileşimin ürünüdür.*[5]
>
> İnsanlara ilişkin bir kuram, eğer geniş kabul görürse, kendini doğrulatma eğilimi taşır. ... Söz gelimi, paranın sahip olduğu tek değer başkalarının onu değerli gördüklerine inanmamızda yatar.[6]
>
> İnsanlar büyük ölçüde … ne olduklarını düşünüyorlarsa odurlar. ...[7]
>
> Kişiler (toplumsal … birimler" ve "toplumlar" da), (çok büyük ölçüde) kendileri hakkında söylenenler nedeniyle, neyseler o olurlar. ...[8]
>
> Günlük yaşam dünyası toplumun sıradan mensuplarınca tartışmasız gerçeklik kabul edilmekle kalmaz. ... Onların düşüncelerinden ve eylemlerinden kökenlenen bir dünyadır ve sayesinde gerçek olduğu bunlarla savunulur.[9]
>
> Kurumların "mantığı" … kurumlarda ve dışsal işlevselliklerinde değil, onlar hakkında düşünülürken nasıl ele alındıklarında yatar.[10]

Bu tutum, Marksçı bir perspektife dâhil edilmesi gereken birçok şey içerir:

> a) İnsanlığın ve insan etkinliğinin doğasına yaptığı toplumsal vurgu.

b) Kişiyi, dünyaya yönelik hareket eden ve salt onun baskısına tepki vermekle kalmayan bir özne-etken olarak görmesi.

c) Toplumsal insanlığa, insan girişiminin –anlamlı, yorumlanmış, karşılıklı bir insan projesinin inşasının– benzersizliğini vurgulayan bir odaktan yaklaşması. Bu nokta, insanların sonuna kadar aşağılansalar da her zaman insan kaldıkları; şeyleşmelerinin bile insanlıklarının çarpıtılması aracılığıyla kavranabileceği gerçeğine Marx'ın yaptığı vurguyla iyi uyuşmaktadır.

d) Kişinin etkinliğini diğerlerinin yorumlanmış anlamına açıkça yöneltmesini gerekli gören Weber'deki toplumsal eylem anlayışı konusunda kaydettiği ilerleme. "Toplumsal idealizm"e göre, ne denli yalnız ve yalıtılmış görünürse görünsün her kişi doğası gereği toplumsaldır.

e) Tüm bilimsel girişimle aynı kapsama sahip sayarak metodolojiye yaptığı vurgu (Blumer).

f) İnsan etkinliğinin toplumsal dünyasıyla doğrudan aşinalık konusundaki ısrarı.

Ama bu görüş şimdiki haliyle yetersizdir. Aşırı öznel ve iradecidir, tarihsel somutluğun farkında değildir, karşılıklı tiplemeye ilişkin yorumu böncedir ve en sonunda, insanları hem egemen oldukları hem de boyun eğdikleri yabancı bir gerçeklikle mücadele içinde görme anlayışını terk etmektedir. Bu, ideoloji ya da yanlış bilinç kavramını eritme eğilimi gösteren ve bizi, çoğu kez irademize rağmen, bugünkü insanlık dışı gerçeklik karşısında savunmasız bırakan bir görüştür.

İnsan eylemi, eyleyenin ona verdiği anlamdan bağımsız olarak anlaşılamayacağı gibi, onun kendi yorumuyla da basitçe özdeşleştirilemez. Yanlış bilinç kategorisinin tanınması, toplumsal sanatların kavranması için gereklidir. Etkinlik, kastedilen anlamıyla çoğu kez uyuşmayan nesnel bir yapıdır. İnsanlar, aslında durum tam tersiyken, üretken, özgür ve eşit oldukları inancıyla hareket edebilirler. İnsanın etkinliğini kendisinin kavradığı şekliyle tanımlamak bizi onun eylemini yanlış yorumlamaya götürecektir. Bu tür gizemlileştirme tam da ideolojinin amacıdır.

Amerikalıların çoğu bu ülkenin siyasal yapısını iki partili sistem üzerine kurulu olarak görürler. Kendi siyasal etkinliklerini hakikaten birbirine benzemeyen seçenekler arasından özgürce seçtiklerini düşünürler. Nesnel bakılınca durum farklıdır. İki parti, tek bir şirket-sermaye denetimi yapısı içinde iktidar için çekişen rakiplerdir. İnsanlar ancak belli bir anlayış temelinde dünyaya yönelik hareket edebilirler, ama bundan, onların etkinliklerinin ya da dünyanın onların anlayışına göre sahip olduğu karaktere gerçekten sahip olduğu sonucu çıkmaz.

Eğer toplumsal gerçekliği oluşturan faillerin bilincini göz ardı edersek toplumsal gerçekliği anlayamayız, ama orada duramayız. Weber'in nesnel anlam fikrini reddetmesi toplumsal hareketleri idealize etmesiyle yakından bağlantılıydı. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'i (Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu) düşünün. "Kapitalizmin Ruhu?" Weber'in *ruhunu* araştırdığı bu sistemin gerçekliği neydi? Weber bu sistemi, büyük ölçüde, "akılcı" olduğuna ilişkin sistemin kendi akılcılaştırılmış yorumu açısından, yani sistemin ruhu açısından tanımladı. Kapitalist sistemin kendine düzdüğü övgülerde bahsedilmeyen özelliklerine –sömürüye, sınıf çatışmasına, içsel istikrarsızlığa– ne olmuştu? Analizde bunlara ufak bir rol biçilmişti. Weber, yaptığı kapitalizm tanımında, kendisinin kuramsal perspektifini bizatihi sistemin içinde var olan bürokratik teknokrasi perspektifiyle özdeşleştirdi. Bu katman, Weber'in kuramsal soruşturmasına aracılık eden somut toplumsal praksisti. Weber'in yorumunu kabul etmek, kişinin bilişsel ve kılgısal çabalarını kapitalizmin verili sınırlarına tabi kılması sonucunu getirir.

Birinci Dünya Savaşı'nın nesnel anlamı nedir? O zamanki birçok Amerikalı için bu, dünyayı demokrasi için güvenli kılma savaşıydı. Dünyayı şirketlerin genişlemesi için güvenli kılmaktan söz edilmiyordu. Bu amaç bir avuç kişinin apaçık bilinciydi ve onların bunu en eksiksiz şekilde sahneledikleri söylenebilir. Çoğunluk çok sınırlı bir bağlamda aktörlük yaptı. İnsanlar tarihi yaparlar ve tarih de insanları; ama bu iki koşul eşit ağır-

lıkta değildir ve önem dereceleri toplumsal sınıfa göre değişir. Herhangi bir topluma ilişkin eleştirel bir anlayış iki boyutlu bir kavrayış gerektirir: (1) toplumsal sistemin kendisini anladığı gibi kavranması ve (2) nesnel olarak var olduğu gibi kavranması. Açıktır ki, bu iki etmen diyalektik olarak görülmelidir. Verili bir tarihsel anda fiilen var olan insanlık durumunu ilerletme olasılığı, o anda var olan toplumsal bilincin niteliğinden ve netliğinden ayrı tutulamaz. İnsan doğasının sürekli savaş ve toplumsal şiddet gerektirdiğine inanan insanların, gerçek karşılıklı işbirliği ve sevgi olasılığını besledikleri söylenemez. Ama dünyaya ilişkin belli bir bakışın kendisi yanlış olabilir –ve bu olguda öyledir. Bu yanılsamanın üretilmesinden sorumlu olan toplumsal etmenler nelerdir? Böyle durumlarda insanların dünyayı ister istemez düşmanca olarak tanımladıkları için düşmanca bir dünyayla yüz yüze olduklarını öne sürmekle yetinemeyiz. Bu yanlış görüşün kökenini ve gerçekte yerine getirdiği işlevi de sorgulamamız gerekir ve bunlar sadece söz konusu etkenlerin bilinciyle ilgili konular da değildir.

Dünya, niyet edilen anlam aracılığıyla anlaşılır, ama sırası gelince bu anlam da dünya tarafından biçimlendirilir ve yanlış biçimlendirilir. İnsanlar yalnızca toplum aracılığıyla oluşturulmazlar, aynı zamanda da toplum aracılığıyla kötü oluşturulur ve sistematik olarak yanlış bilgilendirilirler. "Kendisine yabancılaşmış insan aynı zamanda da kendi *varlığına*, yani doğal ve insani yaşamına yabancılaşmış *düşünür*dür."[11] Niyet ve gerçeklik sıklıkla birbirinden uzaklaşır, çünkü niyetler dünyada sistematik olarak yenilgiye uğratılır. Amacımızın yenilgisinin de toplumsal olarak inşa edilmiş anlam aracılığıyla kavranması gerektiği doğrudur, ama eylemlerimiz kendi kendilerini yenilgiye uğratma niyetini gütmez ve yalnızca ya da salt niyet ettikleri aracılığıyla yenilgiye uğratılmaz. Doğanın ve toplumsal gerçekliğin katılığı aracılığıyla da yenilgiye uğratılır. Bizatihi toplumsal gerçeklik niyet edilen anlamı içerebilir, ama karşılıklı eylem içinde bulunan etkenlerin tüm anlamları, tarafların herhangi birisi bunun böyle

olması niyetini gütmese de, sistematik olarak uyumsuz olabilir. Ya da kitlelerin niyetleri, onlar bu durumu anlamadıkları ya da istemedikleri halde, sürekli egemen bir azınlığın niyetlerine kurban gidebilir. Kısacası, insanların oluşumunda inançların birer yapıtaşı oldukları ve dolayısıyla, insanlığa ilişkin herhangi bir tanımın gerçekten insanların sahip oldukları farkındalığı kapsaması gerektiği görüşüne katılmak mümkündür. Ama insanlar, kendilerinin ne olduklarına ilişkin inançlarına gerçekten uyum gösteriyor olarak tanımlanmamalıdırlar.[12]

Bir toplumsal edimin kaç tane doğru betimlemesi olabilir? Sınırsız sayıda. Ders veriyorken yaptığım nedir? Öğrencileri eğlendirmek, üniversitenin altını oymak, Amerikan toplumunun sözüm ona serbestliğini akılcılaştırmak, anne-babaların beklentilerini tatmin etmek, geçimimi sağlamak, sınırsız sayıdaki alternatiften çabalarımı uzaklaştırmak vb? Liste sonsuzdur. Aynı durum herhangi bir eylem için de doğrudur. Bir kavram belli bir topluluktaki etkenlerin toplumsal perspektifinde niçin hâkim duruma gelir? Eylemin anlamlı yorumu nasıl oluşturulur? Demokratik olarak mı? Pek değil. *Yorumlanan anlamın yönlendirilişi sınıfsal yapıdadır. Toplumun ağır basan kurumlarına fiilî olarak katılma yoluyla oluşturulur. Ama bunlar sınıf hâkimiyetindedir ve özgül bir sınıfsal yapı taşır.* Toplumsal olarak paylaşılan anlamın gelişimini daha özgül şekilde kalıba sokan kurumların –kitle iletişim araçlarının, okulların vb.– karakterine ne buyrulur? Onlar da toplumun yaşamsal derecede bağımlı olduğu üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim araçlarına egemen olan insanlar grubunun ağırlıklı denetimi altındadır. Etkinliğin tanımı, edimin paylaşılan betimlemesi ve bizatihi edimde bulunma işlevinin anlamı, büyük ölçüde üretici gücün mahiyeti aracılığıyla şekillenir.

Eğer işçiler makul bir görüşmede işverenlerle eşit olarak pazarlık ettiklerine inanırlarsa, bu şaşırtıcı değildir. Kendilerinin süregiden yabancılaşmasına katıldıklarını, başkalarınca denetlenmeye boyun eğdiklerini ya da şirket emperyalizmine katkıda bulunduklarını fark etmezlerse, bu da anlaşılamaz bir durum de-

ğildir. Yine, eğer insanların sıklıkla kendi çıkarlarına aykırı hareket ettikleri gerçeğini açıklayacaksak:

1. Yalancı bilince ilişkin kavramlardan vazgeçemeyiz.

2. Toplumsal soruşturmacı, kendi temel kavramsal yapısını seçerken bir tercih yapmakla yüz yüze kaldığını ve bu tercih üstünde düşünürken bir dereceye kadar iktidardaki sistemi desteklemekte ya da yıkmaya çalışmakta olduğunu kabullenmeden edemez. Mead, Husserl ve Schutz'un yazıları özlü bir sınıfsal analizden ölümcül derecede yoksundur.

Toplumsal idealistlerin perspektifinde ironik bir gerilim sıklıkla varlığını hissettirir. Bir yandan, dünyanın tanımlandığı gibi olduğu görüşüne sarılırlar. Öte yandan, kuramsal ve toplumsal açıdan eleştirici bir eğilim sergilerler. Başkalarının görüşlerini yanlış, tutucu, sapkın ya da istismarcı olmakla eleştirirler. Ama eğer başkalarının yapıtları yetersizse, bu, dünyanın bazı kişilerce yapılan tanımlamadan öz ve anlam olarak farklı olduğu dışında başka ne anlama gelebilir?[13] Winch, radikal uzlaşmacı tutumuyla bu ikilemden kaçınıyor görünmektedir. Ama o bile radikal uzlaşmacılığı reddedenlerin görüşünü reddetmek zorundadır. Dünyanın gerçekliği bize direnmiyorsa, başkalarının dünyaya ilişkin görüşlerinin gerçekliği direnecektir.

"Bir kavram olarak kültür … açıkça insanların yaptıklarından doğar."[14] Ama bir halkın kültürünü o halkın yapılması, hissedilmesi, inanılması ve kurulması gereken şeylerin ne olduğuna ilişkin anlayışı yoğurup biçimlendirir; soruşturmacı da başkalarının kültürünü incelerken kendine ait belirli bir kültürü devreye sokar. Ötekinin sözüne olduğu gibi inanmak da çözüm değildir. Gereğinden çok öteki ve gereğinden çok söz vardır. Ayıklamalıyız. Ayıklarken eleştirici olmalıyız; bazı insanların kavradığı şekliyle dünyayı reddetmeliyiz.

"İnsan toplumu … birlik kurmuş insanlardan oluşur."[15] Ama toplumsal yaşamımız ancak şöyle böyle insanidir. Şekli bozulmuş ve güdük kalmış bir toplumsal yaşamdır. Üstelik bölük pörçük haldeyiz, yabancılaşmışız, birbirimizden ve kendimizden kar-

şılıklı soyutlanmışız. Bizi birleştiren aynı simgesel jestler yine bizi ayırıyor. Öteki yalnızca rolünü bizim üstlenebileceğimiz birisi değildir, öteki –anlaşılamaz, bilinmeyen, muğlak ve tehdit edicidir. Mead'in yapıtı Kafka'nın, Pirandello'nun ve Beckett'in farkındalığıyla yeniden kurulmalıdır. Sömürülen ve sömüren birbirlerinin rolünü üstlenebilirler mi? Siyah ve beyaz; erkek ve kadın; sen ve ben? Ben kendi rolümü kavrayabilir miyim? Kendi jestlerim kendim için anlaşılır mıdır? Niçin burada olduğumu ve bana düşen işlevin ne olduğunu bilir miyim? Hayır, bu da sancılı hakikatin bir parçasıdır. Bu yoksullaşmışlığı bilmek, toplumsal dünyanın niçin yeniden kurulması gerektiğini bilmeye başlamaktır. Mead'in dünyası aşırı aydınlık ve saydamdır; ona yabancılaşmanın eli değmemiştir. Somut olarak, o bizim dünyamız değildir. Birey ile toplum arasında varlığı kabul edilen bağlantıyı düşünün:

> Birey … toplumsaldır, şimdiki doğasıyla … eylem içinde yaşadığı söylenebilecek kadar organik olarak toplumda yaşar … ikisinin soyutlanabileceğini … ve karşılıklı birbirini etkiliyor görülebileceğini kastetmiyoruz, farklı dışavurumlarıyla bir ve aynı şey olduklarını kastediyoruz.[16] Ben, bende olan toplumdayım –çünkü bende olan … o güzellikteyim ve ancak orada olabilirim.[17] … benlik başkalarından oluşan bir toplumda yaşamakla kalmaz, aynı zamanda da benliklerden oluşan bir toplum*dur*.[18]

Bu yorumda doğru olan yaşamsal ölçüde doğrudur,[19] ama eksik bir şeyler vardır. Simmel'in bildirgesinde de değinilmesi gereken bir nokta var. Görgül toplumsal yaşamın önseli, yaşamın bütünüyle toplumsal olmadığı gerçeğinden oluşur.[20] Benlik ancak toplumsal olabilir, ama yalnızca toplumsal da değildir. Benlik ve toplum karşıt kutuplardır ve ancak birbirlerinden farklı oluşları devam ettirilirse yakın ilişki içinde olmayı sürdürebilirler. Toplumla olan ilişkim bedenimle olan ilişkime benzer; ben aynı anda hem bir bedenim –cisimleşmişim– hem de bir bedene sahibim. Toplum benim her yanıma işler, ama beni tüketmez. Çünkü ben birleştirici bir toplumsal varlık merkezi-

yim; toplumsal dünyada aşkın bir özne, etken, alıcı ve aktörüm. Toplumumu oluşturan –ilişkili– diğerleri salt bana verilmiş ve içimde özümsenmiştir. Onlar benden ayrı olmaya devam ederler –salt toplumsal yabancılaşma yoluyla değil, ontolojik olarak. Her ilişki birbirine bağladığı şeyleri ayırır, yoksa birleştireceği hiçbir şey –hiçbir ayrı terim– olmazdı. Diğerleriyle ve onlarda, ama aynı zamanda da onların ötesinde yaşarım. Paylaşırız, ama ayrı varlıklar olarak. Yaşanmışlıklarımızın somutluğu anlaşılamayacak kadar çeşitlidir.

Çözülmesi olanaksız bir somutluk, hususilik, yaratıcılık ve aşkınlık anı vardır. Arkadaşınız olarak sizinleyim, ama yine de siz değilim. Bu nedenle aramızda ilişki kurulabilir. Ötekiyle tam özdeşleşmeye ilişkin romantik ideal göreli çözülmeden geçerek mutlak çözülmeye gidebilir. Bu nedenle, bunun arketipleri cinsel orgazm ve ölümdür.

Doğal varlıklar kendilerini aşamazlar. Yalnızca gerçekte, gerçek olarak verilidirler. İnsanlar salt oluşturulmuş varlıklarıyla özdeş değildirler. Gelişen bir benliğin bilinçli öznesi, başlatıcısı ve etkeni olarak, verili toplumsal karakterimin ötesinde durabilirim. Ben salt bende değilim, benliğim içinim de. Bu nokta yaşamsal önemdedir, çünkü o olmadan özgürlüğü anlamak olanaksızlaşır. Elbette, toplumu onun kendi varlığı aracılığıyla aşarım. Her aşkınlık, ötesinde devindiği toplumsal dünya kadar somut ve tarihseldir. O, bu aşkınlıktır, başka herhangi bir aşkınlık değil; bu dünyanın ötesine bir hamledir, ama aynı zamanda da ötede bir hamledir.

Başka birine karşı güç ve zor kullanılabilmesinin nedeni, bunu yapan failin bu şiddete hedef olanın maruz bırakıldığı deneyimi bilmemesidir. Seviyorken bir oluruz ve diğerinin acısına dayanamayız. Ama deneyimlerimiz tam anlamıyla bir değil, iki olarak kalır. Yalnızca bir tane benlik olduğunda, ancak özsevgisi vardır. Toplumsal hareketler bu noktayı yadsıdıkları zaman, farklılıkları tanımayı bırakıp zoraki birliği dayatmaya; hoşgörüyü bırakıp zorbaca davranmaya başlarlar. Gardiyan, kendi metafiziğini cid-

diye almaması hariç, mahkûmun deneyimine talip olmaz.

Kısacası, bireyler arasındaki birlik bireyin kendi içindeki birlikle özdeş değildir. Toplum ve kişi birbirlerinin diyalektik yönleridir, ama bu, onların ayrı oluşlarının süreklilikleri boyunca devam ettirilmesini gerektirir.

Mead'e göre de benlik ortadan kalkar. Buna şiddetle karşı çıkılabilir, ama gerçek şudur ki kendi deneyimine sahip özbilinçli bir özne olarak benlik Mead'in aşırı davranışçılığında eriyip gider. Mead, toplumsal sürecin zihnin bir ürünü olduğu görüşünü açıkça reddeder –"tam aksine, bizim karşı görüşümüz zihnin toplumsal süreci öngördüğü ve onun ürünü olduğudur."[21] Ama öyleyse, toplumsal süreç nasıl ve niçin insanlar arasında doğar? Toplumsal süreci oluşturan varlıklar insan ve bilinçli değilse, nedir?

Mead'e göre, özne hiçbir zaman özne olduğunun doğrudan farkında değildir:

> Çünkü o, doğrudan ya da hemen değil, kendisi için bir özne olarak değil, ancak tıpkı başka bireylerin onun için birer nesne olması gibi ilk önce kendisi için bir nesne olduğu ölçüde bir benlik ya da birey olarak kendi deneyimine nüfuz eder.[22]

Ama Mead'e göre birey salt ilk önce bir nesne değildir: O hiçbir zaman başka bir şey olarak deneyimlenmez. "Toplumsal ilişkide özbilinçli, somut benlik nesnel 'bana'dır ya da 'bana'lar'dır, yanıt süreci aralıksız devam eder ve her zaman kendisinin görüş alanı dışında olan kurmaca bir 'ben'i ima eder."[23] Eğer ben kurmacaysa, benzersiz, etkin, dinamik deneyim merkezleri olduğumuz duygusu da aynı ölçüde kurmacadır ve dolayısıyla anlaşılmazdır. Eğer gerçekten yalnızca "bana" verilmişse, kime verilmiştir? Bu "bana"nın öznesi kimdir? Bu "bana", toplumsal yapı yoluyla özümsenen her şeydir –eğer bilinçte yalnızca "bana" sunuluyorsa, yalnızca toplum sunulur. Aşkın etken olarak benlik kaybolur.

Nihayetinde Mead bir Kantçıdır. "Bana ben olmaksızın kavranamaz" ve "her zaman bir nesnedir, yani bir bana'dır."[24] Mead utandırıcı biçimde tökezleyip kendi üstüne düşer, tıpkı şöyle yazan Hume gibi: "kendim dediğim şeye en içtenlikle girdiğim za-

man … asla kendimi yakalayamam … ve asla algıdan başka bir şey gözlemleyemem." Hume, yadsıdığı şeyi doğrulamak zorunda kalır. Algı olmaksızın kendini yakalayamayan kimdir? Galiba özne. Ama bir özne yoksa durum nasıl böyle olabilir? Ancak bir benlik bir şeyi yadsıyabilir, benliğin varlığı da buna dâhildir. Mead ne yapıyor? "Birey böylelikle kendi deneyimine bir özne olarak değil, ancak bir nesne olarak girer."[26] Çok daha iyi değil. Geriye yalnızca sunulan benlik kalır. Kime sunulur? Kurmaca "ben"e? Ama kendimizi "ben" olarak, kendi bilinçli varlığımızın deneyimli öznesi, etkeni, başlatıcısı, sahibi olarak kavrayamayız. Umutsuz.

Geriye yalnızca "bana" kalır. Ama gerçek olarak değil. Çünkü deneyimlenen bir "ben"in "bana"sı değilse, "bana" başka ne olabilir ki? Yine de Mead açık söyler: "'Ben' bir 'bana' değildir ve bir 'bana' haline gelemez."[27] Sunulan benliğim, bir özne olarak ben neysem onunla sürekliliğe sahip değilse, ne olabilir ki? Benim sunumum olamaz. Benim nesnel benliğim olamaz. Aşkın özne dağılıp gittiğinde, aşılacak bir sınırlama olarak benlik de onunla birlikte yok olup gider.

Eğer biz başkalarının olduğumuza inandıkları şeysek –çünkü biz başkalarıyız– kendi kendini doğrulayan kehanet toplumsal eylemin paradigması olup çıkar. Bunun doğru olduğu etkinliklerin kapsamı son derece geniştir. Sürekli aptal ya da zeki olduğu söylenen çocuk kendisinin öyle ya da böyle olduğuna inanma eğilimi göstermekle kalmayacak, gerçekten öyle ya da böyle olacaktır. Yine, para ancak değerli sayıldığı için değere sahiptir. Ama bu sorunun göz ardı edilemeyecek başka bir yanı daha vardır:

a) Bazı inançlar kendi kendini doğrulayamaz, çünkü yanlış oldukları her koşul altında kanıtlanabilir; örneğin –insanların toplumdan ayrı oldukları inancı.
b) Bazı inançlar kendi kendini yalanlar: Bir çocuk daha şevkli çalışarak, aptal olduğu şeklindeki yargıya isyan edebilir.
c) Bazı inançlar toplumsal gerçekleri olanaklı kılar, ama bu gerçeklerin somut mahiyetini belirlemez: Para ona inanmamızı

gerektirir, ama farklı koşullar altında nasıl dalgalandığı salt bir inanma sorunu değildir.

d) Bir inanç ancak o inançtan bağımsız şekilde var olan gerçeklerin gizliden gizliye içerdiği bir eğilimi ortaya çıkardığı zaman kendi kendini doğrulayabilir: İnanç, gerçeklerin özünde yatan olasılık yapısına uygun olmalıdır.[28]

Bazı etkinlikler ancak onların olabilirliğine inanılması yoluyla olanaklı hale gelir; ama bazıları da her türlü özgüven sınırının ötesinde kalır. Bu noktanın apaçık bir siyasal karşılığı vardır. Devrimler, olabilirliklerine ilişkin yaygın bir iradeli inançtan bağımsız kılınamaz olmalarına rağmen, böyle bir yaygın inancın her var olduğunda meydana gelmezler. Siyasette de epistemolojik öğretilerin karşılıklarını buluruz. Bilgiyi gerçekliğin edilgin yansıması olarak tanımlayan pozitivizm için, krizlere ilişkin ekonomist kuramı buluruz; idealizm, iradecilik, uzlaşmacılık için, maceracı anarşizmi buluruz. Toplumsal gerçeklik irademizin etkisini elbette kapsar, ama irademize karşı direnebilir de.

Toplumsal idealizm için, dünya bizim dünyamızdır. Onu öyle biz yaparız. Onun nesneleri, bilinçli niyetimizin kastettiği şekilde inşa edebileceğimiz şeylerdir. Öte yandan Blumer, dünyanın katılığı konusunda haklı olarak ısrar eder.[29] Ampirik olarak gerçeklik bize direnebilir ve bilimin meydan okuyuşunu olanaklı kılan da deneyimin bu özelliğidir. Ama bu gerçek vurgulandığı zaman, "simgesel etkileşim"in ayırt ediciliğine ne olur? Deneyimlenen dünya artık bağımsız gerçekliğin ve insan kavrayışının ortak ürünü olarak görülür. Temel sorun, bu etmenlerin her birinin bu dünyaya yaptıkları belirli katkıdır.

Bu noktada Blumer, "'gerçeklik dünyası'nın yalnızca 'insan deneyimi'nde var olduğu"nu[30] belirtir. Buradaki güçlüğe işaret eden, tırnak içindeki "gerçeklik dünyası" ifadesidir. Bu ifade, eğer yalnızca deneyimlendiği şekliyle dünyanın deneyim içinde var olduğu anlamına geliyorsa, bir totolojiden ibarettir. Gerçekliğin deneyimden bağımsız bir varlığa sahip olmadığı anlamına ge-

liyorsa, Blumer'in dünyanın katılığında diretmesinin gerçekçiliğiyle tutarsızlık içindedir. Ancak bağımsız bir mahiyete sahip o varlık bize direnebilir. Gücünü insanlara karşı kullandığının insanlarca bilinmesi de asla gerekmez. Toplumsal dünyamızda hakkında hiç bilgi sahibi olmadığımız etmenlerin halen bizi şekillendirmekte olması elbette mantıksal açıdan muhtemel, hatta mümkündür. Onlar hakkında hiç bilgi edinemeyebiliriz. Ve böyle etmenlere ilişkin bilgimizi ancak onların bilinir olmadan önce nedensel etki yaptıkları iddiasıyla anlaşılır kılabiliriz.

Dünyanın katılığını kabullenmeye istekliysek, nesnelerin salt yapılmadığını, aynı zamanda da farz edildiği gerçeğini teslim etmeliyiz. Bunlar yanlış da farz edilebilir. Tarihin bazı aşamalarında bu yanlış anlayış toplumsal yaşamın gerekli bir gerçeğidir. Örneğin, Amerikan siyasetindeki "iki partili" düzenin seçmenlere gerçek seçenekler sağladığı yolundaki yanlış anlayış egemen sınıfın meşruiyeti ve istikrarı için gereklidir. Entelektüel bir hata değil, sistematik olarak yerleştirilmiş bir inançtır ve dünyadaki katılık derecesini bir ölçüde denetleyebildiğimiz ve onun tarafından denetlenebildiğimiz gerçeğine ışık tutar. Bu denetimin mahiyetini belli bir sınıfsal yapının üretim, iletişim ve eğitim araçları üzerindeki mülkiyeti belirler. Simgesel etkileşimciliğin can alıcı biçimde göz ardı ettiği nokta budur.

Eğer gerçeklik tamamen göz ardı edilemiyorsa, belki sınırlanabilir –mahiyetine ilişkin yargımız askıya alınıverir. Berger ve Luckmann'ın *The Social Construction of Reality*'de (Gerçekliğin Toplumsal İnşası) benimsedikleri fenomenolojik yaklaşım budur.

> Gündelik yaşamın ya da daha çok gündelik yaşama ilişkin öznel deneyimin fenomenolojik analizi her türlü nedensel ya da kökensel varsayımdan uzak durduğu gibi, analiz edilen olguların ontolojik statüsüne ilişkin önermelerden de uzak durur.[31]

Yine tam aynı sayfada, gündelik yaşam dünyasının "onların [toplumun sıradan mensuplarının] düşüncelerinden kaynaklanan ve onlar tarafından gerçek gibi sürdürülen bir dünya olduğu"

bilgisi bize verilir. Bu, gerçekliğe ilişkin bir kuramın kaçınmacılığı değildir; idealist bir kuramdır, aynı zamanda da nedensel ve kökensel bir varsayımdır.

Askıya alınmış bir ontoloji arayışı bir kuruntudur. Ama aldatıcı çekiciliğini anlamak kolaydır. Bilginin ve gerçekliğin öyle çok tanımı var ki, bunlar arasından nasıl seçim yapacağız? Kendi standardımızı başka birine dayatıyor olmayacak mıyız? Ama insani-toplumsal gerçekliğe ilişkin ölçütlerimizi askıya alırsak, başka bir insanı kavrayabilir miyiz? Gerçeklikte insanlar özsel olarak amaçlı, kendi kendini değerlendirici ve etkinlikleri aracılığıyla dünyaya yönelmiş değiller midir? Ontolojik ölçütleri askıya almak anlamayı askıya almaktır, bu nedenle ölçütler bize kendini zorla dayatır. Ama hangi ölçütler? Fenomenler, yani görüngüler, "onları 'dileğimizle' yok edemediğimiz" zaman gerçektir ve bilgi, "fenomenlerin gerçek olduklarına ve özgül karakteristikler taşıdıklarına ilişkin kesinlik olarak"[32] tanımlanır. Ama zihinsel iradeyle imgeler, düşünceler ve anılar üreterek bilincimizin mahiyetini değiştirmek isteyebiliriz. Bu fenomenler gerçekdışı mıdır? Bu sözüm ona gerçekdışı fenomenler hakkında bilgimiz yok mudur? Bilgiye ve gerçekliğe ilişkin anlatılardan kaçılamaz –tek sorun bunların yeterli olup olmadığıdır.

Bu yaklaşım tutarsızdır. Yansızlık ve seçicilik sıklıkla birlikte savunulur. "Öyleyse bizim iddiamız, bilgi sosyolojisinin bir toplumda 'bilgi' diye ortaya atılan ne varsa onunla ilgilenmesi gerektiğidir."[33] Yine, yansızlık girişimi. Ama bir toplumda 'bilgi' diye ortaya atılan nedir? Kimin bilgi görüşünü benimseyeceğiz –sözü edilen toplumunkini mi, kendimizinkini mi, yoksa üçüncü bir toplumunkini mi? Başka bir söyleyişle, diyelim ki sözü edilen toplum Berger ve Luckmann'ın bilgi için önerdikleri asgari tanımı kabul etmezse? Belki de toplumun yaptığı tanımdan ayrılabilecek bireyler yerine, niçin toplum tanımlayıcı birim olarak seçiliyor? Açıkçası seçimlerden kaçılamaz, ama seçimler maskelenebilir.

Bilgi iddiasındaki her şeyi geçerli saymak bilgiyi anlaşılamaz kılar. Hata ve çelişki eriyip kaybolur. Olumsuz bir karşılığı olmadığı zaman bilgi iddiasını kavrayabilir miyiz? Bu iddia kendi kendini yalanlar.

*The Social Construction of Reality* (SCR) "toplumun sıradan mensuplarının sağduyularıyla erişebildikleri haliyle"[34] gündelik yaşamın gerçekliğini açıklığa kavuşturmak iddiasıyla yola çıkar. Sağduyu kategorisini mi, yoksa fenomenolojik analiz kategorisini mi kullanalım? Birinci alternatifi seçersek, sağduyuda kilitlenip kalır ve onu analiz edemeyiz. İkincisini seçersek, sağduyuyu yalanlamış olmaz mıyız? Weber bu noktada haklıydı:

> Yansıtıcı bilgi, kişinin kendi deneyimine ilişkin olsa bile, hiçbir yerde ve hiçbir zaman sözcük anlamıyla "yinelenen deneyim" ya da yaşanmış şeyin basit bir "fotoğraf"ı değildir; "deneyim" bir "nesne" haline getirildiği zaman, deneyimin kendisinde "bilinir" olmayan perspektifler ve karşılıklı ilişkiler kazanır.[35]

Ortak deneyim çözümlemecisinin kullandığı terimler, sağduyunun yararlandığı terimler değildir. Fenomenolojik ya da başka herhangi bir analiz başlar başlamaz, sağduyunun anladığı şekliyle bilgi zaten terk edilmiştir. Ama SCR için, gerçeklik bilgiyle tanımlanır ve bu yüzden sağduyunun gerçekliği de zayıflatılır. Epistemolojik tecrit ya da yansızlık yöntemi çarpıcı bir emperyalizme dönüşmüştür. "Çoklu gerçekliklerden oluşmuş haliyle dünyanın bilincindeyim."[36] Bu sağduyunun dili midir? Ama dilin gerçekliği tanımladığı öne sürülüyor. "Gündelik yaşamda kullanılan dil, gerekli nesnelleştirmeleri bana sürekli sağlar ve içinde bunların anlam kazandığı ve içinde gündelik yaşamın benim için anlam taşıdığı düzeni koyar."[37] Sağduyu kendisinin gerçeklik iddialarına çerçeve çizmez. Bunları verili sayar. Çerçeveleme, sözüm ona yansız olarak betimlediği şeyi yeniden kurar. Sağduyunun sayısız uygulayıcısının SCR'nin gündelik yaşama ilişkin idealist bir kuram üzerindeki ısrarına kulak asması yine de olası değildir.

SCR'nin başta gelen amacı iki ünlü sosyolojik önermeyi sentezlemektir: "Toplumsal gerçekleri birer şey olarak düşünün"

(Durkheim); " Hem sosyoloji için … hem de tarih için bilişin nesnesi eylemin öznel anlam kompleksidir" (Weber). *Analiz için temel sorun, öznel anlamların nasıl nesnel gerçekler şeklinde oluşturulmuş hale geldikleridir.* Marx'ın yabancılaşma analizi de bu olguyu açıklamakla ilgilendiği için, SCR'de önerilen temel kuramı şu şekilde ortaya koymak yararlı olacaktır:

a) Birbirimiz için tipleme yaparız; birbirimizi toplumumuzun kavramlarına göre sınıflandırırız. Tüm böyle şemalar mütekabildir ya da karşılıklı uygulanır.
b) Biz dolaysız yüz yüze gelmekten uzaklaştıkça, bu tiplemeler anonim hale gelir.
c) Öznelliğimiz, öznelliğin dolaysız ifadesinden ayrılabilen işaretlerde ve simgelerde cisme bürünür. Doğrudan öfkeli olmadığım halde dans edişim öfke ifade edebilir.
d) "Kendim için dışsal bir olgusallık olarak dil ile karşılaşırım ve dilin üzerimdeki etkisi zorlayıcıdır."[38]
e) Etkinliğimiz, anlamlarımızı seçimsel rutinlere yerleştiren alışkanlık edinmeye tabidir.
f) Alışkanlık edinme, "alışkanlık edinilmiş eylemlerin mütekabil tiplenmesi"[39] olan, farklı alışkanlıkların cisimleşmesi için kamusal bir odak olan kurumsallaştırmadan önce gelir.
g) Analizin doruğu: İki bireyin tanışarak birbirini gözlemlemeye ve tiplemeye başladıkları varsayımsal bir olgu. İkisi, yaşamlarına düzen veren ortak bir rutin üretirler. Bu rutin çocuklara aktarıldığı zaman, "onları o anda 'tesadüfen'" cisimleştiren bireylerin üstünde ve ötesinde var olarak deneyimlenen"[40] tarihsel bir kurum haline gelir. Kurumlar artık "dışsal ve zorlayıcı bir gerçek" olarak vardır. Kurum "nesnellik" karakteri kazanmıştır; nesnelleşmiştir.

Bu, özgün rutini yaratan anne-babalar için yoğrulup şekillendirilebilir bir şeydi. Dünya onlar için anlaşılabilir bir yerdi, çünkü onu kendileri yapmışlardı. Şimdi çocuklar için zorlu ve muğlaktır. Onu anlar hale gelmelerinin tek yolu ona katılmalarıdır. Toplumsal dünyanın nesnelliği ne denli muazzam görünür-

se görünsün, yine de insanın inşa ettiği bir yapıdır, "böylelikle kendisini üretmiş olan insan etkinliğinden ayrı olarak ontolojik bir statü kazanmaz."[41] Toplumsal gerçeklik diyalektik bir süreçtir: Toplum bir insan ürünüdür. Toplum nesnel bir gerçekliktir. İnsan toplumsal bir üründür.

Toplumsal dünyanın ilk üreticileri onun amacını –yani, onda güttükleri amacı– anımsayabilirler. Kurumun aktarılmış olduğu çocuklar için, bu dünya yorumlanmayı ve açıklanmayı gerektirir. Tutarlı ve kapsamlı olması gereken çeşitli formüller kullanılarak bu dünya meşru kılınmalıdır. Kurumsal tanımlar ve meşrulaştırmalar sapmalara karşı korunup sürdürülür. Bu, kurumsallaştırma örüntülerinin "işlevsel ya da mantıksal olarak bütünleşik"[42] olmalarını gerektirir. Gerçekte, kurumlar "her zaman birlikte olma" eğilimindedir. "Dil, 'nesnelleşmiş' toplumsal dünyaya mantık empoze etmenin temel aracını sağlar. Kurumsal bir düzenin bütünleşmesi ancak mensuplarının onun hakkında sahip oldukları 'bilgi' açısından anlaşılabilir."[43]

h) Nesnelleşme sürecinin aşırı sonucu şeyleşmedir –"insani fenomenlerin sanki şeymiş gibi … insan ürünleri olmaktan başka şeylermiş gibi kavranması"dır.[44] "Nesnelleşme" aşamasında kurumlar "kendi başlarına gerçekliğe sahip" olarak deneyimleniyordu, ama kurumların o karakteri artık daha somut şekilde belirir. İnsanlık artık şeylik biçimindedir. Toplumsal üretici ile ürün arasındaki diyalektik, bilinçten silinir. Dünya bir "tuhaf olgusallık" olarak deneyimlenir. Yazarlar, şeyleşmeyi bilişsel değersizleşmenin bir ifadesi olarak tanımlamaktan çok, ilkel farkındalığın bizimkinden daha ağır bir şeyleşme olduğunu öne sürüyorlar; bilinci şeyleşmişlikten yaratıcı biçimde çıkarma süreci olmasaydı, şeyleşmeyi bizim yaptığımız gibi kavrayamazdık.

*The Social Construction of Reality*, çağdaş sulandırılmış toplumsal bilimin oluşturduğu bir zemin karşısında, Marksizm, Fenomenoloji, Pragmatizm, Varoluşçuluk ve Klasik Sosyoloji gibi çok farklı hareketlerin sezgilerini birleştirmeye yönelik çok ciddi

bir girişimdir. Bizim burada ilgilendiğimiz, SCR'nin Marksizmle kıyaslanmasıdır ve bu nedenle, özgül farklılık noktaları üzerinde yoğunlaşıyoruz. Gelecekteki çalışmalarımızda ele alınması gerekecek izleklerden bazıları şunlardır:

1. Analizin en önemli yeri tam da kendisinin salık verdiği metodolojiyi çiğnediği yerdir. Özgün yansızlık iddiasını anımsayın: "Gündelik yaşamın … fenomenolojik analizi her türlü nedensel ya da kökensel varsayımdan uzak durur." Başından beri ortaya atılan pek çok çelişkili ifadenin ikisini düşünün:

   > Kuramsal dünyanın nesnelliğinin … insan tarafından üretilmiş, inşa edilmiş bir nesnellik olduğunu akılda tutmak önemlidir … insan deneyimindeki toplumsal dünyaya damgasını vuran nesnelliğe rağmen, böylelikle onu üretmiş olan insan etkinliğinden ayrı olarak ontolojik bir statü kazanmaz.[45]
   >
   > Tipik olarak, [şeyleşmede] insan ile dünyası arasındaki gerçek ilişki bilinçte tersine döner. Bir dünyanın üreticisi olan insan, onun ürünü olarak ve insan etkinliği, insan dışı sürecin bir epifenomeni (gölgeolayı) olarak algılanır.[46]

   Birincisi, bilgi tümüyle bir toplumsal tanım meselesi olamaz, çünkü SCR bilginin yürürlükteki toplumsal tanımını reddeder. Burada bir gerçekçilik anı ve toplumun aşılması söz konusudur. İkincisi, bilginin toplumsal açıklaması yazarlar için geçerli değilse, bu, bir bütün olarak konunun doğru bir açıklaması olamaz. Soruşturmanın konusuna (nesnesine), soruşturulan insana da benzer bir aşkınlık tanınması gerekecektir. Üçüncü ve en önemlisi, yansızlık iddiası niçin çöker? Bu paragraftaki ilk noktaya yanıt olarak yazarların şöyle dediklerini varsayın: "Bilgi yine de bir toplumsal tanım meselesidir, çünkü biz de bilginin bizim ifade ettiğimiz şekilde tanımlandığı özgül bir topluma –kuramsal bir geleneğe– mensubuz." Bu geleneğin bir toplum oluşturduğu iddiasının geçerliliğini boş verin. Yine de bu bize ne verir? Kendi bilgi tanımına sahip ne kadar grup varsa, bir o kadar bilgi açıklaması. Belki ne kadar birey varsa, yaşamlarının değişen evreleri

boyunca tanımlanmış bir o kadar bilgi açıklaması. Bu mutlak görelilikte hiçbir kuramsal iddia –SCR'ninki dâhil– ayakta kalamaz. Burada bilişsel gerçekçilik kaybı, anlamlı zihinsel etkinlik kaybıdır.

İlişkili iki problem vardır. Birincisi, tümüyle şeyleşmiş bir bilinci hâlihazırda ötesine geçtiğimizde kavrayabilir miyiz? Kendi bilincimizi silip atmadan olmaz. Bu noktada SCR, betimlemeyi amaçladığı bilinçle açık karşıtlık içindedir. "Şeyleşme, insani fenomenlerin sanki şey gibi algılanmasıdır." Buradaki "sanki" analizle ekleniyor. Bu, bizatihi deneyimin anlamını yok etmeden özgün deneyimin parçası olamaz. Dünyanın "tuhaf bir olgusallık" olarak deneyimlendiği söyleniyor. Bizim için, bizatihi şeyleşmiş bilinç için değil. İkincisi, eğer mümkün olsaydı, şeyleşme kategorilerini kullanmak hâlâ bir seçenektir. Analizimizi yürütürken bakacağımız bir perspektiften açıkçası kaçınamayız. Soruşturmakta olduğumuz toplumsal bilincin bakış açısını seçmek de en az şeylikten çıkarılmış bir perspektife sarılmak kadar bir seçimdir. Bilişsel bir perspektifin seçilmesi kaçınılmazdır ve bu, temel bir ontolojik savı beraberinde getirir. Bilişsel bir varlık olmak, özgül bir yapıya sahip bir dünyaya ilişkin şöyle ya da böyle belirli bir farkındalık iddiasında bulunmaktır. Açıktır ki, soruşturmacının insani olmayan bir gerçekliğe yönelik eleştirel bir duruş araması ölçüsünde, bu tür farkındalık şeyleşmiş bir bilincin eşdeğerlisi değildir.

2. Nesnelleşmeye ilişkin tüm açıklama garip bir biçimde soyut ve tarih dışıdır, Marx'ın tutumundan en açık farkı da budur. SCR'deki açıklama somut olarak toplumsal değildir. Nesnelleşme sürecine ilişkin paradigması –ayrı toplumsal dünyalara mensup iki kişinin etkileşime başlaması– her türlü toplumsal durumdan öylesine kopuktur ki, paradigmasının temel yapısı anlaşılamazlığını korur. Temel epistemolojik sorulara bile yanıt veremeyiz: Bu kişiler aynı şeyleri yapıyor olduklarını nasıl bilirler? Biz nasıl bilirdik? Başkalarının etkinliğini anlama ölçütü nedir? Marx'a göre, toplum ancak çözebileceği sorunları ortaya

atar, çünkü anlaşılabilirlik ölçütleri toplumdaki somut sınıfsal çıkarların evrilen gereksinimlerince tanımlanır.

Marx'a göre, insan ilk olarak doğa güçleri karşısında çaresiz kalır, onları paradoksal bir diyalektikle alt eder, bu da onu toplum güçleri karşısında çaresiz kılar. Marx'ın perspektifinin temeli tümüyle gerçekçidir. İnsanlar kendilerini dünyada ifade ederler, çünkü doğrudan doğruya, yalnızca doğanın yardımıyla, hatta doğa aracılığıyla yaşamakla kalmayıp sade, doğal olarak da yaşayan doğal varlıklardır. İnsanların varlığı kendi kendine yeten bir töz olmayıp, ortaya koyduğu cisimleşmiş benlik ile doğal dünya arasında uzanan bir süreçtir. Onları insanlığı dünyada kökleştirmeye yönelten iktisat bilimi değil, Marx'ın doğalcı antropolojisidir. Ama üstelik insanın durumu, yaratıcı ve kendini aşan niteliktedir, bunu kendi doğal durumunda uyarlamalar yaparak gerçekleştirir. İnsan bilincinin, amacının ve anlamının nesnelleşmesi, gelişen bir üretim süreci aracılığıyla olur ve bu sürecin temel toplumsal aşamaları insanlık tarihinin dönemlerini belirler. Marksçı kuram, insanın nesnelleşmesi, yabancılaşması ve şeyleşmesi sorununa bakmak için temelden somut ve tarihsel bir perspektife sahiptir. SCR'deki analizde ya da Mead'in tutumunda ise bu söz konusu değildir.

3. Marx'a göre bilgi, toplumsal gereksinim aracılığıyla ve pratiğin sınavından geçilerek dünyanın etkin biçimde kavranmasıdır. Berger ve Luckmann'a göre, esas olarak toplumsal bir inşadır. Bununla birlikte, idealistler dilbilimsel analizlerini somut şekilde yaptıkları zaman, insanın dil kullanımının gerçek temellerini sıklıkla açığa çıkarırlar. Whorf'un yazdığı gibi:

> Hopi tarihinde, eğer okuyabilseydik, farklı tipte bir dilin ve farklı bir dizi kültürel ve çevresel etkinin birlikte işlerlik gösterdiğini anlardık. Yağmurun kıt yağdığı bir toprakta coğrafi özelliklerin ve göçebe düşmanların tecrit ettiği barışçıl bir tarım toplumu, ancak sonsuz azimle [sabır ve yinelemeye verilen değer bundandır], işbirliği gerekliliğiyle [takım çalışması psikolojisine ve genel olarak zihinsel etmenlere yapılan vurgu bundandır] başarılı oluna-

> bilen kurak tarım, birincil değer ölçütleri olarak mısır ve yağmur, fakir toprakta ve güvenilmez iklimde ürünleri güvenceye almak için geniş kapsamlı hazırlıkların ve tedbirlerin gerekliliği, doğa güçlerine yönelik, özellikle hep gereksinim duyulan nimet olan yağmura yönelik dualaların ve dinsel tutumun ağır bastığı, doğaya olan bağımlılığa ilişkin keskin bir kavrayış –bu şeyler Hopi dilinin örüntüleriyle etkileşime girerek onları yoğurdu, kendisi de onun tarafından yoğruldu ve böylece ufaktan ufağa Hopi dünya görüşünü biçimlendirdi.[47]

İdealist gerekçelerle, bilme ve yapma özdeşleştirilir. Başkalarının emeklerinin alınmasına gizemlileştirici bir damga basılmalıdır. Kurumlar kendi başlarına bir gerçekliğe sahip sayılır. Kurum "zorlayıcı" bir güçtür. Toplumun dizginlediği toplumsal öncesi bir insan doğasına ilişkin liberal varsayım budur. Ama elbette insan doğası ancak toplumda şekillendirilir ve olanaklarının sınırlarını çizen aynı süreç yoluyla yapısına, gücüne, özgürlüğüne kavuşturulur. İnsan doğası ancak toplumsal olduktan sonra sınırlanabilir, çünkü toplumsal öncesiyken insani değildir. Kısacası, zorlama ancak toplumsal yapı içinde geçerli olabilir ve toplum ile birey arasındaki toplam ilişkiyi karakterize edemez. Dil "kendime dışsal bir olgusallık" değildir. Tam da kendi "benlik," "dışsallık" ve "olgusallık" kavramlarımı, dolayısıyla kendimi ve dünyamı formüle etmemi sağlayan birincil araçtır.

Dil bana dışsal değildir, çünkü o dilin kullanıldığı süreçte oluşmuşumdur. Dil örüntülerinin beni zorladığını hissettiğimde, bunun nedeni ancak belirli bir dili yabancı ya da gereksinimime uymaz bulmam olabilir. Düzyazı beni kısıtlıyorsa, şiir yetebilir; kökenine ilişkin farkındalık dilin etkili olmasının ölçüsü değildir. Onun yaratanı olabileceğim gibi yaratılanı da olabilirim ve her iki olasılık da dünyaya yaklaşmada kullanabileceğim öznel seçenekler dizisinin parçasıdır.

4. Yaratılan ve devralınan anlam paradigmasını düşünün. Özgün toplumsal gerçeği yapmış olanlara o gerçek "tamamen saydam" görünür. Onların karşılıklı tiplenmiş eylemleri bütünüyle berraktır. Bu böyledir, çünkü onlar dünyalarını kendileri yap-

mışlardır ve yeniden yapabilirler. Ama bu gerçekten inandırıcı mıdır? Cazda doğaçlama yaptığım zaman, değiştirme gücüne sahip olduğum bir ezgi yaratırım. Peki, niçin tam da o çizgide ürettim? Bunu söyleyemem. Doğru göründü, ama aynı şey başka buluşlar için de söylenebilirdi. Görünüşte berrak edimlerin bu anlaşılamazlığının sayısız örneği vardır. Öylesine konuştuğumda, söyleşi anlaşılabilirdir; ama niçin tam da o yönde gelişmiştir. Niçin bir noktada yönünü yeniden odaklamışımdır? Bunlar benim edimlerimdir, ama onları tümüyle kavramam. Kendimi yapan ben değilim. Eğer yapmış olsaydım, acaba nasıl devam ederdim? Gerçekte her yapma edimi, alınmış bir malzeme üstüne kurulur. Eldeki malzemenin mahiyetini ve kapsamını seçme olanağım sıklıkla pek azdır ve o malzemeyi yapmak ya da yeniden yapmak için gerekli becerilere hazırlanma düzeyim daha da azdır. Verili bir anda üretebileceğim anlam üzerindeki bu sınırlamaların tam olarak bilincinde değilsem, bizzat yapmadığım bir dünyada kendi sarmalanmışlığım bakımından hepten kör ve onun zorbalığı karşısında eyleme geçme yeteneğim bakımından hepten eli kolu bağlıyımdır.

5. Ama eğer insanların çoğu nüfuz edilemez gibi deneyimledikleri toplumsal kurumları değiştirme ya da denetleme olanağına sahip değillerse, dışarıdan bakan bir gözlemci aksini iddia etse bile, o kurumlar hakikaten nüfuz edilemez niteliktedir. Gerek Mead, gerekse Berger ve Luckmann, toplumsal gerçekliğin bu anlamdaki nüfuz edilemezliğinin muazzam boyutunu ya da devrimci bir süreçte insanların bu nüfuz edilemez gerçekliği aşma eyleminde tutabilecekleri somut yolları düşünmezler.
6. Dünya meşrulaştırma gerektirir. Kurumların yaratıcıları kararlarını yeniden yaratabilirler; mirasçıları bunu yapamazlar ve bu kurumlara razı olacaklarsa, onları kendileri için haklı çıkarmalıdırlar. Bu süreç aracılığıyla bireyler kurumlarla bütünleşir ve bizatihi kurumlar da toplumla bütünleşir. (a) Meşruiyet, özgün bir durumu anımsama meselesi midir? Bu, salt çok eski bir sözleşmeye bağlılığın tutucu paradigması gibi görünür. (b) Özgün

bir anlaşma meşru olabilir mi ya da insanların birlikte yarattıkları herhangi bir kurum o yüzden meşru olabilir mi? (c) Gönüllü ya da bilinçli olarak varılmış, ama aslında kişinin öz çıkarlarına aykırı olan bir anlaşma meşru bir anlaşma mıdır?

7. SCR'deki nesnelleştirme modeli, tüm güçlüklerine rağmen, toplumsal dünyanın görünür tutarlılığını ve kalıcılığını betimlemekte en güçlü olandır. Bu, başarılı ideolojik hegemonya olgularına dayanan bir modeldir.

   Ama modelin başarısızlığı tam da budur. Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions*'da (Bilimsel Devrimlerin Yapısı) yaptığı yorum gibi, bu model de verili paradigmaların niçin çöktüğünü açıklamada en zayıf kalır. Bu, tüm idealist ve uzlaşmacı kuramların özünde var olan bir güçlüktür, çünkü eğer dünya tanımlandığı gibiyse ve dünya tanımları toplumda cisimleşiyorsa, o tanımlar meydan okumaya nasıl açık olabilirdi? Gerçekten, meydan okumanın etkeni nerede bulunabilirdi? Maddi ve toplumsal gerçeklik arasındaki diyalektik alışverişte değil, çünkü o gerçeklik kendisini tanımlayan toplumsal süreç tarafından oluşturulur. SCR'deki açıklamanın yeterince toplumsal olmadığını yukarıda belirttik. Şimdi, toplumsal yapıya aşırı ağırlık verildiğini belirtiyoruz. Her iki güçlük ortak bir kaynaktan –somut, tarihsel bir dolayımlamanın olmayışından– doğuyor.

8. SCR'de, toplumsal yabancılaşmanın akıldışılığı ısrarla dünyanın gerçek kuruluşu konusundaki sözde cahilliğimize dayandırılıyor. Bu görüş tarihsel değildir. Yabancılaşma deneyimi sanki verili bir toplumsal durumun insan faillere ilişkin yürürlükteki ölçütlerle karşılaştırılmasını gerektirirdi. Ancak insanları kendi durumlarının yaratıcıları olarak gören bir dünya, toplumsal olgusallığı yabancılaşma olarak kavrayabilir. İnsan etkinliğini tanımlayan ölçütler ise tanımladıkları etkinliğin gerçekleştirilmesi yoluyla gelişir. Hegel, "Tinin Fenomenolojisi"ne girişte bu noktayı çok zekice belirtmiş ve Marx da aşkın insan gereksinimine ilişkin diyalektiğini geliştirirken bunu doğrulamıştır: "Herhangi bir yerleşik kıstasla daha önce ölçülmemiş tüm in-

san güçlerinin evrimi."[48] Yabancılaşmış olup olmadığımız ya da kendimizi yabancılaşmış hissedip hissetmediğimiz, toplumsal ve ussal gücümüzün verili bir tarihsel andaki gelişimine bağımlıdır. Bu tür gelişim, böyle bir güce gerçekten de sahip olmadığımız sürece kendimizi ona sahip olarak tanımlıyor olup olmamamıza göre değişmez. Güçlerimiz geliştikçe, ussallığımız da dile getirilir ve bu süreç durumumuzun yabancılaşmışlığına ilişkin daha kuvvetli bir kavramsal farkındalığı olanaklı kılar.

9. Yabancılaşmanın gelişimi ve yabancılaşma farkındalığının gelişimi arasındaki ilişkiyi kavramak zordur. Öte yandan, burjuvaca analiz yabancılaşmayı kaygı ya da umarsızlık gibi öznel durumlarla özdeşleştirmeye eğilimlidir. Bu, duygunun hem nedeni hem de yaygın içeriği olan toplumsal-nesnel koşulu kaybeden ideolojik bir açıklamadır; toplumun yabancılaşma farkındalığını savuşturmaya ve yok etmeye yatkınlığını bir şekilde kavrama olanağını da ortadan kaldırır. Ama öte yandan, yabancılaşmaya ilişkin bir kuram bilincin yabancılaşmış dönüşümüne ilişkin bir kuramı kapsamalıdır. Çünkü bilinç, altta yatan varlığımızın epifenomen (gölgeolay) niteliğinde bir yansıması değildir: O varlıktaki gerekli bir bileşendir, ondaki değişiklikler somut gelişimimizin hem nedenleri hem de sonuçlarıdır. Dünyayı bilinçli kavrayışımızla varlığımızı değiştirebiliriz. Aksine, yabancılaşmış bilinç dünyayı özümseme yeteneğinin bozulmasına yol açar.
10. Berger ve Luckmann'a göre, şeyleşme, insan etkinliğinin şeyler biçiminde –"doğa olguları, kozmik yasanın sonuçları ya da ilahi iradenin dışavurumları"[49] olarak– algılandığı süreçtir. Gözden kaybolduğu düşünülen şey, üreticiler olarak insanların doğasıdır. SCR'deki analizin göz ardı ettiği şey, tam da insanların kendi doğalarının tek üreticileri olamayacakları, çünkü insan özbelirleniminin bile kendine özgü yapısı olan bir aracı yoluyla yürütüldüğü gerçeğidir. Tüm çıplaklığıyla belirtilirse, bu, özgürce seçilmiş insan edimleri ile bunların zorunlu sonuçları arasındaki bağlantı alanıdır.

Sabit insan doğası kuramına onun tam aksi olan sınırsız ya da açık uçlu yaratım teziyle tepki gösterme isteği doğuyor. İnsan doğası değişmez değildir. Ama bunun yönleri arasında yasa benzeri hiçbir bağlantının olmadığını savunmak yanlıştır. Son derece basit birkaç örneği alın: Engellenme düşmanca tutuma neden olur, duygusal yoksunluk benliğin yoksullaşmasına yol açar vb. Bunlar koşullu ifadelerdir: A öyleyse, B böyledir. Özgün koşulu "verili" olarak seçmek ya da kabullenmek zorunda bırakılmazsak, kendimizi tanımlamakta özgür olabiliriz. Ne var ki, tam da insan etkinliğinin yönleri arasında yasa benzeri bir bağlantı olduğu içindir ki, her türlü tahmin ya da planlama olanaklıdır, sosyalist planlama da buna dâhildir. İnsanların belirlenmiş koşullar altında nasıl tepki verecekleri hakkında kesinlikle hiç bilgi sahibi olmasaydık, başka herhangi bir eyleme kıyasla belirli herhangi bir eylemde bulunmak için hiçbir nedenimiz olmazdı. Özgürlük için zorunluluğun özümsenmesi gerektiği iddiasındaki geçerlilik noktası budur. A'nın başlatılması B'ye yol açtığı gibi ... C'ye, D'ye veya E'ye de yol açıyorsa, onu seçmek niye? Sosyalist mücadelenin hedefi, kesinlikle, yaşamımızın tüm koşuluyla birlikte hangi ilk koşulların getirileceğini belirleme gücünü kazanmaktır.

Bu anlamda, insanlar kendi etkinlikleri açısından toplumsal kuralların ve yasaların taşıdığı anlamı değiştirebilirler. Sosyalist planlamada, insanlar belirli bir planı aşmak için daha fazla özgürlüğe sahip olacakları için gerçek bir zorluk ortaya çıkacaktır. Toplumsal idealizm, bu zorlukla başa çıkmanın gerekliliğini tanımaya ya da sezinlemeye pek az olanak veriyor.

11. SCR'de nesnelleşme ile şeyleşme arasında kurulan ilişki yanıltıcıdır; bunlar aşırı yakından özdeşleştirilmiştir. Sonuç olarak, antropolojik bir gereklilik olan insanın temsili ya da cisimleştirilmesi ile insan dışı şeyleşmenin tarihsel geçiciliği arasındaki Marksist ayrım bulandırılmıştır. SCR'de, bireylerce getirilen toplumsal oluşumlar, "tarihsellik kazanılması" ile "…başka bir belirleyici niteliğe bürünme ya da daha doğrusu, A ile B kendi davranımlarını

karşılıklı tiplemeye başlar başlamaz uç veren bir niteliği kusursuzlaştırma" eğilimi gösterir: "Bu nitelik, nesnelliktir."[50]
Ama nesnellik, kurumların "billurlaşmış" hale geldikçe, bir şekilde kendilerine katılan belirli bireylerden üstün sayılır oldukça kazandıkları karakteristiktir. Nesnellik toplumsal yaşamın içkin özelliğidir. Şeyleşme, insani fenomenlerin sanki şeymiş gibi algılanmasıdır. Ama "bireylerden üstün" olarak algılanan bir kurum "sanki" şeymiş gibi değilse, nasıl algılanırdı? Şeyleşme nesnelleşmeden nasıl farklıdır? Berger ve Luckmann, şeyleşmeyi ele alırlarken, zorluğa işaret etme noktasına yaklaşırlar:

> Nesnel bir toplumsal dünya kurulur kurulmaz, şeyleşme olasılığı asla uzak değildir. Toplumsal dünyanın nesnelliği, insanı insanın dışındaki bir şey olarak karşısına aldığı anlamına gelir. Belirleyici soru, insanın, ne denli nesnelleşmiş olursa olsun toplumsal dünyayı insanların kurmuş olduklarına –ve dolayısıyla yeniden kurabileceklerine– ilişkin farkındalığı hâlâ koruyup korumadığıdır.[51]

Ama yazarların burada gönderme yaptıkları önceki tartışmada, nesnelleşme tam da dünyayı insanları kurulmuş olduklarına ilişkin farkındalığın kaybolması olarak tanımlanıyordu –"kurumlar artık kendi başlarına bir gerçekliğe, bireyin karşısına dışsal ve zorlayıcı bir olgu olarak çıkan bir gerçekliğe sahip olarak deneyimlenir."[52] SCR'nin temelde tutucu olan ideolojik duruşu bu kaçamak ifadede açığa çıkar. SCR'nin insan doğasının ister istemez şeyleşmeye eğilimli olduğu görüşü, şeyleşme ve en sonunda aşma ve kendine gelme yoluyla oluşan insani kayıp aşamalarını ifade edebilecek her türlü tarihsel perspektifi en çarpıcı şekilde göz ardı ediyor. Onun yerine, bir tarihsel dönemde hâkim olan soyut bir özellik kendi zamanından uzaklaştırılıyor ve toplumsal ilişkileri manipüle etme gücüne sahip bağımsız bir özne olarak kabul ediliyor. Şeyleşme konusundaki bu yorumun kendisi şeyleşmiştir. İnsan etkinliğinin gelip geçici bir karakteristiği kalıcı bir bozulma etkeni olup çıkmıştır. Özbelirlenimin ölümü ve yeniden doğumu unutulunca, insanlık durumu tehlikeli biçimde kasılıyor.

12. Eğer gerçeklik münhasıran toplumca inşa edilmiş anlamın nesnesi olarak anlaşılırsa, şu hususların göz ardı edilmesi kaçınılmaz olur. (a) Somut fiziksel ve toplumsal gerçeklik ne o gerçekliğe ilişkin inançlarla veya yargılarla özdeştir ne de onlar tarafından nihai olarak belirlenir. Bir duygu bilinçli bir haldir ve o duyguya ilişkin açık bir yargı da öyledir. Ama duygu onun hakkındaki inanca veya yargıya eşit değildir. Üzerinde soruşturma yapılan duygunun somut varlığına ve özgül niteliğine ilişkin bilgi sahibi olunmadıkça yargının geçerliliği kesinleştirilemez. Sahici özgürlük, seçeneklerin farkında olunmasını gerektirir, ama seçeneklerin gerekliliği hakkında özgül bir inanç gerektirmez. (b) İnançlar bağımsız bir gerçeklikle ilgilidir; o gerçeklik ve ona dair inanç arasındaki ilişki, o ilişkiye dair herhangi bir inançla özdeş değildir. (c) İnançlar arasında, kendisi inanç olmayan bir ilişki vardır. "Nesneler" münhasıran başlı başına simgesel etkileşimin ürünü olamaz, çünkü simgesel etkileşim kendi anlamlılığı açısından doğru akıl yürütme işlemlerine ve ölçütlerine bağımlıdır. [Mead'in dil ve toplumsal oydaşma konusundaki kendi görüşü bu düşünceyi destekler görünürdü.] Simgesel etkinliğimiz –toplumsal benlikler içindeki ve arasındaki iletişim– ya uygun zihinsel etkinlik ölçütlerine uyum gösterir ya da anlamlı simgesel etkileşim olarak kabul edilemez. [Yine Mead'in kendisi toplumsal benliğin esasen bilişsel olduğunda ısrar eder; Berger ve Luckmann, Mead'in benliği simgesel etkileşimin bilişsel katılımcısı olarak kavradığı anlamı dikkate almaktan uzaktırlar.] (d) İnsan etkinlikleri arasında, dünyanın nesnel bir bileşeni olan bir ilişki vardır. Bu ilişkiler bilinir hale gelebilirler, ama herhangi bir şekilde bilinmeleriyle açıkçası özdeş değildirler. Lenin bu noktayı çok güzel ifade eder:

> Karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun tüm toplumsal oluşumlarda –özellikle kapitalist toplumsal oluşumda– münasebet kuran insanlar ne tür toplumsal ilişkilerin, geliştirdikleri hangi yasalar uyarınca vb. oluşmakta olduğunun bilincinde değildirler. Söz gelimi, bir köylü tahılını sattığında dünya pazarındaki dünya tahıl

üreticileriyle "münasebet" içine girer, ama bunun bilincinde değildir: Mübadele temelinde oluşan toplumsal ilişkilerin ne türden olduğunun da bilincinde değildir.[53]

Felsefenin ve bilgi sosyolojisinin bir görevi, devrimci bir özfarkındalığın hizmetindeki bu toplumsal ilişkileri, aksi halde farkına varmadan toplumsal güce kurban gidecek olanlar için aydınlatmaktır. Bu, zamanımızın gerektirdiği ama Mead'in de, Berger ve Luckmann'ın da bir türlü ivedilik duygusuyla kavramadıkları kritik bir zorunluluktur.

Yukarıda değinilen izlekler derinlemesine incelenip geliştirilirse, simgesel etkileşimciliğin insanileştirici sezgileri ile Marx'ın bilgi ve toplum kuramının kapsamlı açıklayıcı gücünü uzlaştırma olanağı doğabilir.

## NOTLAR

1 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (Illinois: Glencoe, Free Press, 1947) 91.

2 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1969) 2.

3 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1969) 2.

4 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1969) 5.

5 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1969)10.

6 John Seeley, *The Americanization of the Unconscious* (New York: International Science Press, 1967) 116.

7 John Seeley, *The Americanization of the Unconscious* (New York: International Science Press, 1967) 116.

8 John Seeley, "Otuz Dokuz Madde," *The Critical Spirit*'de, Kurt Wolf ve Banington Moore, Jr., drl. (Boston: Beacon Press, 1967) 151.

9 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 19-20.

10 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 64.

12 Seeley'nin savunduğuna göre, (l) toplumsal gerçekler, büyük ölçüde, onlarla ilgili inanışlar nedeniyle neyseler öyle olma eğilimindedir ve (2), birer problem

olarak tanınsınlar ya da tanınmasınlar problemler mevcuttur. Bu iki tutumun bağdaştırılması gerekir. Bkz. *The Americanization of the Unconscious*, Bölüm 14.

13 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1969)6.

14 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1969)6.

15 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1969) 10.

16 John Seeley, *The Americanization of the Unconscious* (New York: International Science Press, 1967)113.

17 John Seeley, *The Americanization of the Unconscious* (New York: International Science Press, 1967)113.

18 John Seeley, *The Americanization of the Unconscious* (New York: International Science Press, 1967)114.

19 Genelde simgesel etkileşimcilerin ve özelde John Seeley'nin çalışmaları toplumsal anlayışa çok önemli bir katkı yapıyor. Marksistler, bu perspektifte hayati olan şeyleri özümsemelidirler, çünkü Marksist olmadığı gerekçesiyle bunu kabaca reddederlerse, kendilerini korkunç bir kayba uğratmış olurlar. Hareket-eylem yanlısı kuramcıların birçoğunun derhal uygulanamayan görüşlerden kaçınma eğilimi, yalnızca kurama açıkça zarar vermekle kalmaz, Marksçı praksisin önünde aşılamaz bir engel de oluşturur.

20 Georg Simmel. "Toplum Nasıl Olanaklıdır?" *Philosophy of the Social Sciences*'da. Maurice Natanson, drl. (New York: Random House, 1963) 84.

21 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society,* drl. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934) 224.

22 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society,* drl. Charles W. Morris (Chicago; University of Chicago Press, 1934) 219.

23 *Journal of Philosophy,* IX (1912) 163.

24 *Journal of Philosophy, X* (1913) 374.

25 David Hume, *Treatise of Human Nature,* Kitap I, Kısım IV, bölüm vi.

26 Georg Herbert Mead, *Mind, Self and Society,* drl. Charles W. Morris (Chicago; University of Chicago Press, 1934) 225.

27 "Benlik ve Organizma," *George Herbert Mead on Social Psychology*'de, drl. Anselm Strauss (Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books) 229.

28 Seeley bu konuda çok net değildir; John Seeley, *The Americanization of the Unconscious* (New York: International Science Press, 1967) 117.

29 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: 1969) 22.

30 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, New Jersey: 1969) 22.

31 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Soda! Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 20.

32 Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 1.

[33] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 3.

[34] Peter L. Berger ve Thomas Lukcmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 19.

[35] Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences,* çeviren Edward A. Shils ve Henry A. Finch (Glencoe, Illinois: Free Press, 1949) 178.

[36] Peter L. Berger ve « Thornas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 21.

[37] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 22.

[38] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construcüon of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 38.

[39] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 54.

[40] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Consiruction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 58.

[41] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 61. Berger ve Luckmann, aldıkları tutumun mantığını vurgulamak için "nesneleştirme" terimini kullanıyorlar.

[42] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 63.

[43] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 65.

[44] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 89.

[45] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construcüon of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 61.

[46] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 89.

[47] Benjamin L. Whorf, *Language, Thought and Reality,* (Cambridge, Mass., 1956) 157-158.

[48] Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations* (New York: InternationalPublishers, New World Paperback, 1965) 85.

[49] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 89.

[50] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 89.

[51] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 89.

[52] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966) 58.

[53] Alıntılayan Oscar Lange, *Political Economy* (New York, Pegamon Press) 24.

# Ödünleyici Adalet Ahlakı



> Bir keresinde, La Bourgogne'nın uğradığı deniz kazasından sağ kurtulanların birisiyle konuşma fırsatım olmuştu ve bana, birkaç adam tarafından el konulmuş bir cankurtaran sandalına binmesinin kendisi için şans olduğunu anlatmıştı; daha fazla kişi alınsaymış, sandal alabora olup batarmış. Sandalda güvende olan, ellerinde kamalar ve küçük baltalar bulunan adamlar, sandalın kenarlarından asılarak sudan çıkmak için çırpınanların ellerini kesmişler. Cankurtaran sandalındakilerden birisi olduğumu, güvende olduğumu, etrafımdakilerin ise boğulmakta olduklarını bilmek, o duygu, bana dayanılmaz bir acı verdi. İnsanlar benimle tartışmaya giriyorlar, ama onlara kıvrak yanıtlar verecek kadar uzman değilim, ben yalnızca, ancak sınırlı sayıda insanın kurtulduğu bir cankurtaran sandalında bulunmayı kabul edemeyeceğim gerçeğine inatla sarılıyorum. Hiç değilse kurtulanların en iyiler oldukları konusunda kendimi emin hissedebilseydim, bu kadar kötü olmayabilirdi, ama beni en çok kızdıran şey, birilerinin "Niye yakınıp duruyorsun? Cankurtaran sandalının çok rahat olduğunu kabul et," demesidir.
>
> Andre Gide – *The God That Failed* (Başarısız Tanrı)

Amerika'nın geçmişinden miras aldığı tüm kötülükler arasında hiçbirisi zoraki kölelik ve Zencilere uygulanan sürekli zulüm kadar iç kanatıcı değildir. İki yüzyıl boyunca insan kabul edilmeyen, İç Savaş'tan sonra da ikinci sınıf insan sayılan Zenciler aşağılayıcı köleliğe tabi tutuldular ve insan toplumunun kamusal alanına girmelerine izin verilmedi. Ama şimdi onlar zincirlerini

kırıyorlar ve kendilerini bastırmış olan toplumu en başta kendi çabalarıyla yeniden yapılandırıyorlar. Bu hareketi alışılmış herhangi bir anlamda devrim olarak adlandırmak doğru olmaz, çünkü şimdi iktidara yürümekte olan sınıf eskiden kendisini ezenleri mahvetme ya da kendi hâkimiyetini kurma arzusuyla değil, daha çok, beyaz toplumunun söz vermiş olduğu idealine –tüm insanların temelde eşitliğine– içtenlikle sarılması arzusuyla hareket ediyor. İnsanlar yeterince uzun süre kendi kokuşmuşluklarıyla iç içe yaşadıkları zaman onun varlığından habersiz hale gelirler veya varlığını inkâr edemedikleri için ya onu haklı göstermeye ya da onu değiştirecek güce sahip olmadıklarını iddia etmeye başlarlar. Beyaz Amerika, utancının kefaretini kendi girişimiyle ödememiştir ve dolayısıyla şimdi, öyle yapması yönünde Zencilerin dile getirdikleri talebe nasıl yanıt vereceği sorunuyla yüz yüzedir.

Zenci çağrısı, adalet idealine ve onun kökünü oluşturan eşitliğe yöneliktir. Ama adaletin evrensel kabul gören biçimsel ilkesi –esas olarak ya da önemli ölçüde benzer olanlara aynı şekilde muamele edilmesi gerektiği ilkesi– insanların önemli benzerliklerini oluşturan karakteristikler hakkında başlı başına hiçbir şey ifade etmez (uygun muameleyi de tanımlamaz). Bu nedenle, Anatole France'ın "haşmetli eşitliğiyle hem zenginlerin hem fakirlerin köprü altlarında uyumalarını, sokaklarda dilenmelerini ve ekmek çalmalarını yasaklayan hukuk"tan[1] söz ettiğinde yönelttiği alaycılığa her zaman açıktır. Çünkü insanların birbirlerine benzedikleri yönler sınırsız sayıdadır ve bu karakteristiklerin çoğu –örneğin, saç rengi– açıkça hiçbir adalet mülahazasıyla ilişkili değildir. Eğer adalet, dağıtımı haklı gösterecek ilintili bir tanımlamaya dayanılarak iyi bir şeylerin dağıtılması ise, o zaman adaletin biçimsel ölçütünden onun ruhunu ve içeriğini damıtıp billurlaştırmak için anlamlı bir sınıflandırmanın önerilmesi gerekir.

Adalet fikrinin tarihinde temel benzerliklerin sınıflandırılması için ortaya atılmış birçok öneri içinde en önemlileri belki de şunlardır: (1) yararlık, (2) çaba, (3) başarı, (4) töresel mevki, (5) gereksinim ve (6) kıymet. Bunlar adalet koşullarını karşılayan

anlamlı amaçlardır ve adalet sonuç olarak hem türevsel hem de özerk bir kavramdır. İlkidir, çünkü *haklı çıkarıcı bir karakteristiğe* dayanılarak iyi bir şeylerin dağıtılmasıdır ve çünkü ilişkileri bakımından bu koşullar mantıksal olarak insanların bunlara yönelik her türlü sahiplik iddiasından önce gelir. Ama adalet bağımsız bir taleptir de, çünkü insanların bu ilişkide eşit hak sahibi oldukları iddiası bizatihi ilişkinin mahiyetine indirgenemez.

Bu anlamlı sınıflandırmaları adalet tanımları olarak irdelemek ve değerlendirmek gerekseydi, görevimiz çetin ve onulmaz ölçüde karmaşık olurdu. Ama neyse ki, buna gerek yoktur, çünkü biz adalete yönelik bu iddiaları Amerikan deneyimi ve anayasa tarihi perspektifinden ve insanlara temel haklarda eşitlik tanımayan herhangi bir adalet kuramının reddedileceğinin açıkça belli olduğu bakış açısından yargılamakla ilgileniyoruz. Anayasa, temel hakların eşit ölçüde korunmasını güvenceye alır ve nimetleri (bu durumda, verili etkinliği uygularken yasal koruma ve destek "nimet"ini) insanlar arasında eşitsiz dağıtacak herhangi bir adalet kuramını dışlar. Anayasa, temel haklar bakımından insanların, Aristoteles'in deyişiyle geometrik olmaktan çok aritmetik olarak eşit sayılmasını ister. Çünkü insanlar bu hakları, şu ya da bu karakteristiğin niteliksel farkları gösteren bir cetvel üzerinde ölçülebilen yoğunluk derecesiyle orantılı olarak değil, eşit olarak paylaşırlar. İnsanlar Anayasa'nın güvenceye aldığı haklara eşit ölçüde sahiptirler ve başka bir karakteristiği daha fazla ya da daha az sahip oldukları gerekçesiyle, ifade özgürlüğü ya da ibadet özgürlüğü gibi etkinliklerde daha fazla ya da daha az hak iddia edemezler.

Bu nedenle anayasal hakların kullanılması bakımından adalet için uygun ifadeler olarak, "yararlık", "çaba," "başarı" ve "töresel mevki" ölçütlerinin tümü saf dışı bırakılabilir. Bazı insanlar bu bakımlardan diğerlerine göre üstündür ve eğer haklar bu özelliklere dayandırılsaydı, öncelikle dikkate alınmayı hak ederlerdi. Ama eğer "kıymet" terimi insanların ahlaki başarısını, bireysel erdemini değil de önemini ya da ahlaki şerefini ifade eden an-

lamda alınırsa, kıymet için aynı şey söylenemez. O şerefi gerek teolojik olarak, insanların aynı yüce değer kaynağının yarattığı eşit varlıklar oldukları tezine dayanarak, gerekse daha laik bir iddia olan, insanların akılcı şekilde kendi kendini belirleme yoluyla kendi doğalarını gerçekleştirme yeteneğine sahip varlıklar olmanın yüceliğini eşit şekilde paylaştıkları tezine dayanarak kazanıyor olalım, insanların temel haklarla ilgili eşit saygı istemelerinin özdeş bir nitelik nedeniyle haklı bir istek olduğu gerçeği orta yerde durmaktadır. Toplumun en aşağılık mensubu bile dinsel ibadet, ifade özgürlüğü ve hukukun gerektirdiği şekilde korunma hakkına eşit olarak sahiptir. Çünkü o, diğer insanlar kadar iyi olmamasına rağmen, yine de onlar kadar önemlidir; onun pişmanlık duyması ve kusursuzlaşması bizim için eşit derecede sevinç kaynağı olurken, kötülüğünü sürdürmesi de eşit derecede üzüntü kaynağı olacaktır.

Böylece geriye "gereksinim"den söz etmek kalıyor. Eğer gereksinim, insanların gerek fiziki gerekse zihinsel nitelikteki nesneler için farklı yoğunluk dereceleriyle hissettikleri değişken arzuları ifade ediyorsa, o zaman anayasal adaletin parçası olamaz. Ama başka bir görüşle, "gerekliliği" ya da kişinin doğasını yetkinleştirmesi için gereken koşulu ifade ediyorsa, o zaman insanların böyle zorunlulukları eşit olarak paylaştıkları ve bunları uygulamak için eşit hakka sahip oldukları savunulabilir. Ahlaki gelişimleri için insanlar seçenekleri tartmada, öğretiler kurup geliştirmede, ussal yetilerini engellenmeden kullanmada ve ayrıca Amerikan Anayasası'ndaki birinci değişikliğin onlara sağladığı güvencelerden yararlanmada eşit özgürlük isterler. Doğalarının daha başka gereklilikleri nedeniyle, daha başka haklar da isterler. Eğer bu anlamıyla kabul edilirse, "gereksinim"in "önem"i ya da "kıymet"i daha da açımladığı görülür, çünkü insanların sahip oldukları temel değere ve saygıdeğerliğe dayanak sağlayan nitelikleri betimleme çabasını devam ettirmektedir. Öyleyse, kısacası, Anayasa'nın hak olarak kabul ettiği insan edimleri söz konusu olunca, adaletin asıl amacı, toplumun tüm mensuplarının kendilerini eşit şekilde

gerekleştirmelerine elverişli durumu yaratmaktır. Temel insan edimlerinden oluşan bir sistemin yürütülmesinde insanlara eşit korunma sağlanır, çünkü insanlar o edimlerin tam ifadesi için o korumaya gereksinim duyarlar, çünkü o edimler onların yeteneklerini gerçekleştirmelerini belirler ve çünkü her insan kendini gerçekleştirmek için diğerleriyle eşit hakka sahiptir.

Ama düşünme ile uygulama arasında ayrım yapmak gerekir. Çünkü insanların eşit haklara sahip sayılmaları gerekmekle birlikte, edimde bulunurken içinde yer aldıkları koşulların ve sonuç olarak gerek duyulan koruma önlemlerinin eşit dağıtılması diye bir gereklilik yoktur. Anayasamıza dayanılarak, din hizmetlerinin doğrudan hükümetçe desteklenmesi talebinde bulunulamaz. Ama silahlı kuvvetlere mensup olan ve bu nedenle, uygun şekilde yürütülen dinsel uygulamalara erişim olanağı bulunmayan kişiler için hükümet bütçesinden para ödenerek din adamları görevlendirilir. Ama bunun nedeni, onların dinsel özgürlüklerini kullanma açısından üstün görülmeye değer olmaları değildir; onların diğer insanlarla eşit sayılmaya değer olmaları ve benzersiz koşullar altında özel muamele görmezlerse dezavantajlı duruma düşecek olmalarıdır. Öyleyse, insanların haklarını eşit olarak gerçekleştirmeleri için eşitsiz koşullarda eşitsiz muamele görmeleri gerekli olduğu sürece, onlara eşitsiz davranılması, durumlarına ilişkin geçerli bir adalet eleştirisi değildir. Gerçekte, eğer haklarını eşit olarak kullanamayacak kadar farklı koşullara sahipseler, o zaman, söz konusu hakkı kullanmada fırsat eşitliği elde etmek için diğerlerinden farklı muamele görmeyi istemeleri adalet adına geçerli bir talep olabilir.

Anayasal güvenceler alanının ötesine geçtiğimizde, her şey değişir. Hakların kullanılmasıyla önemli derecede ilişkili olmayan toplumsal nimetler ve külfetler, devletin polis gücüne uygun olarak yurttaşlara eşitsiz biçimde dağıtılabilir. Aranan tek şart şudur: "Yasa mantıksız, keyfi ya da değişken olmamalı ve seçilen araçların ulaşılmaya çalışılan amaçla gerçek ve anlamlı bir ilişkisi bulunmalıdır."[2] Mahkeme, yasanın, On Dördüncü Değişikliğin

"eşit koruma" hükmüne uygun düşecek biçimde mantıklı olması şartını koyarak, herhangi bir özel sınıflandırmanın "geçerli yasama hedefleriyle ilişkili gerçek veya anlamlı farklılıklara dayandırılması"nı[3] amaçlamıştır. Ve Mahkeme geçerli yasama hedeflerini –"halkın sağlığını, huzurunu, maneviyatını, eğitimini ve düzenini güçlendirici düzenlemeler"i[4]– gözetmekle, eyaletlerin "genel yararlar için ... özel külfetler" getirmeyi gerekli bulacaklarını kabul etmiştir:

> ... Bu amaçlara yönelik düzenlemeler birine diğerinden daha çok yüklenebilir, ama bunlar herhangi birine eşitsiz ya da gereksiz kısıtlamalar getirmek için değil, genel yararı mümkün olduğunca az sıkıntıya yol açarak güçlendirmek için tasarlanır.[5]

Ama genel refah güçlendirilirken anayasal hükümler göz ardı edilemez. Devlet açıkça insanları farklı düşünmek ve onlara eşitsiz kısıtlamalar ve yararlar getirmek durumunda olmakla birlikte, "geçerli yasama hedefleri"nin bu özel sınıflandırmalara yol göstermesi gerektiğini ve salt toplumun çeşitli mensuplarına eşitsiz muamele ediliyor olması, yani eşitsiz nimetler ve külfetler veriliyor olması gerçeğine bakılarak, özel sınıflandırmanın ne amaçla yapıldığı irdelenmeden, hiçbir anlamlı şeyin belirlenemeyeceğini akılda tutmak önemlidir. Örneğin insanlarda, toplumu bütünleştirmek amacıyla devletin "birine diğerinden daha çok yüklendiği" kanısı oluşabilir, ama bu durum, devletin ayrımcılık uğruna özel hükümler getirdiğinin anlaşılmasından çok farklıdır. Ayrım yapılmasına yol açan amaç geçerli olmalıdır ve bu konuyu Zencilerin ayrıcalıklı muamele hakkı bakımından tartışmak için, On Dördüncü Değişiklik üzerinde durmamız gerekir.

## ON DÖRDÜNCÜ DEĞİŞİKLİK VE ABD KONGRESİ

ABD Kongresi'nin İç Savaş'tan sonra yaptığı yasalar ve değişiklikler kesintisiz tarihsel akışı içinde okunduğu zaman, bu yasama organının birincil niyetinin Zenciler ile Beyazların medeni ve siyasal haklarını eşitlemek ve yurttaşların haklarını elde et-

tikleri süreci kökten tersine çevirme yoluyla bu amaca ulaşmak olduğu anlaşılır. Kongre'nin güttüğü amacın eşitleştirme olduğu o zamanki tüm yorumlarda açıktır:

> Bu değişikliklerin en büyük amacı renkli ırkı önceleri çoğunlukla içinde bulunduğu aşağılık ve kölelik konumundan çıkarıp, Eyaletlerin yetki alanı içindeki diğer tüm insanlarla kusursuz medeni hak eşitliğine kavuşturmaktı.[6]

Ama eğer Kongre'nin amacı kölelik külfetlerini ve olaylarını kaldırıp Zencileri medeni ve siyasal hakları bakımından beyazlarla esasen eşitlik konumuna getirmek idiyse, bu amaca ulaşmanın aracı ne olacaktı? Bu, federal sistemin devrimci yeniden inşasından hiç de aşağı kalır bir şey değildi. Yurttaşlık artık, tek tek eyaletlere mensup olmaktan çok, en başta ve bağımsız olarak Birleşik Devletler'e mensup olmakla kazanılacaktı ve bu ulusal yurttaşlığın beraberinde getirdiği haklar ulusal yönetimin yetkisi ve koruması altında olacaktı. Bu yasaları yazanların kayıtlara geçmiş kanaatleri ve tarih dikkate alınınca, köleliğe son vermek için kanlı bir savaşı desteklemeye ve sonra tekrar, Zenci medeni özgürlüğünün varlığını ve anlamını kendisine karşı zor kullanılması gereken tek tek eyaletlere bırakmaya niyetli olmaları son derece zayıf bir olasılıktır. On üçüncü değişiklik köleliğe ve onunla ilgili simgelere ve olaylara son verilmesi yükümlülüğünü getirdi, 1866 tarihli Medeni Haklar Yasası ulusal yurttaşlığın içerdiği ayrıcalıkları ve bağışıklıkları tanımladı ve "herhangi bir yasa, yönetmelik, kararname, tüzük ya da görenek kisvesi altında" bu hakları inkâr fiilini işleyenlere cezalar getirdi, On Dördüncü Değişiklik ise bu ulusal haklar sistemini Anayasa'ya koyarak, gelecekte Kongre'nin ya da Başkan'ın bunları geri almaya yönelik herhangi bir girişimine karşı güvence sağladı. (1866 tarihli Medeni Haklar Yasası, Başkan Johnson'ın vetosuyla kabul edildi.)

On Dördüncü Değişiklik ulusal hakların uygulanması için iki olası yöntemi Kongre'ye açık tutar. Birincisi, "bu maddenin hükümlerini uygun yasalarla uygulamak için" Bölüm 5'te verilen doğrudan yetkidir. Kamusal kolaylıklardan yararlanma hakkını

korumak için 1875 tarihli Medeni Haklar Yasası'nı çıkarma yetkisini Kongre'ye veren bu bölümdür. Değişikliğin birinci bölümü bizatihi ulusal yurttaşlıktan kaynaklanan hakları tanıdığı için, bu beşinci bölüm, yalnızca, Yargıç Harlan'ın hükmün ima edilen hakları *güvenceye alma* niyeti dediği hususu açıkça öne çıkardı. Bu yetkilendirici hüküm, Başyargıç Marshall'ın şu bildirisini kabul eden uzun bir tarihin ışığı altında kuruldu:

> ... amacın gerekli olduğu yerde araçlar sağlanır. ... Eğer ... Anayasa hakkı güvence altına alırsa ... bundan çıkan doğal sonuç kesinlikle ulusal yönetimin bunu yürütmek için uygun yetki ve işlevlerle donatılmış olduğudur.[7]

Kaçak bir köleyi barındırmayı veya yakalanmasını engellemeyi federal bir suç saymaya Kongre'nin Mahkeme tarafından yetkili kılındığı en açık olarak Anayasa Madde IV, Bölüm 2, Fıkra 3'te belirtiliyordu. Ama kölenin özgür bırakılması zorunluluğu ortaya çıkınca, Mahkeme, Kongre'ye verilebilecek yetkiye ilişkin görüşünü aniden değiştirdi, bunun üzerine Yargıç Harlan şu karşı oy yazısını yazdı:

> Ulusal Yasamanın, köleliğin korunması için bu mahkemenin onayıyla yaptıklarını, Amerikan yurttaşlarının insani özgürlüğü ve temel hakları için Anayasa'nın sınırlarını aşmaksızın yapabileceği konusunda ısrar ediyorum.[9]

*Slaughterhouse*[9] (Mezbaha) davalarında Mahkeme, inanılmaz bir yöntemle ulusal yurttaşlığı eyalet yurttaşlığından ayırarak ve özgür yurttaşlığın beraberinde getirdiği, uğruna savaşılmış olan tüm temel hakları ikincisine yönlendirerek On Dördüncü Değişikliğin ulusal haklarla ve yurttaşlıkla ilgili niyetini tersine çevirdiği için, değişikliğin 5. Bölümüne yaklaştığında, doğal olarak ona herhangi bir pozitif anlam yükleyemez halde buldu kendini.

Ama Kongre'ye yurttaş haklarını uygulamak için ikinci bir yol daha tanındı, çünkü eyaletler yasalarının eşit koruma sağlamasını reddetmekten alıkonuldu. Ve eğer birinin eşit korumayı reddetmemesi eşit koruma sağlama yükümlülüğüyle eş anlamlıysa,

ki öyle görünüyor, eyaletler pozitif bir hükümle yüz yüzeydiler, o hükümden kaçınmaları ulusal yasamanın onu uygulamasına yol açabilirdi. Ama Yüksek Mahkeme bu ifadeyi tamamen negatif bir şekilde yorumlayarak, eyaletin, tanımlama yetkisinin münhasıran kendine ait olduğu haklara karışmasını engellemekle yetindi ve böylelikle, değişikliği onulmaz biçimde güçsüzleştirdi. Yargıç Bradley'nin, eyaletin yurttaşlık hakları adına hareket etme yükümlüğü konusunda Gezici Yargıç William Woods'a yazdığı bir mektupta dile getirdiği ilk kanaati belirtmek bu bakımdan ilgi çekicidir.

> Bu nedenle, yurttaşın temel haklarını bu saldırıya karşı savunmak ve gerek eyalet yasamasından, gerekse *eyalet eylemsizliğinden ya da yetersizliğinden* bunların yeterince korunmasını sağlamak için [on dördüncü] değişiklik, Kongre'ye uygun yasalar çıkararak bu değişikliği uygulama yetkisi veriyor.[10]

Bu yorum, Yargıç William Woods'un *Hall'a Karşı Birleşik Devletler* davasındaki kanaatine yansımıştır:

> Kongre, uygun yasalar çıkararak, Birleşik Devletler yurttaşlarının temel haklarını hasmane ya da yetersiz eyalet yasalarına karşı koruma yetkisine sahiptir, çünkü On Dördüncü Değişiklik yalnızca yurttaşın ayrıcalıklarını kısacak yasalar yapılmasını veya uygulanmasını yasaklamakla kalmaz, yasaların eşit korumasını ... eyaletin reddetmesini de yasaklar. Bu *reddediş, eylem kadar eylemsizliği de ... koruma amaçlı yasalar çıkarmanın ihmal edilmesi kadar, korumanın ihmal edilmesini de kapsar.*[11]

Bu görüşe göre, eyalet, yurttaşlarının haklarını korumak gibi pozitif bir yükümlülüğe sahiptir ve eyaletin bu yükümlülüğünü kabullenememesi durumunda Kongre uygun yasaları geçirebilir. Bu görüş o dönemdeki tartışmalarda belirgin biçimde benimsenmiştir.[12]

Bu tarihsel yansımalardan çıkarabileceğimiz sonuç şu gibi görünüyor: On Dördüncü Değişikliğin 5. bölümüyle, Kongre'nin temel hakları korumak için olumlayıcı yasalar çıkarma yetkisine sahip olması amaçlanmıştır. Ama kabul etmemiz gerekir ki,

özgün niyetin sonunda gerçekleşmesi isteniyorsa, *Slaughterhouse Davaları*'nda,[13] *Medeni Haklar Davaları*'nda,[14] ve *Cruickshank'a Karşı Birleşik Devletler* davasında[15] somutlaştığı şekliyle Mahkeme'nin tarihsel ve hukuksal görüşlerinin eleştirel olarak yeniden incelenmesi gerekecektir.

## KÖLELİK SİMGELERİ VE OLAYLARI

Ama şimdi, Zencilerin maruz bırakıldıkları "kölelik simgeleri ve olayları"na ilişkin özgül bir incelemeye girişmeliyiz ki, bu kötülükleri yok etmek ve toplumun önceleri kayırılan diğer mensuplarıyla tam eşit özgürlüğü onlara geri vermek için yapılması gerekenleri ortaya çıkarabilelim. Zenciler, inceden inceye kaynaşmış ve çözülmez biçimde birbirinin içine girmiş olmasına karşın analiz amacıyla birbirinden ayırt edilebilecek üç yarar biçiminden yoksun bırakılmışlardır. Bunlar, azalan yaygınlık sıralamasına göre, (1) saygınlığın eşit olarak tanınması, (2) toplumun kamusal yaşamına eşit katılım ve (3) belirli toplumsal olanakların eşit kullanımıdır.

Daha önce ahlaki önem ya da içsel kıymet ile yararlık arasında yaptığımız ayrım anlamında, ilk sıradaki yarar insanlarca çiğnenemez, bu neredeyse başka bir insanın temel özelliklerini yıkmak olur. Ama bir toplum bir bireyin saygınlığını açıkça ifade etmesini engelleyebilir ve böylece, kıymetinin uygun dışavurumlarını yıkabilir. Çünkü bireyin saygınlığı, bir yönüyle, onun elverişli koşullar altında kendini nasıl bir hale getirebileceğinden doğar. Birey, anlayışını geliştirmekten, seçimini uygulamaktan ve yeteneklerini tam gerçekleştirmekten alıkonulabilir. Bu kesinlikle onu hem kendi gözünde hem de toplumun gözünde ve doğasına dayatılan nesnel yozlaşmayla alçaltır. Eğer insan olarak değerini süreç içinde tümüyle kaybederse, aşağılanmışlığını umursamaz hale gelir. Ama bu anlamda asla küçültülmemesine karşın, ahlaki doğasını gerçekleştirmekten ve insan olarak kendine yaraşan duruştan yoksun bırakılır.

Bu yoksun bırakmanın aracı, elbette, toplumun kamusal yaşamından dışlamadır. Bu edim, kısmen, Zencileri diğer insanlardan aşağı olarak damgalamak için tasarlanmış simgesel bir küçümseme jestidir. *Dred Scott* davasında Mahkeme, yurttaşlığı "bu halkın bir bölümü"[16] olmak şeklinde ifade etmiştir ve On Dördüncü Değişiklik bunu güvenceye alamıyorsa kesinlikle hiçbir şeyi güvenceye alamayacak olmasına rağmen, Zencilerin o zamanki ortak yaşamın dışında tutulduğu açıktır. Ama ortak yarara katılma hakkından daha önemli hiçbir hak yoktur. Çünkü kamusal, ortak alan o büyük içli dışlılık ve güven, iletişim, genel refah için el birliğiyle çalışma, paylaşılan anlam, umut ve beklenti örüntülerini, onlar olmaksızın hiçbir bireyin gelişip tam insanlığını bulamayacağı örüntüleri içerir. Yine bu alan içinde, toplumun yaşamını ve bireysel mensuplarının doğasını şekillendiren, böylelikle de insanların yalnızca kamusal varlığını değil, yakın dostluklarını ve hatta bireysel yaşamlarını da yapılandıran genel güç kurumları yer alır. Yaşam ve çalışma araçları, onlar olmaksızın insan yetilerinin köreleceği maddi makinelerden kültür mirasına kadar her türlü alet edevat işte bu ortak sektörde yer alır. Diğer insanların birbirleri hakkında kurdukları ve ürkmüş bir çevrede birbirlerinden ayrılmalarını zorunlu kılan korku dolu efsaneleri dağıtma olasılığı da genel yaşamda bulunur.

Son ve en açık olarak, Zenciler somut yararlara ve hizmetlere eşit erişim hakkından yoksun bırakılmışlardır. Zenciler daha bayağı işlerde daha az paraya çalışırlar, daha sık olarak daha uzun süre işsiz kalırlar, aile istikrarının daha az ve şiddetin daha fazla olduğu mahallelerde donatım ve rahatlık düzeyi daha düşük, mahremiyeti daha az, sağlık koşulları daha kötü olan daha çirkin evlerde yaşarlar, hazırlık ve istek düzeyi daha düşük olan çocuklarını gelecek kuşağı kültürel yaşama hazırlayan daha az eğitimli öğretmenlerin görev yaptığı yetersiz okullara gönderirler. Adalete ve On Dördüncü Değişikliğin özgül hükmüne bundan daha uygunsuz bir durum hayal etmek zordur.

Adalette ve kendi anayasal tarihimizde yurttaşlarının eşit gerçekleşmelerine en elverişli toplumu yaratma yükümlülüğünün izini sürsek ve Zencileri böyle bir topluma adil şekilde katılmaktan şimdiye dek alıkoymuş korkunç yükün farkına varsak, çare olarak ne önereceğiz? Tam anlamıyla biçimsel olan eşitliğin ötesine geçip özündeki ereğe –toplumun üyeleri arasında eşit gelişim hakkına ya da bir zamanlar söylendiği gibi, "yasayla yaratılan ya da düzenlenen kurumlardan, ayrıcalıklardan, avantajlardan ve kolaylıklardan eşit yararlanma"ya[17]– bakarsak, Zencilerin uzun zamandan beri ertelenen "eşit yararlanma" hakkını onlara nasıl sağlayacağız? Şu anda kuvvetli bir liberal görüş vardır ki, doğru ve tamamen yeterli işlemin Zencileri dezavantajlı duruma sokan ayrımcılık sistemine son vermek olduğunu savunur. Bu makalenin savunduğu tez, böyle bir görüşün kötülüğün vahametine duyarsız kaldığı ve bir çare olarak iyi düşünülmemiş olduğudur.

Bir benzetmeyi ele alalım.[18] Diyelim ki, iki insan koşuda yarışıyor, ama birisinin ayağına oldukça ağır bir şey bağlanmış ve pistte onu sürükleyerek ilerlemeye çabalıyor. Yine farz edelim ki, yalnızca pistin sonundaki bir ödül söz konusu değil, aralıklarla yerleştirilmiş bir dizi ödül bulunuyor ve ilk ulaşan koşucu onlara sahip olacak. Yüksüz koşan kişi için bizatihi koşunun coşku verici olduğunu, ama ağırlık taşıyan koşucunun çıkarıp atamadığı ayak bağı nedeniyle yorulup bitkin düştüğünü de ekleyelim. Yarışı durdurup adaletin seyrini sorgulayalım. Negatif ya da ayrım gözetmeyen olarak nitelendireceğim öneri, zincirin koparılması ve koşucunun özgür bırakılması gerektiğini savunur. Elbette, yapmamız gereken başka bir şey yok mu? Bu konuyla ilgili olarak negatif önerinin kavramadığı diğer üç etmeni anlamamız gerekmez mi? (1) Bu eziyet çeken kişinin berbat bir durumda koştuğu, (2) taşıdığı yükten dolayı sakatlandığı ve (3) pistin çok gerisinde kaldığı, dolayısıyla da daha az ödül elde ettiği ve kalanlar için eşit yarışma şansının az olduğu da doğru değil midir?

Bu benzetme kusursuz değildir. Yaşam tümüyle bu denli yarışmalı değildir ve ödüller yalnızca kazanana gitmez. Ama ben-

zetmenin ana fikri doğrudur ve bu nedenle, ödünleyici (telafi edici) bir ilkeye gerek vardır. Adaletin asıl ereği salt Zencilerin dışlanmamasını gerektirmekle kalmaz, insanlığını gerçekleştirmede ve ülkesinin yasalarının onayladığı medeni ve siyasal *ayrıcalıklar ve bağışıklıklar* sisteminden yararlanmada eşit hak sahipliğinin pozitif olarak tanınmasını da gerektirir. Bunun tersi olan negatif tez, ancak, eğer üç yüzyıllık aşağılanmanın Zenciler üzerinde hiçbir iz bırakmadığı, insanlığını arayışında onu yoksullaştırmadığı, çarpıtmadığı ya da güçsüz kılmadığı, bu nedenle de onlara karşı ayrımcılığa bu andan başlanarak son verilmesinin toplumun geriye kalanıyla eşitlik içinde yaşamalarını sağlayacağı doğru olsaydı, ileri sürülebilirdi. Ama kurumsallaşmış zalimliğin buna maruz bırakılanların özelliklerini dönüşme uğratacağını içtenlikle inanarak yadsımak öyle akla sığmaz bir şeydir ki, bu tezi en hafif deyimle ikiyüzlülükle ve belki ahlaksızlıkla suçlamaktan kaçınmak zordur.

Kaynağı ne olursa olsun, bu tez savunulamaz. Uzun süre yaşanan acılar, adaletsizlik ve çürümüşlük ilintisiz sayılamaz. Bir potansiyelin gelişmesi için uygun koşullar sağlanmamış, böylece o potansiyel çarpıtılmışsa, bir zamanlar gereksinim duyulan ortamın sunulması tek başına yeterli olmayacaktır. Göz normal olarak ışıktan yararlanır, ama sürekli karanlıkta kaldığı için dumura uğrayan gözü tek başına ışık düzeltemez. Uzun süre dezavantajlı yaşayan bir grup artık eşit olan bir hakkın "tadını" eşit olarak çıkaramaz. Bir alet ancak kişinin ondan yararlanma yeteneği ölçüsünde üretkendir ve eğer toplum o yeteneğin eşitsiz gelişiminden sorumluysa, çiçeklenmesi için gerekli olan özel bakımı ve eğitimi vermekten de sorumludur. Zenciler özel gereksinimler ve yükümlülükler altında ezilmiş oldukları için, eşit bir özenle dikkate alınabilmeleri için özel muameleyi hak etmişlerdir.[19]

Yukarıdaki koşu benzetmesinde, Zenci eşitsizliğinin negatif liberal öneride kavranmayan üç önemli yönünün olduğunu belirttik. Bunların birincisi, Zencilerin geçmişte çektikleri acılar, toplum tarafından kefareti ödenip silinebilecek gibi görünmüyor.

Bunu denkleştirebilecek bir bedel yoktur. Beyaz toplumunun bu borcu tazmin etme önerisinde bulunması, Zenciler için bir aşağılama işareti olurdu, çünkü öyle vicdan muhasebeleri vardır ki bunlara ölçü olarak teklif edilebilecek hiçbir nimetle kıyaslanamayacak kadar büyük ve ürkütücüdür. Diğer iki kötü yönün, yani toplumda eşit duruma –eşit rol, konum, yer, olanak, hizmet ve zenginlik fırsatına, kısacası "eşit hukuk" içeriğine– özellikle erişememenin ve bu açıdan nispeten dezavantajlı olmanın çaresi bulunabilir ve bunu yapmak boynumuzun borcudur. Yani, geçmiş acıların bedeli olarak katı biçimde ödünleyici eylem imkânsız olmasına karşın, şimdiyi ve *geleceği* gözeten yönleriyle onarıcı ya da düzeltici ödünleme yapmaya pekâlâ gücümüz yeter.

### KAYIRICI KONTENJAN VE AYRICALIKLI MUAMELE

Önerilen iki özel çare, *kayırıcı kontenjanlar* ve *ayrıcalıklı muamele*dir. Bunlar birbiriyle ilişkilidir, çünkü kontenjanla güdülen amaç, Zencilerin toplumun kamusal yaşamına sayılarıyla kabaca orantılı bir düzeyde kabul edilmedikleri –yani, basitçe, ayrımcılığa maruz kaldıkları– gerçeğine çözüm getirmektir, ayrıcalıklı muamele ise onların dışlanmalarının zararlı etkilerini onarmakla ilgilidir. Bu olumlayıcı teknikleri uygulamanın ne zaman uygun olduğunu belirleyen ilke şudur: Irk ayrımına son verilmesi Zencileri toplumda gerçek eşitlik konumuna tek başına taşımayacağı ve ek olarak, bu tekniklerin kullanımının çare olmaları amaçlanan tüm kötülüklerden daha büyük bir kötülük doğurmayacağı zaman bunların uygulanması yerinde olur.

Olumlayıcı, ödünleyici ilkeye yaygın olarak yöneltilen bir dizi eleştiriye yanıt vermeden önce, bunu açımlamaya devam etmek ve konut, okul, istihdam alanlarındaki uygulamasına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

***Konut:*** Tüm içeriğiyle bu makalenin tezinden açıkça anlaşıldığı gibi, federal ve eyalet yönetimleri konut edinmedeki ayrımcılığı gidermek için kullanabilecekleri her türlü aracı kullanma-

lıdırlar. Adil konut yasaları bu tür uygulamanın örnekleridir ve yapılması gereken tek şey, bunların ruhunu, ayrışmanın belirlenmesinde öylesine önemli rol oynayan emlak ve finans kurumu alanlarına yaymaktır. Burada kamusal ve özel konutlaşma ayrımı yapılmamalıdır, ama hususilik hakkı açısından ikincisi için bazı istisnalar kabul edilebilir. Özel mülkiyet hakkı, ayrım yapmama yükümlülüğüne karşı durabilecek hiçbir meşru iddia içermez. Mahkemeler, çeşitli Adil Konut Yasalarınının[20] anayasaya uygunluğunu destekleyerek, konut kullanımında ayrım yapma hakkının mülkiyet hakkıyla ilgili koruma altına alınmış bir husus olmadığını saptamışlardır ve *Shelly'ye Karşı Kraemer* davasının[21] önemi, kısmen, konut kullanımında mülkiyet haklarını kısıtlamasından kaynaklanır.

Ama konut sorunu tüm ayrımcı yapı için öylesine önemlidir –okul bölgesinin bileşimi ve genel olarak toplumun kamusal yaşamına girme hakkı açısından öylesine belirleyicidir– ve Zenciler bu bakımdan öylesine dezavantajlıdırlar ki, bu kalıbın kırılması için özel muameleyi hak ederler. Öneri olarak, bir tek örnek yeterli olacaktır. Zencilerin genel topluma girme hakkını gerçekten elde edebilmeleri için onlara hiç değilse düşük faizli kredi verilmesi gerekir. 1957'de Zencilerin kazancı beyazların kazancının yalnızca yüzde 53,5'iydi ve böyle koşullarda salt yasayla konut olanağı tanınmasının gerçek olmaktan çok aldatıcı bir sonuç doğuracağı açıktır. Ülkemizde emekli askerlere en azından bu kadarı verilmiştir ve uygulamayı bir olguda haklı, diğerinde haksız sayan herhangi bir ilke keşfetmek olanaksızdır.

Zor sorunlar ortaya çıkaran şey kontenjan kullanımıdır. Kontenjan uygulama olasılığı bütünleşmenin değerinden doğar, ama bu, kontenjan sisteminin gerekliliğini belirlemez. Etkili satış teknikleri ya da büyük fiyat indirimleri (özel girişim bayrağı altında aşırı yaygınlaşmasını beklemememiz gereken ve konutların hem mülkiyetine hem de satışına hükümetin daha fazla karışmasını gerektirebilen bir önlem) uygulanarak, nüfusunun büyük bölümü Zencilerden oluşan bir alanın gerçek bütünleşme

sağlamak amacıyla beyazlar için yeterince cazip kılınabilmesi her zaman olasıdır. Ve insanları yasayla harekete geçirmektense bu tür teşviklerle harekete geçirmek çoğunlukla yeğlenir. Ama bir projedeki Zencilerin sayısı bütün içinde belli bir yüzdeyi aşınca, orasının "Zenci sitesi" olarak yaftalandığını ve sonuçta beyazların oradan uzaklaştıklarını gösteren pek çok örnek vardır. İşte bu nedenle, çeşitli eyalet komisyonları ve kamusal konut kurumları, gerçek bütünleşme sağlamak için kontenjan yöntemini öne çıkarmışlardır. Böyle bir sisteme onay veren bir uzlaşı kararında şuna hükmetmiştir:

> ... böyle projelerde konut birimleri tahsis edilirken, söz konusu (kurum) söz konusu konut birimlerine "beyaz olmayanlar"ın yerleştirilmelerini toplam konut birimlerinin belli bir yüzdesiyle sınırlayabilir ve bu yüzde, böyle projelerle hizmet sunulan bölgenin en son Birleşik Devletler nüfus sayımıyla saptanmış konut gereksinimlerine uygun olarak belirlenir.

Ve bu anlaşmanın amacı şöyle açıklanmıştır:

> ... hiç kimsenin ırkı, rengi veya inancı nedeniyle ya da belirli bir etnik gruba mensup olması nedeniyle ayrıma veya ayrımcılığa maruz kalmaması (amacıyla) ırksal bütünleşmeye yönelik bir politikayı yürütmek için iyi niyetle çaba göstermek.[22]

Toplumumuzda kontenjanlar uzun süreden beri belli bir azınlık grubuna zarar verecek biçimde uygulanmaktadır ve belli bir projedeki Zenci sayısını kısıtlama düşüncesi, onları toplumdan dışlama amacıyla öylesine doğal olarak ilişkili görünüyor ki, kontenjanın bu şekilde kullanımına karşı çıkmak için açıkça iyi niyet taşıyan bazı öneriler ortaya atılmıştır. Böyle karşı çıkışların özünü paylaşabilirsiniz, ama yine de bunlar iyice düşünülmemiş görünüyor. Somut bir olgu olarak, uzlaşı kararıyla ya da eyalet politikası olarak kontenjan konulduğu ve kendi ırkından kişiler zaten bu kotayı doldurmuş olduğu için bir projeden dışlanan Zencinin durumunu ele alalım. Bu kişinin apaçık iddiası, salt rengi nedeniyle önemli ayrıcalıkların ve bağışıklıkların kendisine tanınma-

dığı ve bu nedenle, yasaların eşit korumasından yoksun bırakıldığı olacaktır. Kontenjanı savunmak için ne söylenebilir? Yanıt ana çizgileriyle şu satırlardaki gibi olabilir:[23]

> Resmen rengin dikkate alınmasının ve kontenjan konulmasının uzun zamandır azınlıkların statüsüne karşı yöneltilen küçümseme ve reddetme politikasından kökenlendiği doğrudur. Ama zekâ salt formülden kökenlenemez ve adalet, işleyişini sağlayan aracın ötesine bakmalıdır. Bir kişinin diğerinde dikkat ettiği şey, o dikkat edişin amacıyla ilgilidir. İncitici olan sınıflandırmalar değil, kullanılışlarıdır.
>
> Bu olguda siz bir Zenci olarak adlandırılmış ve ona dayanılarak, beyazlardan farklı muamele görmüş oluyorsunuz. Ama Zencilerin bu ülkede çok uzun zamandır zulme uğradıkları, öyle ki ne toplumun geri kalanıyla gerçek koşul eşitliğinden yararlandıkları ne de gözlerinde eşit saygı gördükleri gerçeğini en acı şekilde fark eden, kesinlikle, bir Zenci olarak sizsiniz. Tam da düzeltilmesi gereken işte bu kötülüktür Söz konusu hastalığın ta kendisine göz yumularak onun düzeltilmesi sağlanamaz. Şu anda ortalama beyaz yurttaştan farklı olduğunuzu inkâr etmek, kurumsal olarak yapılandırılmış bir yadsıma ve aşağılama örüntüsünün ellerinde tarifsiz acılar çekmemiş olduğunuzu öne süren kör ve zalim iddiayla eşdeğerde olurdu.
>
> Bu durumda, mensubu olduğunuz grubun insan toplumuyla bütünleştirilmesi amacıyla Zenci olarak adlandırılmış oluyorsunuz. Şu bir gerçektir ki, sizin sınıfınızın mensupları toplam içinde belli bir yüzdeyi aşacak şekilde kamusal bir birimde yaşamaya başladıkları zaman, beyaz toplumunun mensupları o yeri terk ederler, böylelikle orayı tümden Zencilere ait kılarlar; bu durumda gerçek bütünleşme olasılığını yok ederler. Bütünleşmenin, Zencilerin eşit statüsüyle ve On Dördüncü Değişiklik kapsamındaki haklarıyla alakasız olduğu öne sürülemez. O değişiklik tam da bütünleşme amacıyla yapılmıştır. Zencilerin topluma erişim olanağına kavuşmaları, getto damgasını silmeleri, aşağı oldukları şeklindeki beyaz efsanesini yıkmaları, zamanlarının dünyasında özgürce soluk alıp hareket etmeleri ve diğer yurttaşlardan statü olarak ayırt edilemez hale gelecekleri ana gitgide yaklaşmaları bütünleşme yoluyla olur.

***Okullar:*** Ödünleme ilkesinin okullar alanına uygulanmasının karşımıza çıkardığı sorunlar hiç de istisna değildir. Zenci çocukların ayrıcalıklı muamele görmesi gerekir, çünkü ulaştıkları öğrenim düzeyi beyaz çocuklarınkinden düşüktür.[24] Söz gelimi, orta öğretimi bitiren Zenci sayısı beyazların yarısı kadardır. Okul tesisleri bakımından da dezavantajlı durumdadırlar. New York Kenti Bütünleştirme Komisyonu'nun bildirdiğine göre,

> New York anakentinde renkli insanların yaşadıkları mahallelerdeki okullar, beyaz mahallelerdeki okullardan genellikle daha eski, daha az donanımlı ve daha kalabalık olagelmiştir; ağırlıklı olarak renkli öğrencilerin okudukları bu okullarda verilen öğretimin kalitesi de hep düşük olmuştur.[25]

Örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir. Hepsinin gelip buluştuğu nokta, Zenci öğrencilere yönelik muamele düzeyinin, eğitimde onları eşit konuma getirmek için beyazlara yönelik muameleden üstün olması gerektiğidir. New York kentinin Harlem bölgesinde yürütülen bu türden tercihli muameleye ilişkin yeni denemelerden çok olumlu sonuçlar alınmıştır ve eğer bir toplum gerekli emeği ve parasal kaynakları sağlamaya istekliyse, gençlerinin eğitim koşullarını eşitleyebileceğini kuvvetle düşündürmektedir.

Okullarda kontenjan kavramının uygulanması toplulukları bölmüş ve çelişik mahkeme kararlarına yol açmıştır. Maslow konuyu çok güzel toparlamıştır:[26]

> *Eğitim-Öğretim Kurulu'na Karşı Brown* davasından sonra, kuzey kentlerindeki okul yönetim kurulları iki seçenekle karşı karşıya kaldılar. Yargıç Harlan'ın 1896'da kullandığı çarpıcı ifadenin arkasına saklanıp "renk körü" olabilirler ve böylece, kendilerine ait olmayan bir politikanın veya eylemin yol açtığı okul ayrımcılığı konusunda sorumluluk almayı reddedebilirlerdi. Ya da "renk bilinci" gösterebilirler ve eğer *de facto* ayrımcılık kalitesiz eğitim anlamına geliyorsa, okul yetkililerinin en azından eğitimsel ve ahlaksal bir sorumluluk alarak, bu tür ayrımcılığı yok etmeye değilse bile azaltmaya ya da sınırlamaya yönelik olumlu adımlar atmak durumunda olduklarını kabul edebilirlerdi.[27]

Bu makaledeki savımızın yapısı, "renk körü" yaklaşımı reddetmemizi ve olumlu yükümlülüğü benimsememizi gerektirir. Bu sonuç, açık olarak, Zencilerin eğer toplumun geriye kalanıyla gerçek eşitlikten yararlanmaları isteniyorsa eğitim-öğrenim bakımından pozitif bir hakkı kullanmaya layık oldukları gerçeğinden doğar. Yine aynı derecede açık olarak, Mahkeme'nin *Brown* davasındaki şu tezinden doğar: "Ayrı eğitim-öğretim kurumları özü gereği eşitsizdir."[28] Mahkeme bu mantığının içerdiği anıştırmanın farkında olsun ya da olmasın, bunun anlamı kesinlikle ayrı eğitim-öğretim kurumlarının ortadan kaldırılmasını gerektirir, çünkü eşitsizlik belasının dolaysız nedeni gerçekte budur.

Bazen karşı sav olarak, On Dördüncü Değişikliğin yalnızca okul yönetim kurulunun sınır çizgilerini çizerken hiçbir ayrım niyeti gütmemesini gerektirdiği öne sürülmüştür. Ama niyetin bir alakası yoktur. Çocukların ayrıma tabi tutulmaları gerçeği onları hukukun eşit korumasından yoksun bırakır. Bu *gerçeğin* nedeni önemlidir, ama onların haklarının çiğnenmesinin dolaysız nedeni değildir. Ayrıca, eyaletlerin salt "yasalarını eşitsiz uygulamak"tan[29] men edildikleri ve bunun onlara hiçbir pozitif yük getirmediği de öne sürülmüştür. Ama bu sav geçersizdir, çünkü bu durumda eyalet ya ayrım ya da bütünleştirme kararından kaçınamaz ve ancak yasalarını eşit uygulayarak, yani okul bölgelerini bütünleştirerek onları eşitsiz uygulamaktan sakınabilir.

> Eğitim için eşit fırsat hakkı ve ayrımın zararlı sonuçları, hangi nedene bağlı olursa olsun okullardaki ırksal dengesizliği hafifletmek için okul yönetim kurullarının makul ölçüde uygulanabilir adımlar atmasını gerektiriyor.[30]

Yine, Mahkeme'nin şu kararına eyaletin uymasının yeterli olduğu öne sürülmüştür:

> ... farklı ırklardan çocuklar, tıpkı farklı kiliselere gittikleri gibi, *gönüllü olarak* farklı okullara gitseler bile ... eğer [eyalette] hizmet veren okullar tüm ırklardan çocuklara açıksa.[31] [Vurgu eklenmiştir]

"Gönüllü olarak" sözüne dikkat çekilince bu sav çöker, çünkü çocuklar eyaletçe tayin edilen belli bir bölgeye gitmek zorundadırlar ve eğer bölge fiilen ayrılmışsa, okulun herkese açık olması ham hayaldir. Okul yönetim kurulu, karşılaştığı zorlukların kökeninde yatan konutlaşmadaki ayrımdan sorumlu değildir. Ama ayrım örüntüsünü kabul etme ya da değiştirme kararından sorumludur. Elbette, öğrenci için bir okul belirlerken bir dizi ilgili etmeni –uzaklık, trafik sorunları, toplu taşıma olanakları, okul mekânından yararlanma vb.– dikkate almalıdır, ama bunları dikkate alırken eşitliği yüksek ahlaki ölçüt olarak en önde tutmalıdır. Başka haklar salt kullanılmalarının içerdiği can sıkıcı sorunlar gerekçe gösterilerek yadsınmaz ve "açık ve mevcut tehlike" kadar çarpıcı bir şey, bu olgularda eşitlik hakkının yerli yerince göz ardı edilebilmesi için önce apaçık göz önünde olmalıdır. Eşitlik salt verimliliğe ya da rahatlığa göre ikincil plana atılamayacak kadar önemlidir. Gerek beyazların gerekse Zencilerin çektikleri yoksunluk son derece ciddidir. Zenciler boyun eğmişlikten kurtulmak için eşitlik koşuluna gereksinim duyarlarken, beyazlar alçakgönüllülük ve şefkat kazanmak için buna gereksinim duyarlar.

***İstihdam:*** İstihdam belki de ödünleme ilkesini uygulamanın en zor olduğu alandır ve burada yerimiz kısıtlı olduğu için, konuyla ilgili olabilecek geniş politikalardan bazılarını önermekten öte pek bir şey yapamayız. Bu genel gözlemleri somut durumlara uygulamak için pratik akıl gereklidir.

Ayrımcılık karşıtı uygulamaların en geniş alana yayılmasının önerilecek her türlü çözümde ilk adım olduğu açıktır. Ama ayrıma şimdi son verilmesi ne geçmişteki dışlamayı telafi eder ne de önceki yadsımanın sonucu olan hazırlık yetersizliklerine çare olur. Geçmiş adaletsizlikleri düzeltmek için başvurulabilecek tekniklere ilişkin Bay Robison'ın ortaya attığı ilginç tartışma yürürlükteki yasalarda ve işlemlerde ne büyük gücün var olduğunu gösteriyor. *N.L.R.B.'ye Karşı Phelps Dodge Corp.* davasını, daha önce ayrımcı gerekçelerle iş başvurusu reddedilmiş olan işçiye, "suçsuz taraflara önemli zorluk getirse bile,"[32] yani ayrımcı dav-

ranış sonucunda yanlışlıkla işe alınmış olan bireyi kovmak gerekli olsa bile, işverenin bir iş sağlamasını gerektiren genel geçer politikayı açıklayıcı bir örnek olarak aktarıyor. Ve tartışmasında ele aldığı olgular dizisini şu yorumla toparlıyor:

> Bu yetkililer burada üç önemli ana nokta saptıyorlar: (1) geçmiş ayrımcılığın bugüne yansıyan etkilerini alt etme yükümlülüğü vardır; (2) bu yükümlülük ayrımcılık yapıldığı zaman bu fiil yasadışı olmasa bile geçerlidir ve (3) bu etkiler suçsuz tarafları zora sokmasına rağmen alt edilebilir ve edilmelidir.[33]

Bay Robison, kendi ilkesini, sendika üstünlüğüne, bekleme listelerine ve soydaşlığı esas alan kısıtlayıcı politikalara boş verme istekliliği noktasına taşıyor. Hatta neredeyse, şimdi ekonomik gerekçelerle üyeliği kısıtlayan ve geçmişte işgücü kaynaklarını ayrımcı yöntemlerle temin etmiş olan sendikaların kayıt defterlerini "yanlılığı yok etmek için gereken boyutta" açmaları istiyor. Ama öyle görünüyor ki, Robison'ın kendi mantığının içerdiği anıştırma onu daha da ileri götürecek ve işgücü kaynaklarını ayrımcı politika temelinde geliştirmiş olan sendikaların ya da işletmelerin şimdi o işgücünü gerçekten ayrımcı olmadığı savunulan bir kontenjana uygun düşecek biçimde yeniden yapılandırmalarını gerektirecektir. Çünkü hiç kuşkusuz "geçmiş ayrımcılığın bugüne yansıyan etkileri"nden birisi, aksi halde istihdam olanağına kavuşmuş olacak belli sayıdaki Zencinin şu anda işsiz olduğudur ve bu sorunun basitçe şimdiden başlayarak adil bir işe alma işlemiyle "alt edilmesi" olanaksızdır. Haksız şekilde reddedilen grup artık olumlu şekilde dâhil edilme hakkına sahiptir. Zencilerin, kendilerini dışlamış olan birimde orantılı bir rol alabilmeleri için, nüfustaki normal oranlarına göre olmayan bir düzeyde (ayrıcalıklı olarak) işe alınmalarını tercih etmemiz gerekir.[34]

Bazen, kontenjanların yapay ve keyfi olduğu savunulur. Keyfilik kusuru hemen kabul edilebilir. Hiç kuşkusuz, kontenjanların saptanması konusunda uzun ve zekice tartışmalar yapmak olanaklıdır ve buna girişen herhangi birisi, istatistiklerin doğruluğu, kontenjanın kaynağını oluşturacak uygun alt grup (toplam

nüfus, çalışma yaşındaki nüfus, çalışma yaşındaki erkek nüfus?), göz önüne alınacak coğrafi birimin genişliği vb. açısından belli bir rakamın gerekçesi hakkında kesinlikle anlamlı sorular ortaya atabilir. Ama buna benzer bir muğlaklık toplumsal sorunlara ilişkin sayısal uygulamaların birçoğuna (hız sınırları, mahkûmiyet süreleri, vergi oranları, oy verme yaşı) eşlik eder, ama yine de niceliksel formüllerin reddedilmesi için yeterli gerekçe sayılmaz. Kontenjana ayrılamaz biçimde bağlı olan yapaylık unsuru, oranların belirlenmesi görevini katı bir rakam belirleme olasılığı daha güçlü olan hukuka vermekten çok, değerlendirmelerini sürekli değiştirebilen bir komisyona verme sağgörüsü için belki de bir diğer nedendir.

Bununla birlikte kontenjanların, keyfi ya da alakasız anlamında alınıyorsa, yapay olduğu öne sürülemez. Kontenjanda, ayrımcılık gerçeğinden daha yapay hiçbir şey yoktur. Birisi basitçe diğerinin karşı dengidir. Kesinlikle, belli bir grubun rolünü nüfus içindeki genel oranıyla karşılaştırıp ölçerek ayrımın farkına varırız. Sembolik temsilin ne anlama geldiğini hepimiz anlarız ve yine de belli bir grubun toplam içindeki kesin oranına başvurmadan bu ifadeyi anlamak olanaksızdır. Bununla birlikte, keyfilik suçlamasında kastedilen belki de kontenjanın bir sayıyla ilgilendiği ve bu nedenle bireyselliği yadsıması gerektiğidir. Örneğin, bir grubun akla yatkın bir bölümünü oluşturacakları için on Zenci seçmek, belirli bir Zencinin bu olumlu ayrıma dâhil edilmesini ya da hariç tutulmasını gerektiren işlem hakkında bize hiçbir şey anlatmıyor görünmektedir. Ama keyfi teriminin iki anlamı vardır: (1) rastlantı ve (2) önyargı. On eleman açığı olan ve yüz adayın (eşit yeterliğe sahip) başvurduğu bir işveren karar vermek için şöyle ya da böyle rastlantısal bir işlem yapmak durumundadır. Ama işverenin seçimi gerçekten tesadüfe dayanıyorsa, iş başvurusu reddedilen hiçbir adayın şikayet hakkı yoktur. Çünkü onu reddeden işlem eşit olarak pekâlâ başkasını da reddedebilirdi. Ama o zaman seçim gerçekten tesadüf sonucuysa, bu grupta, arasından seçim yapılan daha geniş grubun yapısına kabaca eşdeğerde bir orantı

beklememiz gerekir. Bu gerçekleşmediği zaman, salt rastlantının keyfiliğine değil, ayrımın keyfiliğine ilişkin kanıt elde ederiz. Zenciler şans eseri dışarıda kalmaktan başka bir şey istemezler ve buna da hakları vardır. Geçersiz (önyargılı) keyfiliğin yerine geçerli (rastlantısal) keyfiliği koymak için kontenjanlara gerek vardır. Kontenjanlar nihayetinde alakalıdır, çünkü insanlar bireysel karakteristikleri nedeniyle değil, belli bir gruba mensup olmaları nedeniyle kötü bir duruma maruz kalmışlardır.

Şimdi, önceki ayrımcılıktan dolayı Zencilerin maruz kaldıkları ikinci büyük adaletsizlik olan eşitsiz hazırlık problemine dönmemiz gerekiyor. Bu konu, genel bir sorun olan "gerçekleştirme araçları," yani onlar olmadan resmî hakların hayal olarak kaldığı olanaklar sorununa ilişkin özel bir örnekten ibarettir. Son yüzyıldaki toplumsal ilerlemenin oldukça büyük bölümü, sözleşme ve mülkiyet hükümleriyle kutsallaştırılan hukuki eşitliğe ilişkin klasik liberal savunmanın bizatihi eşit hakları hakikate dönüştürebilen maddi kaynakları sağlamadığı ölçüde yetersiz olduğunun özgül olarak kabul edilmesi sayesinde kaydedilmiştir. Devasa bir şirket ile tek bir işçinin sözleşme yapmakta eşit hak sahibi olmaları şimdi bizim kuşağımıza doğal olarak çok gülünç gelmektedir. Ama öyleyse, Zencilerin modern sanayi toplumunda istihdam için daha az hazırlıklı olmaları nedeniyle yaşadıkları dezavantaj hakkında ne diyeceğiz? Yararlık erdemi ne kadar kutsaldır?

Günümüzde yararlığa hiç eleştirisiz düzülen övgü, en azından kısmen, geleneksel liberalizmin kendi kendini kutlayan ideolojisinin ve kendi çabasıyla bir yere gelmiş, atılgan girişimci kuruntusunun, yani iktidardakilerin üstün olduklarını kanıtlamak üzere tasarlanmış aracın, bir yansıması olarak görülmelidir.[35] Yararlığa göre istihdam kendi başına alındığında elbette iyi bir şeydir, çünkü toplumun gerek duyduğu malların ve hizmetlerin niceliğini ve niteliğini artırabilir. Ama sonuçta o mallar ve hizmetler, insanların yaşamlarında yarattıkları farktan dolayı tercih edilecektir. Yine de insanlar yalnızca mallarda ve hizmetlerde aldıklarından etkilenmekle kalmayıp, aynı ölçüde, bunların üre-

tim sürecinde karşıladıkları gereksinimlerden ve kapasitelerden de etkilenirler. Bu nedenle, istihdamın toplumda yalnızca üretici bir işlev görmekle kalmadığı, statü, özsaygısı, zenginlik ve gizil güçleri gerçekleştirme, çevredekilere hizmet sunma kapasitesi de dağıttığı dikkate alındığı zaman, herhangi bir ölçüt değerlendirilirken tüm bu işlevlerin göz önünde tutulacağı sonucuna varmamız gerekir. Çünkü eğer Zenci, iş dağıtımında temel alınan özelliğin ta kendisinden –yararlıktan– yoksun kılınmışsa, istihdam içindeki konumuna bağlı olan diğer nimetlerden de pekâlâ eşit ölçüde yoksun kılınmıştır. O artık, sadece gelecekte ayrım yapılmaması sayesinde söz konusu nimetlerden toplumun geri kalanıyla eşit ölçüde yararlanamaz.

Yararlıkla ilgili belirtilmesi gereken nokta, bunun eşitsiz bir önem taşıdığıdır. Bir adamın kontenjan esasına göre cerrah yapılması gerektiğini hiç kimse öne süremez. Ama aynı sav, bu ölçüde kritik olmayan becerilere karşı açıkçası o kadar anlamlı değildir ve beceri gerektirmeyen sınıflandırmalarda tamamen uçup gider. İkincisi, görevin yerine getirilmesinde saf becerinin diğer bazı özellikler kadar önemli olmadığı roller vardır, örneğin bir Zenci mahallesinde Zenci bir polis en yetenekli beyaz meslektaşından bile daha iyi görev yapabilir. Üçüncü olarak, açıkça, uygulayarak pekiştirme fırsatı verilince kolaylıkla kazanılabilen ve tam da bunlara erişim olanağı eşitsiz düzenlendiği için eşitsiz şekilde dağıtılan birçok beceri vardır. Beceride yetkinleşmek için gerekli süre açıkçası durumdan duruma farklılık gösterir, yetkinliği geliştirme döneminde neden olunacak sıkıntılar da öyle.

Göz ardı edilemeyecek son bir nokta, beceri ölçmede kullanılan her teste musallat olan keyfiliktir. Başkalarına not vermiş olan hiç kimse, sayıların ya da harflerin nihai başarıya ilişkin tahmin açısından taşıdığı herhangi bir katı anlamdan çok fazla etkilenmez. Bir kişinin 95 puan almasının, puanı 85 olan başka birine göre başarı olasılığını yüzde 10 artırması kesinlikle söz konusu değildir. Karşı denge oluşturan değer istihdamdaki eşitlik kadar belirleyici olduğu zaman, burada biraz esnekliğe yer var-

dır. Bu tür esneklik zaten yasada yer almaktadır, örneğin federal istihdama yön veren "üç kuralı" bunlardandır ve şunu gerektirir:

> ... Memuriyet Komisyonu (açık bir sınavın sonucu olarak) seçilmeye uygun adayların yer aldığı bir liste tutmalı ve federal kurumlar kadro açıklarını bu listedeki en yüksek puanlı ilk üç aday arasından doldurmalıdırlar.[36]

Böyle teknikler Zencileri reddetmek için çoktan beri uygulanıyor ve benzer bir esnekliğin şimdi Zenciler lehine kullanılmaması için geçerli bir neden görünmüyor. Eğer ilgili grup en yüksek beş, on, on beş puanı kapsayacak biçimde genişletilseydi, hangi tartışılmaz ilke çiğnenmiş olurdu, bunu bilmek zordur. Tüm bu hususlarda, *Kotch v. Pilot Commisioners* davasında azınlıktaki dört üyenin karşı oy gerekçesinin ruhunu anımsamak her halde iyi olur; söz konusu davada karar konusu, çalışanın aileden akrabalarının istihdamını kısıtlayan bir sistemin On Dördüncü Değişiklik açısından geçerliliğiydi.

> Tam da Değişiklik ırk, renk, inanç vb. esasına göre çizilmiş yasal sınırlarla o alanların çerçevelenmesini yasakladığı içindir ki, bunun gibi davalarda, *becerilerin en yüksek gelişimini güvenceye almanın muhtemelen en etkili yöntemi* yasayla belirlenemez.[37] [Vurgu eklenmiştir]

Başka bir bağlamla ilgili olan bu sözün üstünde durmak istemiyorum, ama savımızın gerekçesi –On Dördüncü Değişikliğin özgül ayrıcalıklar ve bağışıklıklar için eşit hak tanıdığı ve özünde, bu korunmuş işlevlerin fiilen eşit kullanım hakkı olarak yorumlanması gerektiği– geçerliyse, bu alıntıda reddedilemeyecek bir nokta vardır.

Zencilere yapılan her türlü tercihli muamelenin beyazları cezalandırmakla aynı anlama geleceği ileri sürülmüştür. Tercih amacına sempati duyuyor görünen ama bunu hukuk kapsamına almak için kabul edilebilir bir yol bulamayan Bay Robison bu doğrultuda eleştiri yapıyor. Onun savunduğuna göre, Zencilerin tercih edilmesi

> ... suçun kişisel olduğu ve kabahat olmadan ceza verilemeyeceği temel kavramına aykırı düşer. Yukarıda anlatılan tipik istihdam olgusunda (Zencilere yapılan tercihli muamelede) Zenci adayı kayıran her türlü adım şu ya da bu beyaz adayı incitmelidir. Ne var ki, o beyaz aday, geçmişteki ayrımcılıktan sorumlu değildir. Geçmişteki fenalıklardan yarar sağlayan bir grubun üyesi olmak dışında, hiçbir kabahati yoktur.[38]

Ama bu sav sakattır, çünkü "incinen" beyaz çalışana "ceza" verilmiyor. Onun uğradığı şey terimin herhangi bir katı anlamında ceza değil, hak etmediği adaletsiz avantajdan yoksun kalmadır. Ve elbette, eğer bulunduğu konumu, Bay Robison'ın kabul ettiği üzere, "geçmiş fenalıklar" sayesinde elde etmişse, o konumunu koruması doğru değildir. Bay Robison, geçmiş fenalıkların "suçsuz tarafları zora sokmasına rağmen alt edilmesi" gerektiğini belirttiği zaman, kendi tezine doğru yanıtı zaten vermişti. Niçin kovulacaklarını soran beyazlar, bunun, işe alınmalarını sağlayan haksız işlemin sonucu olduğu gerçeğiyle açıkça yüz yüze getirilmelidirler. Niçin kovulacağını soran belli bir beyaz, onu diğer beyazlardan ayıran şu veya bu özelliğe –hizmet süresi, yeterlik, ihtiyaç vb.– ya da şansa havale edilmelidir. Hem şans hem de ayrımcı dışlama bir kişinin istihdamına engel olur. Ama birinin bunu yansız olarak, diğerinin ise ahlaksızca yaptığı göz ardı edilemez.

Ama farklı türden bir düşünce vardır ki, defedilmesi daha zordur. Var olan koşullarda, otomasyonun giderek yaygınlaştığı ve sonuç olarak işgücünün azaldığı bir ortamda, geriye ne kalmışsa onu ne kadar eşit paylaşsalar bile Zencilerin iş bulma olasılığının daha az olduğu kabul edilirse, durum farklı bir anlam kazanır. Adalet pekâlâ iyi bir şeylerin eşit bölüşümü olabilir, ama o iyi şeyin kendisi giderek yok oluyorsa, birinin onda eşit pay sahibi olmaya başladığını bilmesi pek az teselli verecektir. Bu nedenle, Zencilerin şu anda en çok hükümetin ekonomideki güncel gelişmelere yönelik tutumunda köklü bir değişikliğe, otomasyon hızı ve boyutu konusunda ya da refah artırıcı hizmetlerin büyük ölçüde yaygınlaştırılması için veya kazanç ile geleneksel çalışma-

yı birbirinden ayırmak üzere tasarlanmış bir politika için hükümetin sorumluluk üstlenmesini sağlayabilecek bir değişikliğe ihtiyaç duydukları savunulabilir. Ama ayrıca Zenciler, soyut olarak ne denli adil olsa da "tercihli muamele" öngören bir programla beyazları yeterince yabancılaştırır iseler, böyle bir siyasal yeniden inşanın olamayacağı da öne sürülebilir.

Kalan birkaç sayfada bu sava ilişkin yeterli bir değerlendirme yapmak olanaksızdır. Zencilerin, eğer tüm Amerikalılar arasında kendilerinin en ciddi ihtiyaç duydukları ekonomi politikte büyük değişiklikler pahasına adalet elde ederlerse, ciddi değerlendirme gerektiren bir kayba uğramış olacakları kesinlikle doğrudur. Çünkü eğer beyaz toplumu kendi konumunu ve zenginliğini yitirdiği için yeterince kaygılı ve düşmanca bir tavır içine girerse, Zencilere yarar sağlayabilen politikalara şiddetle karşı çıkabilir, bu yolla kendi umutlarını kaybetse bile bunu yapabilir. Ama Zenci işsizliğinde artış olmasının, beyaz toplumunun önemlice bir kısmı da aynı dertten mustarip olmaya başlamadıkça, asla beyazların desteğini başlı başına teşvik etmeyeceği yolundaki acı tezle tüm bu önermeye karşılık verilebilir. Şu anda, Zencilerin kötü durumunun beyaz toplumunu yeterince harekete geçirerek köklü değişiklik için canla başla çabalamaya yönelttiğini gösteren pek az belirti vardır ve kişisel sıkıntının büyük toplumsal değişim için tek yeterli lokomotif olması pekâlâ mümkündür. Bu çatışan iddiaları değerlendirmek bu tartışmanın kapsamını aşmaktadır.

## SONUÇ

Bu tartışmada Zencilere yönelik ödünleyici muamele tezini sunmaya çalıştım; ama tez ne denli başarılı olursa olsun, değiştirilmesi kolay olmayan ortak bir algı tüm karşı tezlerde kendini gösteriyor. Bu direnişin kapsamlı anlamı, Yargıç Harlan'ın Anayasa'nın "renk körlüğü"ne yaptığı inandırıcı atıfta açığa vurulduğu gibi, Anayasa'da ödünleme için herhangi bir rolün yad-

sınmasıdır. Bu yanlış anlayışı saf dışı etmek için birkaç paragraf daha ayırmaya değer.

Şunu hemen doğrulamak gerekir ki, ne denli ilham dolu olsa da Anayasa'nın her gelecek kuşağın bilgeliğini içinde toplamış olduğu ileri sürülemez. Bunun nedeni basittir: Anayasa uzak bir zamanda filizlenebilecek vahim kötülükleri önceden göremezdi. Kurucuların gözünde, anayasal boyutlarda bir Zenci sorunu yoktur ve sonuç olarak, o belgede bu kötülüğe ya da olası düzeltme yoluna hiç değinilmez.

Aslında Anayasa, Zenci sorununun doğru çözümüne zarar veren iki ön kabulü temel alır. Birincisi, esas olarak, düzeltici bir belge olmaktan çok inşa edici bir belgedir ve ikincisi, öncelikle bireylerin haklarıyla ilgilenir ve grupları ya da sınıfları dikkate almaz.

Anayasa, var olan kusurlu bir durumu düzeltmek için değil, genellikle hoş görülebilir sayılan bir toplumun siyasal refahını ilerletebilmesine temel oluşturan resmî işlemleri inşa etmektir. Bu tür her belgenin ilan edilmeyen ön kabulü, insanların verili doğasının ve birbirleriyle ilişkilerinin anayasal sistemi etkili biçimde uygulamaya izin verecek nitelikte olduğudur. İnsanların yeterince zeki, ülkeye bağlılığın yeterince derinlemesine kökleşmiş ve güç dağılımının siyasal girişime herhangi bir tehdit yaratmayacak kadar iyi başarılmış olduğu kabul edilir.

On Dördüncü Değişiklik elbette bu kuralın bir istisnasıydı. Açıkça düzeltici bir amaç güdüyordu –önceleri köle konumunda olan Zencileri eşitlik düzlemine çıkarmayı amaçlıyordu. Ama Mahkeme, bu değişikliği Kongre'nin iradesini boşa çıkaracak kadar yanlış yorumladı. 1866 ve 1875 tarihli Medeni Haklar Yasaları, yasa koyucuların Zencileri genellikle beyazlarca yararlanılan bütün o medeni ve siyasal haklar açısından koruma niyetini açıkça ortaya koyuyor. Bu yasaların tutunmasına izin verilseydi, Zenciler o zamanki yaşamla bütünleştirilseydi, şimdi yüzyıllık kurumsallaşmış ayrımcılığa ve aşağılamaya bir çözüm arıyor olmazdık. Ama köklü yeniden inşa girişimi bile, Zencilerin köle

olarak çektikleri korkunç aşağılanma karşısında herhangi bir salt nötr yasanın eksikliklerini yeterince anlamadı. Muhtemelen bir ideal davasında köklü başlangıç duygusuna ve büyük güç coşkusuna öyle çok kapıldı ki, yasa ve değişiklik onlardan yana olsa bile Zencilerin ne denli ciddi ölçüde alt tabakadan yurttaş kalmaya devam edeceklerinin farkına varmadı. Bununla birlikte, yasamanın güttüğü amacın araçları başarısızlığa uğramış olsa da, Kongre'nin niyeti kesinlikle Zencilerin gerçek eşitliğiydi.

Bu bağlamda, Yargıç Harlan'ın renk körlüğü konusundaki harika savı, eyaletin Zencilerden eşitliği esirgeyen bir eylemde bulunamayacağının, yani Zencileri aşağı bir konuma indiremeyeceğinin yalın ilanı olarak görülebilir.[39]

Ama hukukun Zencileri köle olarak işaretlemek amacıyla seçip ayıramayacağı gerçeğinden, onları tam eşit kılmak üzere dikkate alamayacağı sonucunun çıkması nasıl mümkün olabilir? Yargıç Harlan'ın sözleri ödünleyici muameleye şu basit nedenden dolayı hiçbir şekilde aykırı değildir: Köle konumundaki insanları eşitliğe yükseltme girişimi, yurttaşların eşit saygınlık hakkının korunması hükmüyle tutarlı olmakla kalmaz, bizatihi o ilkenin bir uzantısıdır da. Eğer hukuk eşitsizliğe tahammül edemiyorsa, insanları eşit kılmakla yükümlü değil midir? Hukukun "renk körü" olmasını isteyen Harlan'ın bu talebinin zorunlu karşılığı, onun *Medeni Haklar Davaları*'nda (*Civil Rights Cases*) yer alan karşı görüşündeki yeterince dikkat çekmemiş sözüdür: "'Zayıfın doğrulmasına yardım etmek' yeterli sayılmaz, 'onu sonra da desteklemek' [gerekir]."

Liberallerin şu anda tercihe yönelttikleri reddiyeler, Yargıç Harlan'ın On Dördüncü maddeye ilişkin harika yorumunun yanlış anlaşılmasını temel alıyor. Olumsuz tezin geçerliliğini irdeledikten sonra, dayandığı motivasyon konusunda kısaca yorum yapmaya değer. Liberaller olumsuz yasa ve özgürlük anlayışına her zaman hayranlık duymuşlardır. Özgürlüğü dış kısıtlamanın olmaması gibi görmeye ve eşitliği hukukun karışmamasıyla özdeş saymaya kuvvetle eğilimli olmuşlardır. Bu, köklerini kapitalizm-

de doğmuş olmasından alan bir öğretidir ve onu benimseyen sınıfa sağladığı pratik yararlar oldukça büyüktür. Çünkü eğer belli bir sınıf özgürlük düşünü gerçeğe çeviren araçlarda orantısız bir paya sahipse ve diğer insanların hukuk karşısında yalnızca yasal eşitlik ve karışmama hakkına sahip oldukları savını yerleştirebilirse büyük gelişme kaydedecektir. Gerçek güç ve özgürlük kazandıran kıt araçlara tek başına sahip olunca, bu egemen sınıf toplumun yükümlülük duygusunu öyle yapılandıracaktır ki, etkili güç sahipliği özenle toplumdan uzak tutulacaktır. Başkalarına özgürlüğü şeklen veren o sınıf, özgürlüğün özünü kendine saklar. Ama artık beyaz toplumunun üstün ayrıcalığı Zenci tehdidiyle yüz yüzedir ve liberaller, doğru olarak, bu sömürülmüş azınlığa eşit özgürlüğün ancak kendilerinin egemen gücünde ciddi, muhtemelen köklü bir azalma olması yoluyla verilebileceğinden kuşkulanıyorlar. Bu yaklaşımla, vicdanını rahatlatmak ve Zencilerin eşitlik hakkının biçimsel karakterine sarılarak egemenliğini savunmak doğaldır.

Tam da bu talep karşısında savuşturma yolunu seçmeyi başka bir zamanda ve bağlamda geçerli ahlaki buyruklar sayılan renk tanımama formülleri sağladığı içindir ki liberal zihniyetteki bunalım şiddetlidir. Yanıtlanması gereken soru şudur: Tarihin bu anında renk körlüğü iddiası ahlaki körlük bahanesinin eş anlamlısı değil midir?

Fikirler olayların izinden ağır aksak gelir. "Tam istihdam" kavramını bayatlayıp gittiği anda kabullenmeye başladık ve sınıf üyeliğinin dikkate alınmaması öğüdü, böyle bir yorumun yarar sağlayabileceği zamandan yaklaşık yüz yıl sonra eşitlik hükmünü bitiren bir şey olarak alınıyor. Yargıç Harlan'ın karşı oyunu Zencilerin desteklenmesini yasaklıyormuş gibi yanlış anlamak, onun Mahkeme'deki öfkesi tam da bununla ilgiliyken, en korkunç tarihsel ironi olurdu. Yüz yıl önce, o zamanki köklü yeniden inşa karşısında, Zencilerin eşitliğini savunmak zorunluydu. O yeniden inşanın başarısız olduğu günümüzde, Zencilerin eşitliğe kavuşmalarına yardım etmek zorunludur. Hiçbir hekim bir kişi-

ye hastayken verdiği ilaçları sağlıklıyken vermez. Ama bugünkü adaletsizlik döneminde ancak ideal bir dönem için uygun olacak şeyleri öneren güçlü bir sav vardır. Şu karar, konut edinmede kontenjan uygulanması girişimine karşı bir mahkeme tarafından verilmiştir: "Kontenjan sisteminin kötülüğü, Zencilerin diğer yurttaşlardan farklı olduklarını ve farklı şekilde muamele edilmeleri gerektiğini farz etmesidir."[40]

Başlı başına alındığında, bu iddia saçmadır. Yanıt bekleyen soru, kontenjanın iyiliksever mi, yoksa kıskançlık yaratıcı mı, bütünleştirici mi, yoksa ayrıştırıcı mı olduğudur. Filozof G. E. Moore, değer yargılarının gerçeklere ilişkin yargılardan geçersizce türetilmesini ifade etmek için "doğalcı safsata" deyimini kullanmıştır, ama mahkemenin Zencilerin beyazlardan farklı olmadıklarını gerekçe göstererek kontenjanlardan yakınması kabul görürse, gerçeklerin değer yargılarından türetildiğine dikkat çekmek için "normatif safsata" deyimini icat etmemiz gerekir. Eğer Zenciler tarihimizin son üç yüz yılında diğer yurttaşlardan farklı kılınmamış iseler, aslında hiç öyle bir şey var olmadığı halde korkunç istismara uğradıklarını iddia eden histerik bir azınlıktan ibarettirler. O durumda, *Plessy*'deki çoğunluk mucizevi bir hünerle acımasız adaletsizliği Zenci aşırı duyarlılığına indirgediğinde doğru yapmıştır:

> Düşüncemize göre, davacının iddiasının altında yatan yanılgı, iki ırk arasında yapılan ayrımın renkli ırkı aşağı sayan bir damga vurduğu faraziyesine dayanmaktadır. Eğer öyleyse, bu, yasada yer alan herhangi bir şey nedeniyle değil, yalnızca renkli ırkın o yapıyı bunun üzerine kondurmayı seçmesinden dolayıdır.[41]

Zencilerin eşit muamele görmeleri gerektiği tartışmasızdır; şimdi fiilen eşit olduklarını söylemek, mantığı yadsımaktır. Şimdi Zencilere ideal bir dünyada muamele edilmeleri gereken şekilde –derilerinin rengi alakasızmış gibi– muamele etmek, onların kötülüklere maruz kaldıklarını ve onları ezenlerin adaletsizlik suçu işlediklerini inkâr etmektir. Bu renk körlüğü değil, ahlaki duygusuzluğun dik âlâsıdır.

## NOTLAR

[1] Le Lys Rouge, 117-18 (Colman-Levy, ed. 1923)

[2] Nebbia v. New York, 191 I.S. 502, 525 (1934)

[3] Greenberg *Race Relations and American Law* 33-34 (1959) ve orada anılan davalar.

[4] Barbier v. Connolly.

[5] Barbier v. Connolly, 113 U.S. 27, 31 (1885).

[6] Alıntı, Yargıç Strong'un *Ex parte* Virginia, 100 U.S. 339, 344-345 (1879) davasındaki görüşünden yapılmıştır. Aşağıdaki ek alıntıların gösterdiği gibi, başka konularda görüş ayrılığına düşen mahkeme bu konuda ortak zemin bulmuştur.

Güdülen amaç, cumhuriyet sınırları içinde yaşayan herkesi, diğer tüm insanlar için geçerli olanlardan başkaca kısıtlama olmaksızın, sıradan yaşam uğraşları peşinden koşma hakkına sahip özgür bir insan yapmaktı ... A.y. 363'te (Yargıç Field'in karşı görüşü).

On üçüncü değişiklik, köleliği getiren ya da savunan tüm Eyalet yasalarını hükümsüz kılıyor sayılabilir. Ama refleks bir karaktere de sahiptir, Birleşik Devletler çapında evrensel medeni ve siyasal özgürlüğü getirir ve emreder; uygun yasaları çıkararak bu maddeyi yürürlüğe koyması için Kongre'ye verilen yetkinin, Kongre'yi, Birleşik Devletler'de tüm kölelik işaretlerini ve olaylarını ortadan kaldırmak için gerekli ve uygun tüm yasaları çıkarma yetkisiyle donattığı farz edilir...

*Civil Rights Cases*, 109 U.S. 3, 20 (1883) (Yargıç Bradley'nin görüşü). Kongre ... belirli külfetleri ve yetersizlikleri, gerekli kölelik olaylarını kaldırmaya ve yurttaş özgürlüğünün özü olan temel hakları her ırktan, her renkten tüm yurttaşlara sağlamaya girişti. ... A.y. 35'te (Yargıç Harlan'ın karşı görüşü).

[7] Prigg v. Pensylvania, 41 U.S. (16 Pet.) 539, 615 (1942). Ayrıca bkz. Frantz, *Enforcement of the Fourteenth Amendment*, 9 Law. Guild Rev. 122, 125 (1949).

[8] *Civil Rights Cases*, 109 U.S. 3, 53 (1883) (Yargıç Harlan'ın karşı görüşü).

[9] 83 U.S. (16 Wall.) 36 (1973).

[10] Bradley'den Woods'a mektup, 12 Mart 1871, alıntılayan Roche, *Civil Liberty in the Age of Enterprise*, 31, U. Chi. L. Rev. 103, 109 (1963). (Vurgu eklenmiştir.)

[11] 26 Fed. Cas. 79 (No. 15, 282) (C.C.S.D. Ala. 1871) (Vurgu eklenmiştir.)

[12] On Dördüncü Değişikliğin #1 düzenlemesine vesile olan Temsilci Bingham, eyaletlerin "ihmalcilik ya da kasıtlı eylemler" ile yapacakları yadsımaya karşı Kongre'nin bireyleri koruma yetkisine defalarda değindi. Cong. Globe, 42d Cong., 1st Sess., Appendix 85'te (1871).

Temsilci Lawrence şunu belirtti: "Yasaklama yetkisine sahipken, onun onayıyla Eyaletin izin verdiği şeyi, fiilî olarak kendisi yapar." 2 Cong. Rec. 412 (43d Cong. 1st Sess., 1874).

Indiana Temsilcisi Wilson'ın (Cong. Globe, 42d Cong., 1st Sess. 483 [1871]) ve Senatör Pool'un (Cong. Globe, 41st Cong., 2nd Sess. 3611 [1870]) benzer sözleri o zamanlar anlamlı bir görüş birliğinin olduğuna işaret ediyor.

[13] 83 U.S. (16 Wall.) 136 (1873).

[14] 109 U.S. 3 (1883).

[15] 92 U.S. 542 (1875).

[16] Scott v. Sanford, 60 U.S. (19 How.) 393, 404 (1857).

[17] Cong. Rec. 11 (43d Cong. 1st Sess., 1874).

[18] Bay Robison ve benim birbirimizden habersiz olarak aynı benzetmeyi yapmamız bana çarpıcı geliyor. Bkz. Aşağıda, Robison'ın makalesi, sayfa 115.

[19] Bunu düşünmek yanlış olurdu, çünkü bazı doğal engeller kaldırılamaz, bunları kaldırmak için üstlenebileceğimiz bir yükümlülük yoktur. Bir kişinin kendine özgü dezavantajları dış nedenlerden ileri geliyorsa ... onlara çare bulmamız gerektiğini kesinlikle düşünürüz...

Öyleyse, gereksinim iddiası, var olan farklılıklara uygun olarak değil, onların aksine bir dağıtımı *içerir*. ... Engelli çocuklar ya da özürlü insanlar için daha çoğunu yaptığımız zaman, bu onların şu anda kapasite olarak çoğu insana eşit olmadıklarının kabulüdür. ... Bizim onlara eşitsiz (daha çok) özen göstermemiz, var olan eşitsizliği azaltma girişimidir; elimizden geldiğince, yaşamlarından haz almaları için onları kapasite olarak diğerleriyle eşit düzeye getirmek isteriz. *Dolayısıyla, özel gereksinim iddiasının temeli gerçekte eşitlik talebinin kabul*üdür. [Vurgu eklenmiştir]

D. D. Raphel, *Justice and Liberty, 51 Proceedings of the Aristotelian Society* 167-196 (1950-51).

[20] Bkz. Robison, *Housing –The Northern Civil Rights Frontier*, 13, W. Res. L. Rev. 101, 121-24 (1961).

[21] 334 U.S. 1 (1948).

[22] Greenberg, *Race Relations and American Law* 33-34 (1959), yukarıda dipnot 3, 291'de.

[23] Bu makale baskıdayken, kendini bu probleme hasretmiş bir avukatın esas olarak benzer bir sav ortaya atmış olması belki önemlidir. Horowitz, *Fourteenth Amendment Aspects of Racial Discrimination in "Private" Housing*, 52 Calif. L. Rev. 1, 42-44 (1964). Bu problem konusunda daha önce kaydedilen yaratıcı bir gelişme için bkz. Bittker, *The Case of the Checker-board Ordinance: An Experiment in Race Relations*, 71 Yale L. J. 1387 (1962).

[24] Florida'da 1957'de 12. Sınıf Testi eyalet üniversitelerine giriş için kabul koşulları arasına alındığında, Zencilerin yalnızca yüzde 7'si gerekli 200 puana ulaşabilirken, beyazların yüzde 64'ü o puanı elde etti. Bkz. Killian ve Grigg, *Racial Crisis in America* 121 (1964).

[25] Maslow, *De Facto* Public School Segregation, 6 Vill. L. Rev. 353, 371 (1961).

[26] A.y. 374-376'da. Junior High School 43'te üç yıl süreyle çaba özel gösterilmesi, uygulanan standart I.Q. testinin sözel kısmında ortanca 9.3 puan artış gibi dikkat değer değişikliklerle sonuçlandı.

[27] A.y. 359'da.

[28] Brown v. Board of Educ., 347 U.S. 483, 495 (1954).

[29] Evans v. Buchanan, 207 F. Supp. 820, 823 (D. Dela. 1962). Bkz. Bell v. School City of Gary, 324 F. 2nd 209 (7th Cir. 1963) sert. verilmedi, 32 U.S.L. Week3384 (U.S. 5 Mayıs 1964). On Dördüncü Değişiklik, kentin, yalnızca mahalle okulu planı çerçevesinde okul sisteminin gelişmesinin sonucu olarak okullarda ortaya çıkan ırksal dengesizliği düzeltmesi koşulunu getirmez.

[30] Jackson v. Pasadena City School Dist., 59 Cal. 2nd 876, 9881, 382 P. 2nd 878, 31 Cal. Rptr. 606 (1963).

[31] Briggs v. Elliot, 132 F. Supp. 776 (E.D.S.C. 1955).

[32] Bkz. Aşağıda s. 105.

[33] Bkz. Aşağıda s. 108.

[34] Bu sav, elbette, ancak önceden ayrımcılık yapıldığının gösterilebilmesi ölçüsünde geçerlidir.

[35] Birleşik Devletler'de işe alma, terfi ve konum güçlendirmesi işlemlerinin çoğunun herhangi bir katı anlamda yararlık bakımından ancak en yaklaşık ilişki taşıdığını anımsamak için bir an düşünmemiz elbette yeter de artar bile. Çıkar beklentisi, adam kayırmacılık, önyargı, mantıksızlık, şans etmenlerinin payı yaşamın bir gerçeğidir. Halk şarkılarında, taksicilerin feryatlarında, kirli çamaşır edebiyatında ve C. Wright Mills'in *The Powet Elite*'i ve Wyatt Marrs'ın toplumsal asalaklığa ilişkin *The Man on Your Back* adlı incelemesi gibi denemelerde çokça yer alır.

Chase, *Job Quotas and the Merit System*, American Child, Kasım 1963, s. 15.

[36] Pollitt, *Racial Discrimination in Employment: Proposals for Corrective Action*, 13 Buffalo L. Rev. 59 65 (1963).

[37] 330 U.S. 553, 556 (1947) (Rutledge, J. karşı görüş).

[38] Bkz. Aşağıda s. 115.

[39] Yargıç Harlan'ın *Plessy v. Ferguson* davasındaki karşı görüşünden bazı önemli pasajlar "renk körü" deyimini iyice açıklığa kavuşturuyor.

Gerçekte burada söz konusu olan yasa gibi yasalar, yalnızca yurttaşlığa, Federal ve Eyalet yurttaşlığına ilişkin hakların eşitliğiyle değil, Birleşik Devletler bünyesindeki herkesin yararlandığı kişisel hürriyetle de tutarsızdır. ...

Anayasa karşısında, hukukun gözünde, hiçbir üstün, baskın, egemen yurttaş sınıfı bu ülkede yoktur. Burada kast sistemi yoktur. Anayasamız renk körüdür ve yurttaşlar arasında ne sınıf tanır ne de bunu hoş görür. 163 U.S. 537, 555, 559 (1896).

[40] Taylor v. Leonard, 30 N.J. Super. 116, 1919, 103 A. 2nd 632, 633 (1954).

[41] 163 U.S. 551'de.

# Liberal Demokratik Kuramda Eşitlik Kisvesi



## I. LİBERAL DEMOKRATİK KURAMIN İKİ DEĞERLİLİĞİ

Batı Avrupa'da kabaca on beşinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıl sonuna kadar uzanan dönemde, insanların yeni bir toplumsal iktidar biçimince şekillendirildikleri ve yeni bir öğretiyle yaşadıkları evrilen bir toplumsal sistem feodal toplumun yerini aldı. Yeni ekonomik yapı kapitalizm ve yeni öğreti liberalizmdi. Yeni egemen düzeni kendinde cisimleştiren ve onun savunucusu haline gelen insanlar, büyük ölçüde, gelişen sermaye gücünün denetimini ellerinde tutmaları sayesinde toplumsal etkiye sahip olanlardı; sermayenin gücü ise mülkiyet sahiplerinin, "serbest" bir emek piyasasında kendini satmak zorunda olanlar üzerinde uyguladıkları hâkimiyet ilişkisinden kaynaklanıyordu.

İktidar gitgide Kiliseden Prense, ondan Parlamentoya ve en sonunda Piyasaya geçerken, üç farklı grup siyasal denetim için birbiriyle mücadele ediyordu. Bunlar tutucular, liberaller ve giderek gelişen bir grup olarak sosyalistlerdi. Bu grupların her biri, dışa vurdukları ya da savundukları ekonomik yapı ve toplumsal sınıf açısından tanımlanabilir. Birinci grubu oluşturan aristokrasi ve seçkinler için, zenginliğin toprak biçiminde hiyerarşik olarak katmanlara ayrıldığı bir sistem; ikinci grubu oluşturan burjuvazi için, üretici sermayenin gücünü temel alarak serbestçe üretilen mallar; sonuncuyu oluşturan işçiler için, ekonomik refa-

hın yaygınlaştığı ve tam insanileşmenin gerçekleştiği bir dönemde sermayenin ortaklaşa adil denetim altına alınmasını öneren bir sistem.

Liberalizmin tutucu aristokrasiye karşı mücadelesinde demokrasi yaşamsal bir silahtı. Çünkü devrimci liberalizmin amacı, mevzilenmiş iktidar siperlerine karşı var olan tüm toplumun desteğini almaktı. Liberalizm değişmez statünün, hiyerarşinin, otoritenin ve dünya üstülüğün karşısında, hareketliliğin, sözleşmenin, yasal eşitliğin ve seçimin yanında yer alıyordu. Bunlar, liberal azınlığın salt kendisi için değil, insanlığın ortak sahiplenmesi için talep ettiği değerlerdi. Liberalizm tüm üçüncü sınıfı (sıradan halkı) temsil edebilirdi, çünkü tüm üçüncü sınıfın hasmına karşı duruyordu. Monarşi ortak düşmandı ve monarşinin fatihi, kurulu düzenden çok çekmiş olan herkese ilerlemenin öncüsü olarak görünüyordu. Liberalizm, dışlanmışlar kitlesinin tümünü temsil etmeyi çeşitli nedenlerden dolayı seçti: Çünkü kendi inancının koşullarından birçoğu –yasal eşitlik ve seçim, sözleşme ve hareketlilik– kapitalist sistemin düzgün işleyişini sağlamak için genelleştirilmek zorundaydı; çünkü böyle bir çağrı toprak sahibi sınıflara karşı en geniş halk desteğini kazanabilirdi; çünkü yandaşlarından bazıları liberal inancın gerçekten doğru olduğuna içtenlikle inanıyordu. Liberalizmin getirdiği değişikliklerin hâkim monarşik toplumun koşullarından birçoğuna oranla gerçek bir ilerlemeyi temsil ettiği de inkâr edilemez; acımasız güç, ayrıcalık ve katmanlı eşitsizlik mevzilerinde liberalizmin gerçekleştirdiği yıkım, onun ilerici olduğu iddialarına ve üstün bir toplumsal sistem olarak onaylanma isteğine dayanak oluşturan olumlu kazanımdı.

Ama liberalizm, tam feodalizmin ekonomi politiğini yıkma sürecini başlatmıştı ki, muhalif erkeklerin ve kadınların oluşturduğu yeni bir sınıfın, kaderin cilvesi olarak, kapitalist sistemin kendisinin ürettiği bir sınıfın saldırısı altında olduğunu gördü. Çünkü fabrikaların ve atölyelerin, madenlerin ve imalat sistemlerinin proletaryası da liberalizmin yeni kazanmış olduğu

hâkimiyete yönelik olarak, bizatihi liberalizm tarafından aristokrasiye karşı harekete geçirilmiş olan aynı devrimci hasımlık tutumunu benimsemekteydi. Bu koşullarda, liberalizm içsel bölünme yaratan bir görevi üstlenmek zorunda kaldı; alaşağı etmiş olduğu hiyerarşik sisteme karşı konumunu sağlaştırmak zorunda kalırken, bu arada da onu alttan yıkma tehdidi oluşturan gelişme sürecindeki işçi sınıfı hareketine karşı kendini koruyordu. Liberalizm eski zamanlardan kalma ayrıcalığa karşı mücadelede insanlığa önderlik ederken, aynı zamanda da bizatihi "özgür" kılmakta olduğu erkekler ve kadınlar üzerinde kendi ekonomik hâkimiyetini genişletti. Liberalizm demokraside ısrar edebilirdi, ama bunu yaparken, haklarını gitgide artıran işçi sınıfına karşı özel mülkiyetin korunabileceği yolundaki demokrasi ilkesini koymak istiyordu. Kendini eşitliğin savunucusu olarak ilan edebilirdi, ama bunu yaparken, kapitalist sınıfın üstün gücünü koruyabildiği bir eşitliği şekillendirmek istiyordu. Ve liberalizm kuvvetle özgürlüğü savunmasına karşın, onun önerdiği özgürlük ayrıcalıklı bir hürriyet sistemini gelişen bir emekçi sınıfın tehdidine karşı koruyacak biçimde tanımlanıyordu. Bu iki değerli kuramın özgül yaratılış tarzı, Locke ve Mill gibi liberal düşünürlerin büyük yapıtlarında incelenebilir. Onlar demokrasi, eşitlik ve özgürlük tutkusunu; demokrasinin, otoritesini ekonomik güçten alanların hâkimiyetini saf dışı etmemesini; eşitliğin tüm yurttaşların maddi ve toplumsal varoluşlarının eşitlenmesi ve kendi kendine karar verebilme eşitliği şeklinde tezahür etmemesini; özgürlüğün ise liberal kapitalizm sistemi içinde emekçilerin sömürülmesine özgürce son vermek için kullanılamamasını güvenceye alacak biçimde tasarlanmış mekanizmalardan oluşan bir sistemle birleştirdiler.

Bu açıdan bakılınca açıkça görülür ki, liberalizm ya tutucu ekonomik iktidarı alaşağı etme sürecindeydi ya da bugün siyasal veya hukuksal anlamda tanınabilir bir demokratik sistem diyebileceğimiz bir oluşum filizlenmeye başlamadan çok önce fiilen zaferini ilan etmişti. Liberalizmin hâkim ekonomik iktidarı ile

isteyerek veya isteksizce tanıdığı siyasal haklar ve ödevler sistemi arasındaki bu ilişki yaşamsal önemde bir etki yarattı. Çünkü siyasal sistemin, bir yandan feodalizme karşı liberal kapitalizmin artan devrimci gereksinimlerini yansıtmasını, öte yandan da harekete geçmiş işçilerin tehditlerine karşı gerici, savunmacı gereksinimlerini yansıtmasını sağlama eğilimi taşıyordu. Siyasal devlet yeni ekonomik iktidar oluşumlarının eklentisi ve yardımcısı haline geldi. Devleti bir ekonomik fail olarak modelleyen bu vizyon Adam Smith'in yazılarında açık olarak görülebilir:

> Bir devletin uyruğu olanlar, mümkün olduğunca yakından, yetenekleriyle orantılı olarak, yani devletin koruması altında elde ettikleri kazanç oranında, hükümeti destekleme yönünde katkı yapmalıdırlar. Büyük bir ülkenin bireylerine yapılan hükümet harcaması, büyük bir mülkü ortak kullanan ve hepsinin de mülkteki çıkarları oranında katkı yapma yükümlülüğü bulunan sahiplere yapılan yönetim harcaması gibidir.[1]

Ülkenin büyük bir ekonomik mülk olarak görülmesi ağır basan liberal görüştü. Maddi esenlik arayışı, ekonomik zenginliğin ve kazancın yüceltilmesi liberal kültürün büyük bölümünü oluşturuyordu. Bu genişleyen ekonomik iktidarın siyasal gereksinimleri on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki anayasa, yasama ve yargı kurumlarıyla başarılı şekilde bütünleştirildi. Akılcı işlemlere, hukukun ve standartlaştırılmış idarenin gelişimine; hususi ekonomik çıkarlarla ittifak içinde davranmak için yeterli ama o çıkarları kısıtlamak için yetersiz güce sahip sınırlı hükümete; ulusal birlik ve uluslararası bir ticari ya da askerî genişleme sistemine; ticari, bürokratik becerilerin ve kolay yoğrulabilen toplumsal düşlemin üretilmesine elverişli bir eğitim sisteminin ve kitle kültürünün gelişimine verilen ağırlık, bu sistemin belirgin özelliğidir. Ama yeri geldiğinde tüm bu aygıt, hükümetin liberal ekonomik çıkarlara yanıt verebilmesine aracılık eden konuşma ve örgütlenme özgürlüğünü, süregiden sosyoekonomik güç değişikliklerinin layıkıyla tanınabilmesi için çok partili bir sistemi ve tüm siyasal yapıyı haklı gösterme amacına hizmet eden genel bir demokrasi ahlakı savunuculuğunu gerekli kıldı.

Ama bu eğilim, ağır basmakla birlikte, meselenin hakiki özünü tümüyle ifade etmez. Muhalif unsurların –emekçilerin, aydınların, köktenci ya da halkçı tarımsal reformcuların– egemen sınıfa uyguladıkları baskıyla sık sık tavizlerin koparıldığı gerçeğini görmezden gelir. Bu nedenle, herhangi bir liberal demokratik toplumda hukuk ve hürriyet sistemi ideal ekonomik iktidar niyetleriyle, mülkiyet gerekleriyle ya da hâkim kapitalist sınıfın başka türevsel gereksinimleriyle uyuşmaz. Ekonomik belirlenimciliğe ilişkin hiçbir kaba kuram, kurgulanan herhangi bir modelden çok çeşitli sapmalarıyla liberal toplumun somut dokusunu açıklayamaz. Liberal sistemin toplumdaki herhangi bir sınıfın arzularını doyurmadığı pek çok nokta vardır. Ama işleyen bir sistemin daha çok ve daha az temel yönleri arasında ayrım yapma olanağı varsa, liberal demokrasi yapısına karşı yöneltilen dönüşüm baskısının onu esaslı bakımlardan değişime uğratmayı başarıp başarmadığını sorgulamak uygun, hatta zorunlu niteliğini korur. Her şey elbette neyin esaslı sayıldığına bağlı olacaktır; ama tek başına bu gözlem, sosyoekonomik yapıya ilişkin herhangi bir yorumun bir diğeri kadar geçerli olduğu şeklindeki kuşkucu tezi haklı çıkarmaz. Çünkü liberal ekonomik varoluşta gerçekleştirilmiş tüm dönüşümlere rağmen, kapitalist bir sistemin hâkim durumdaki feodalizmin yerini aldığı söylenebilecek ilk anlardan başlayarak sürekli ve esaslı bir yapının kabullenilen bir dizi ekonomik çeşitleme arasında varlığını koruduğu gerçeği yine de orta yerde durmaktadır. Özel mülkiyet ve birikim kurumları, ekonomik varoluşun asıl mahiyetini, karakterini belirlemeyi sürdürmüştür ve yatırım miktarı, özel sermayenin gereklerince belirlendiği şekliyle kârın ağırlıklı etkisi altında kalmıştır; hükümet kurumu büyüyen ekonomik iktidarın olağan müttefiki olarak hareket etmiştir; kazanç, kişisel güç ve yaşam tarzı paylaşımı, toplumsal yapıdaki başka herhangi bir bileşene olan duyarlılığına kıyasla sistemik ekonomik etmenlerin gereklerine ve ekonomik nüfuzun özel dağılımına daha duyarlı olmuştur.[2]

Bu düşüncelerden yola çıkarak, oy hakkının genişletilmesinin, pek çok sosyalist reformcunun umutla beklediği ya da tutucuların ve gericilerin korktukları üzere, toplumun yeniden yapılandırılmasıyla sonuçlanmadığını fark ederiz. Demokrasi kuramının köktenci özü –tam eşitliğe, topluluğa, tüm sorumsuz yetkilerin kaldırılmasına ve insan onuruna gerçek saygıya verdiği ağırlık– bu kuram liberal toplumca özümsendiğinde kayboldu. Kısacası, liberal kapitalizm yapısı, köktenci demokrasi ruhunu kendi gereksinimlerine göre kalıba soktu, öyle ki demokratik anlayış kurumsallaştıkça somutlaşan şey onun devrimci içeriği değil, biçimsel aygıtı oldu. Kendisini yutmakta olan toplumsal sistemin köklü biçimde yeniden yapılandırılması için hem fırsatı hem de ilgisi gitgide azalan bir seçmen kitlesine siyasal katılım olanağı sağlandı. Yeni katılımcıların siyasal topluma dâhil edilmeleri elbette sürtüşmesiz olmadı ve süregiden köktenci protestonun, siyasal muhalefetin, dönemsel şiddetin ve yaygın bir baskılanmış hoşnutsuzluk ikliminin rolünü küçümseyen her yorum modern dönemi ciddi şekilde yanlış anlamış olur. Ama en somut değilse bile en geniş perspektiften bakılınca, liberal demokrasi sisteminde tam siyasal haklara yeni kavuşmuş olanların ya oy vermek için yeterince güvenli sayıldıkları ya da en azından sistem dışında kalmaları halinde oluşturacakları devrimci tehdide göre sistem içinde daha az tehdit oluşturan kişiler sayıldıkları yine de esas olarak doğrudur.

Bu kendine has "ahlaki silahsızlandırma"nın meydana geldiği süreç son derece karışıktır, ama nedenlerinden ikisi, Marx'ın kapitalist toplumun yıkılmasına yönelik devrimci beklentileri bağlamında kısaca belirtilebilir. Marx'ın zekice işaret ettiği, ama ne gariptir ki yeterince değerlendirmediği birinci nokta, egemen sınıfın ideolojisinin tüm toplumun hâkim ideolojisi haline gelme eğilimiydi. Eğer Marx ideolojik gücün artmasına ilişkin kendi düşüncelerini gerektiği gibi geliştirmiş olsaydı, üretici maddi kuvvetlerin muazzam gelişmesiyle kapitalist toplumun da gitgide daha hâkim bir ideolojik üretkenlik, yani işçi sınıfının gelişen

karşıt zihniyetini belirgin biçimde yıkabilecek ve köktenci potansiyelini engelleyebilecek bir üretkenlik kazanmakta olduğu yargısına ulaşmış olabilirdi.

Ama eğer Marx kapitalist topluma ilişkin temel beklentileri olan ekonomik durgunluk ve parçalanma konusunda haklı olsaydı, başlı başına bu durum sosyalizmin devrimci ivmesini muhtemelen zayıflatmış olmazdı. Marx'ın ekonomik "sefilleşme" kuramına ilişkin herhangi bir eksiksiz yorumu çevreleyen karmaşıklığı yadsımanın burada hiçbir yararı yoktur. Böyle bir yorum, hiç kuşkusuz, Marx'ın fiilî ve göreceli yoksunluk arasında yaptığı ayrımı, kapitalizme ilişkin analizinde ahlaki sefilleşmeye yaptığı vurguyu, kapitalist sistemde belirmiş olan ekonomik yetersizlikleri, emperyalizmin ülke içi kargaşayı emme eğilimini ve Sovyetler Birliği'nin hâkimiyeti altında komünizmin özgül gelişimini değerlendirmelidir. Ama yine de önemli bir anlamda, Marx'ın öngördüğü parçalanmanın meydana gelmediği ortadadır; bu hatalı ve geniş düş kırıklığı yaratan beklentinin yayılmasının işçi sınıfı bilincinin gelişimini baltalamaması da mümkün olamazdı.

Felaket beklentisinin olduğu bir bağlamda işçi sınıfının artan mücadeleciliğini düşünmek çok kolaydı; ama ekonomik gelişmenin sürdüğü bir dönemde beklentiler nasıl farklı olabilirdi? Büyüme koşulları altında, mal ve hizmet bolluğu sağlanarak, maddi refahta kararlı artış ve statüde yükselme sözü veren perdeleyici bir vaatte bulunularak köklü yeniden inşa olasılığı pekâlâ yok edilebilirdi. Marx 1850'de *Komünist Birlik Merkez Komitesi'ne Sesleniş*'inde köktenci hoşnutsuzluğa yönelik revizyonist rüşvet olasılığını özel olarak belirtmiştir:

> Demokratik küçük burjuvalar, devrimci proletarya için tüm toplumu devrimcileştirmeyi arzulamak şöyle dursun, mevcut toplumun onlar için mümkün mertebe katlanılabilir olmasını sağlayacak şekilde toplumsal koşullarda değişiklik yapılması için uğraşırlar. ... Bunu başarmak için, kendilerinin ve müttefikleri olan köylülerin çoğunluğu elde etmelerini sağlayacak gerek ana-

> yasal, gerekse cumhuriyetçi nitelikte demokratik bir devlet yapısına; ayrıca, kendilerine ortaklaşa mülkiyet üzerinde ve şimdi bürokratlarca yürütülen bir dizi işlev üzerinde doğrudan denetim kazandıracak demokratik ortaklaşmacı bir yapıya da ihtiyaç duyarlar.
>
> İşçiler söz konusu olunca, onların yine önceden olduğu gibi ücretli işçi olarak kalacakları kesindir; demokratik küçük burjuvalar işçiler için yalnızca daha iyi ücret ve daha güvenli bir yaşam arzu ederler, bunu da kısmen devlet tarafından istihdam ve hayırsever yardım önlemleri yoluyla başarmayı umarlar; kısacası, az ya da çok gizlice sadaka vererek işçileri rüşvetle kandırmayı ve içinde bulundukları konumu daha katlanılabilir kılarak onların devrimci gücünü frenlemeyi umarlar.[3]

Marx bu pasajda "küçük burjuvalar"a atıfta bulunmasına rağmen, düşünceleri daha büyük kapitalist sınıfın siyasal taktikleriyle ilgilidir. Bu sınıfın daha ilerici mensupları, güçlü protesto karşısında maddi ödünler vermenin tavsiye edilebilir olduğunun apaçık farkındaydılar ve gerçekte bu, proleter özlemlerinin köktenci gücünü yumuşatmak için başarıyla uygulanan bir taktikti. Bu işlemin ekonomik önkoşulu, ara sıra ulusal duygulara ve inceden inceye işlenmiş yabancı işgali ya da istilası kuruntusuna hitap eden askerî çağrıların desteklediği sürekli genişleyen bir ekonomi politikti. Kısacası, Marksçı revizyonizmin gelişmesi hiç de tarihsel bir rastlantı değildi, bizatihi, altta yatan ekonomik gelişmelere bir yanıt olarak kavranabilecek bir değişiklikti. Gerek Birleşik Devletler'de ülke içi ve emperyalist sınırların genişlemesi yoluyla, gerekse Almanya'da Bismarck'ın refah paternalizmi yoluyla olsun, kurulu ekonomik iktidar, mantıken hâkim durumdaki güç ve ayrıcalık sistemine tatmin edici şartlarla girmesi beklenebilecek yeni siyasal katılımcıların kabul edilebilir şekilde özümlenmesi için ya güçlü bir aygıttan yararlandı ya da öyle bir aygıtı yetkinleştirdi.

## II. MÜLKİYET HAKLARI

Demokratik liberalizm kuramı, gördüğümüz gibi, köktenci ödevi ile tutucu savunma duruşu arasında bir gerilim yaşıyordu. Dile getirdiği ideal, insan onuruna ilişkin yeni bir anlayışı kuvvetle savunuyordu. İçeriği açık ve özbilinçli olarak normatif olmasına karşın, liberal kurama *anlamsızca* ideal bir şeyler atfederek bu gerçeği yanlış okumamalıyız, çünkü bu kuramın ifade ettiği insan görüşü dünyanın bir bileşeni haline gelme sürecindeydi. Elbette, kuramın normatif içeriği somut olarak meydana gelen her şeyi aşıyordu, ama bunun, insan etkinliğini salt kutlamakla yetinmeyip yönlendirecek kadar yaşamsal önem taşıyan her normun mantıksal bir karakteristiği olduğu söylenebilir.

Demokratik kuramda yeni yeni ifade edilen insan onuru görüşüne çeşitli açılardan yaklaşılabilir. Bunun kökündeki değerler belki özgürlük ve adaletti. İlki, bireyin makul olarak eylemleri için bağlayıcı kabul ettiği ilkeler temelinde kendi yaşamını belirleme, böylece de insan olarak niteliklerini gerçekleştirme yeteneği olarak anlaşılıyordu. Adaletin ise yurttaşlık haklarında ve ödevlerinde ve böyle bir ilişkiden doğması beklenen refaha ilişkin avantajlarda insanların eşit olmalarına dayandığı ileri sürülüyordu. Demokratik kuramın çok erken zamanlarında meydana gelen bir bölünmeye dikkat çekmek önemlidir (Batı'da filizlenip gelişen liberal demokrasi çeşidini anlamak istiyorsak). Demokratik buyruğun özgün odağı olarak Fransız Devrimi'nin şiarını –"özgürlük, eşitlik, kardeşlik"– alacak olursak, ilk formülasyondan iki eğilimin doğduğu en soyut perspektifte görünür. Birincisi, demokratik kuramın liberal çeşidi olarak ve ikincisi, organik-sosyalist tutum olarak gelişti. Birinci eğilimin vurguladığı şey, özellikle mülkiyet ve ekonomik davranış alanında devlete *karşı* korunma olarak olumsuz şeklinde tanımlanan, devrimci üçlemenin birinci terimi –"özgürlük"– idi. Sonra bu eğilim, "eşitliği" ve kardeşliği," temelde olumsuz olan kendi özgürlük kavramına uyacak biçimde yorumladı. "Eşitlik," esas olarak, yasa önünde bi-

çimsel eşitliği ve toplumun tüm üyelerinin devlet görevleri için yarışırken fırsat eşitliğine sahip olmalarını anlatır hale gelirken, hâlâ bir anlamı kalmışsa "kardeşlik", ancak, ekonomik ve siyasal güç kavgasında karşı karşıya gelen yarışmacı insanların ortak durumunu ifade edebilirdi.

Ne var ki, sosyalizmin vurgusu "kardeşlik" ve "eşitlik" üstüneydi; "özgürlük" ise bireyin devlet gücünden özgür olma hakkı olarak değil, daha çok, yurttaşların toplumun kamusal yaşamına eşit katılma hakkı olarak yorumlanıyordu. Bu eğilimin izlediği çizgiye göre, hükümet nimetlerinin dağıtılma biçimi, demokrasi tanımının önemli bir özelliğiydi ve demokrasinin işleyişini ölçmeye yarayan hayati bir ölçüttü, çünkü sosyalist gelenekte, tüm yurttaşların siyasal sürece tam eşitlikle katılırlarsa sınıflardan ya da tabakalardan oluşan haksız bir sistemi yürürlüğe koymayacakları farz ediliyordu. Bu nedenle, demokrasiye ilişkin hem liberal hem de sosyalist kuramlar verili bir "ortak yarar" anlayışına ilgi göstermekle birlikte, bu kavramı çok farklı anlamlarda yorumluyordu ve birisi, hukuksal ve siyasal hakların ve muafiyetlerin biçimsel korunmasını, diğeri ise ortak bir yaşama katılmaktan kaynaklanan maddi ve manevi nimetlerde gerçek eşitliği vurguluyordu. Rousseau, hükümet biçimlerini hukuksal yapılarıyla değil, kuruldukları anda ortaya çıkan nimetlerin ve olanakların somut dağıtımıyla özdeşleştirdiği zaman, açıkça ikinci gelenek içinde yer alıyordu:

> Farklı hükümet biçimlerinin kökeni, kuruldukları zaman bireyler arasında var olan değişik derecelerdeki eşitsizlikten gelir. Eğer aralarından birisi gücüyle, erdemiyle, zenginliğiyle ya da kişisel nüfuzuyla seçkin bir konuma sahip olduysa, tek hâkim haline geldi ve devlet de monarşi biçimine büründü. Eğer yaklaşık olarak eşit seçkinliğe sahip birkaçı diğerlerinin üstünde yer aldıysa, birlikte seçildiler ve bir aristokrasi oluşturdular. Keza, doğal durumdan daha az sapmış olan ve varlık ya da yetenek açısından aralarında daha az oransızlık bulunan bir halk söz konusu olunca, üst yönetim ortaklaşa halde kaldı ve bir demokrasi oluşturuldu.[4]

Buna yanıt olarak, liberal demokratik kuramın devletten biçimsel, hukuksal korunmayı vurgulamakla birlikte, iktidar sistemine eşit siyasal katılım süreci yoluyla yurttaşların arasında somut eşitliği gerçekleştirmeyi içtenlikle beklediği ileri sürülebilir. Bu, liberal demokrasinin en önemli iki savunucusu John Locke ve John Stuart Mill üzerine bazı kısa yorumlar bağlamında irdelenmesi yararlı olabilecek bir konudur.

Locke, *Second Treatise*'de (İkinci İnceleme)[5] düşüncelerine, insanların aşağıdaki şekilde tanımladığı doğal durumlarında eşit olduklarını vurgulayarak başlar:

4. Tüm gücün ve yetkinin karşılıklı olduğu, hiç kimsenin bir diğerinden daha fazlasına sahip olmadığı; doğanın aynı avantajlarıyla ve aynı yetileri kullanmak üzere gelişigüzel ana-babalardan doğmuş, aynı ırktan ve mertebeden varlıkların boyun eğme ya da hâkimiyet olmaksızın birbirlerine eşit de olmaları gerektiğinden daha açık hiçbir şeyin olmadığı bir eşitlik durumu...
5. İnsanların bu doğa gereği eşitliğini, sağgörülü Hooker başlı başına öyle açık seçik ve öylesine tartışma götürmez sayar ki, onu, insanlar arasındaki karşılıklı sevgi yükümlülüğünün temeli yapar ve insanların birbirlerine borçlu oldukları ödevleri onun üstüne kurar...
6. Bizatihi doğa halini de yöneten, herkesi bağlayıcı bir doğa yasası vardır ve söz konusu yasa olan akıl, ona danışmak zorunda olan tüm insanlığa, herkes eşit ve bağımsız olduğuna göre hiç kimsenin başka birinin yaşamına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir...

Buraya kadar, Locke'un liberal demokratik kuramı, başka birinin "yaşamına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermeme..." yükümlülüğünü getirerek, eksiksiz biçimsel ve gerçek eşitlik umudunu sunuyor görünür. Ama buraya kadar yalnızca doğa halini ele almakla uğraştık ve insanlar arasında yönetimin kuruluş amacını yeniden düşündüğümüzde, durum tamamen değişir:

124. Bu nedenle, insanların ulus haline gelmelerinin ve kendilerini yönetim altına sokmalarının büyük ve başlıca amacı, *mülklerinin korunmasıdır.* ... [Vurgu eklenmiştir]

134. İnsanların topluma girmekteki büyük amacı, mülklerinden huzur ve güven içinde yararlanma isteğidir, bunun büyük vasıtası ve yolu ise o toplumdaki benimsenmiş yasalardır, tüm ulusların birinci ve temel pozitif yasası yasama erkinin kurulmasıdır... [Vurgu eklenmiştir]

Locke'un bazen yaşamı, özgürlüğü ve mülkü ifade eden çok geniş anlamıyla "mülk" terimini kullandığı doğrudur –"genel ad olarak mülk dediğim yaşamları, özgürlükleri ve mal varlıkları" (#123). Ama tezinin başka kritik anlarında terimin daha daraltılmış anlamına geçiş yaptığı da aynı ölçüde açıktır.[6]

138. Üstün güç, hiç kimsenin mülkünün bir kısmını onun rızası olmadan alamaz; hükümetin amacı mülkün korunması olduğu ve insanlar bu amaçla topluma girdikleri için, bu ister istemez insanların mülk sahibi olmaları gerektiğini farz eder ve zorunlu kılar, insanların topluma girmekle mülklerini kaybedecekleri farz edilmemelidir, çünkü topluma girmelerinin amacı mülkleridir ... Bu nedenle, toplumdaki insanlar mülke sahip oldukları için topluluğun yasalarınca kendilerine ait kılınmış olan *mallar*ın hak sahibidirler, ki hiç kimsenin bu malları ya da malların bir bölümünü sahiplerinin rızası olmaksızın sahiplerinden almaya hakkı yoktur; çünkü böyle olmazsa, insanların mülkiyetleri de yoktur. [Vurgu eklenmiştir]

Locke bu son bölümde kesinlikle maddi mülkten söz ediyor ve topluma girenlerin bu şekilde anlaşılan mülkü korumak için öyle yaptıklarını en açık olarak savunuyor. Ama bölümün kalan kısmı muğlaktır, çünkü ya (1) her insanın korumayı arzuladığı bir miktar mülke sahip olduğunun, aksi halde topluma girmek için bir istek duymayacağının farz edilmesi gerektiği anlamına ya da (2) yalnızca mülke sahip olanların gerçekten sivil toplum halinde oldukları anlamına gelebilir. Locke her iki yorumu da dile

getirme eğilimindedir; bu, Locke'un sisteminin tutarsızlığını ima etmekten çok, İnceleme'nin başlarında önerdiği özgün karşılıklı eşitliğin anlamını yeniden yorumlamaya ihtiyaç duyduğunu ima eden bir gerçektir. C. B. MacPherson'un bu doğrultuda belirttiği gibi:

> Varsayılan özgün sözleşmeden dolayı kimlerin sivil topluma mensup olduklarına ilişkin muğlaklık, Locke'un tüm insanları yönetilmek üzere toplumun mensupları olarak ve yalnızca varlık sahiplerini yönetmek üzere toplumun mensupları olarak düşünmesine olanak verir. Yönetme hakkı (daha doğrusu, herhangi bir yönetimi denetleme hakkı) yalnızca varlık sahibi insanlara verilir: O olmadan hiçbir yönetimin ayakta kalamayacağı vergilendirme konusunda karar yetkisi verilenler onlardır. Öte yandan, yasayla bağlanmış ve hukuki yönetime tabi olma yükümlülüğü, varlık anlamında mülk sahibi olsunlar ya da olmasınlar ve aslında, açıkça sözleşme yapmış olsunlar ya da olmasınlar tüm insanlara getirilir.[7]

MacPherson'un analizini, İnceleme'nin 122. bölümü doğruluyor; orada Locke açıkça şunu belirtir:

> Herhangi bir ülkenin yasalarına itaat etmek, sessizce yaşayıp o yasaların sağladığı ayrıcalıklardan ve korumalardan yararlanmak bir insanı o toplumun mensubu yapmaz... Pozitif yükümlülük üstlenerek ve apaçık vaatte bulunup sözleşme yaparak fiilen o topluma girmesi dışında hiçbir şey bir insanı öyle yapmaz.

Ama Locke, yalnızca mülkü olanların apaçık sözleşmeyle kendilerini ulusla bütünleştirdiklerini de savunur, çünkü:

> Her insan ilk olarak kendini herhangi bir ulusla bütünleştirdiği zaman, orayla birleşmekle, sahip olduğu ya da edineceği, hâlihazırda başka bir hükümete ait olmayan mallarını da topluma ilave eder ve sunar (#120).

Çünkü, diye devam eder Locke, herhangi bir kişinin açıkça "mülkünü güvenceye alma ve düzenleme" amacıyla topluma girmesi, o mülk o kişinin, yani "*topra*ğın *sahibi*"nin tabi bulunduğu hükümetin yetkisi altında olmadıkça, bir çelişki olurdu [Vurgu

eklenmiştir]. Kişinin kendisini ulusa bağlama eylemi, mülkün de benzer şekilde hükümet yetkileriyle ilintili kılındığı eylemle doğası gereği bağlantılıdır:

> Bu nedenle, herhangi birisinin daha önce özgür olan kişiliğini herhangi bir ulusla birleştirdiği eylem, aynı şekilde, daha önce özgür olan mallarını da o ulusla birleştirir ve onlar, her ikisi de, hem kişi hem de malları hükümete tabi olur ve o ulus var olduğu sürece onun hükmünde kalır. (#120)

Öyleyse, eşitliğin değeriyle başlayıp, mülkiyetin kurulmasından geçerek, apaçık sınıf egemenliğinin olduğu belirgin biçimde eşitsiz bir sisteme geliyoruz. George Sabine gibi sağgörülü bir yorumcu bile, Locke'un sisteminin içeriğinin belirgin biçimde eşitsiz bir siyasal güç ve özgürlük dağılımını onayladığını belirtmiştir:

> Locke'un siyaset felsefesi, statüyü gayet doğal kabul eden ve siyasal özgürlükle yalnızca uyumlu olmakla kalmayıp, hatta onun bir koşulu olarak da gören bir toplum kuramından hiçbir zaman kopmadı. Felsefenin bu evresi, toplumsal olmaktan çok siyasal bir devrim olan 1688 Devrimi'nin fiilî sonucuyla oldukça kesin biçimde uyum içindeydi. Anayasal ve temsili hükümetin çerçevesini belirledi; İngiliz hükümetini Voltaire ve Montesquieu gibi Fransız gözlemcilerin imrendikleri örnek haline getiren bir fikri özgürlük ve medeni serbestlik ölçüsü sağladı. *Ama o hükümet, ta on dokuzuncu yüzyılın içlerine kadar, neredeyse tamamen egemen bir sınıfın tekelindeydi.* ...[8]

Ama eğer Locke'un liberal demokratik kurama bakışına göre mülk sahipliği üstün bir siyasal güç sağlıyorsa, bazı insanların mülk sahibi olup, bazılarının olmamaları gerçeği, bu ilk gerçek, neyle açıklanabilir? Doğal olarak eşit insanların kendilerini sözleşmeyle kul durumuna soktukları süreç neyle açıklanabilir?

İyi bilindiği gibi Locke, mülkiyet hakkını, insanın emeğini çevresindeki maddi doğayla harmanladığı, böylelikle Tanrı'nın insanlığa sunduğu ortak hazineden meşru olarak kendisine bazı şeyler aldığı gerçeğine dayandırır. Ayrıca, (1) insanın ancak ken-

di emeğini katıp karıştırmış olduğu kadar mülk edinebileceğini, (2) "başkalarının ortaklaşa yararlanabilecekleri yeterli ve aynı derecede iyi şeylerin kalmasını" (#27) ve (3) insanın, "herhangi bir kişi tarafından bozmaksızın bir şekilde yaşamın yararına kullanabilecek kadarı"yla (#31) kısıtlanmış olduğunu vurgulayarak, bir insanın edinebileceği mülk miktarını da sınırlandırır. Doğa sisteminde bu kısıtlamalara sadık kalınsaydı, insanlar arasında kaba bir eşitlik hüküm sürerdi. Ama Locke'un kendisinin de belirttiği gibi, ticari, paraya dayalı bir ekonominin gelişiyle bu üç sınırlama gerçekte alt edilecekti:

36. Şunu açık sözlülükle onaylamayı göze alıyorum ki, aynı Yaraşırlık Kuralı (yani) her insanın ancak kullanabileceği kadarına sahip olması gerektiği, hiç kimseyi dara düşürmeden dünyada yine de geçerli olurdu, çünkü paranın icadıyla ve insanların ona bir değer yüklemek için zımni bir anlaşmaya varmalarıyla daha büyük mülkiyetlerin ve onlara sahip olma hakkının yolu (rızayla) açılmamış olsaydı, dünya üstünde yaşayanların iki katına yetecek kadar toprak dünyada vardır...

Daha önce sözü edilen üç sınırlamanın alt edilmesini sağlayabilecek özgül mekanizmayı burada ayrıntılı olarak çözümlemeye gerek yoktur, ama Locke'un düşündüğü mekanizmaya ait bir şeyler şu pasajdan çıkarılabilir:

50. Ama insanın yaşamında gıdaya, giyime ve ulaşıma oranla pek az yararı olan altın ve gümüş, değerini ancak yine emeğin çoğunlukla ölçü oluşturduğu insanların rızasından aldığı için ... toplumun sınırlarının dışında ve sözleşme olmadan insanların yeryüzünü orantısız ve eşitsiz sahiplenmeyi kabul ettikleri apaçıktır.

Locke, burada, paranın değerinin, onu eşitsiz paylaştıran bir anlaşmanın akışı içinde oluşturulduğunu belirtiyor. Doğa halinde (toplumun sınırlarının dışında ve sözleşme olmadan) bu eşitsiz ilişkinin oluşması, Locke'un kuramı için oldukça önemli bir

gerçektir. Bu, Locke'un (1) parayı kabaca eşit doğal mülk bölüşümünü alt etmede kullanılabilen bir araç saymasını, (2) toplumu ve sağladığı korumayı doğal eşitsizlik temeli üstüne kurmasını olanaklı kılar. Öyleyse, insanların bir ulusa girmelerinin başlıca nedeni salt sahip oldukları mülkün korunması değil, sahip oldukları eşitsiz mülkün korunmasıdır. Paranın değeri ve eşitsiz paylaşımı birbirini bütünleyen bir ilişki içindedir. Locke, para ancak insanların rızası sayesinde kullanılabildiği için, insanların paraya sahip oldukları gerçeğinin paranın orantısız paylaşımına rıza göstermiş olduklarını benzersiz biçimde gösterdiği yolundaki inanılmaz savı ileri sürer. İnsanların eşitsiz yaşamayı özgür olarak seçtikleri iddiası, özgürlük ile eşitlik arasında daha önce kurulan her türlü bağı koparır. Açıkça Locke'un savı, tam özgürlükle özdeşleştirilmesi için yeterince güçlü bir "rıza" algısı gerektirir. Üzerine silah doğrultulan bir mağdurun cüzdanını vermeyi "kabul" etmesini örnek göstermek kadar anlamsız olan o "rıza" anlayışını burada bize sunması Locke'un amacına hizmet etmez. Locke'un savındaki "rıza" algısı ne kadar güçlüyse, inandırıcılığını da o kadar kaybeder; ama insanın rızasında zorlama gerçeğinin payını ne kadar teslim edersek, Locke'un gerek insanların doğal ilişkilerini, gerekse toplumsal sözleşmelerini ahlaki bir temele dayandırma iddiası da o kadar zayıflar.

Para nihayetinde yabancılaştırıcı bir araçtır, ki

> ... sözleşme gereği, bir insanın emeğinin ödülü olan o kârı başka bir insanın cebine aktarır. Buna yol açan şey, paranın eşitsiz paylaşımıdır... Çünkü eşitsiz arazi paylaşımının ... araziniz için size kirası getirmesi gibi ... aynı eşitsiz para paylaşımı (benim sahip olabileceğimden ya da kullanacağımdan daha fazlasına ve bir başkasının daha azına sahip olması) param için bana kira getirir.[9]

Locke, doğa durumundayken birbirlerine eşit olan –aralarında tüm gücün ve yetkinin karşılıklı olduğu, "hiç kimsenin diğerinden daha çoğuna sahip olmadığı"– insanların niçin böylesine berbat bir eşitsizlik sözleşmesini özgürce bağıtladıklarını henüz açıklamamıştır. İnceleme'nin çeşitli bölümlerinde, insanlar, ara-

larındaki toplumsal-ekonomik dengesizliği anlamayı daha da güçleştiren bir gerçek olarak, kendilerini çekip çevirme yetenekleri açısından kabaca eşit sayılırlar. Ama Locke eşitsizliğin toplumsal köklerine ilişkin somut bir analize kendini vermemiş olsa bile, yürürlükteki bu eşitsizliğe felsefi bir gerekçe sağlamaya gerçekten çabalamıştır. Onun analizinin aracı şu savdır:

> ... her insan *kişi* olarak kendine ait bir *mülke* sahiptir. Bu mülkte, kendisinden başka hiç kimsenin bir hakkı yoktur. Diyebiliriz ki, insanın bedeninin *emeği* ve kendi ellerinin işi tam anlamıyla kendisinindir. Öyleyse, doğanın sağladığı ve ona bıraktığı durumdan çıkarıp aldıkları her neyse, insan onlara emeğini katmış ve kendine ait bir şeyler eklemiştir ve böylece onu kendi mülkü yapmıştır. [#27, vurgu eklenmiştir]

Bu savda iki adım vardır: (1) bir insanın "kişiliği," "emeği" ve "işi" haklı olarak yalnızca kendisinindir, (2) bu emek münhasıran onun mülkü olduğundan, emeğini kattığı şey her neyse, sanki nakil yoluyla, münhasıran onun malı haline de gelir. Kesin olarak bana ait olan bir şeyler katarak, böylece de sahiplenme hakkımı bizatihi o maddelere ekleyerek, o nesneleri kendimin yaparım. Bu analiz, mülkiyeti kişisel hak temeline oturtur, topluma ise emek ve ürünleri üzerinde ancak ikincil hak iddiası tanır, böylece de mülkiyetin içerdiği toplumsal yükümlülükleri zaafa uğratır. Bu görüş, Locke'un insanın toplumdan önce olduğu savından doğal olarak kaynaklanan, ama yine de Locke'un haklı çıkaramadığı bir görüştür. Çünkü eğer insanın emeğini uygulaması sahiplenme olanağı sağlıyorsa, yukarıda bireyin münhasır mülkü olarak anılan bizzat ""kişi," "emek" ve "iş" gerçekte haklı olarak toplumun mülkü haline gelecektir. Yeni doğan çocuğa emek harcayan, yeteneklerini pekiştiren, becerilerini geliştiren, yaratıcılığını yoğuran ve onu bir "kişi" olarak tanımlayıp yapılandıran toplumsal sistemdir, kendine yeterli birey değil. Locke'un emeğin mülkiyet hakkı doğurduğu şeklindeki kendi savına göre, nihayetinde birey kendisini yetiştirmiş olan topluma aittir. Locke, ancak, "siyasal toplum"un ya da "hükümet"in gelişmesinden önce insanın "ku-

sursuz özgürlük" koşullarında yaşadığı doğal durum efsanesine sarılarak bu apaçık noktadan kaçabilir.

Liberal-kapitalist demokrasi okulunu ve sosyalist seçeneği, birey ile toplum arasındaki ilişkiler konusunda öteden beri savundukları görüş kadar açık seçik olarak ayıran başka hiçbir şey yoktur. Locke'a göre, siyasal toplum hiçbir anlamda insanın doğasına özgü değildir.

> 123. İnsan doğa durumundayken söylendiği kadar özgür olsaydı, kendi kişiliğinin ve mülklerinin mutlak efendisi olsaydı, en büyük olana eşit olsaydı ve hiç kimseye tabi olmasaydı, özgürlüğünü niçin terk etsindi? İnsan niçin bu imparatorluğu bırakıp kendisini başka bir gücün buyruğuna ve denetimine tabi kılsındı? Bunun yanıtı açıktır: İnsan doğa durumundayken bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı çok belirsizdir.
>
> 127. Böylece insanoğlu, doğa durumunun bütün ayrıcalıklarına rağmen, içinde kaldığı sürece aslında kötü koşullarda yaşadığı için, hızla topluma girmeye sürüklenir.

İnsan, doğa durumunu, "içindeyken maruz kaldığı sıkıntılar"dan dolayı reddeder.

Hiçbir anlamda kesinlikle sosyalist olmamasına rağmen, sosyalist seçeneğin altını çizen demokratik gelenek çizgisini vurgulayan Rousseau'nun aşağıdaki sözleri bundan ne kadar da farklıdır:

> Doğa durumundan sivil duruma geçiş, insanın davranımında içgüdünün yerine adaleti koyarak ve eylemlerine önceleri yoksun olduğu ahlakiliği kazandırarak, insanda çok dikkate değer bir değişiklik yaratır. Ancak ondan sonra, bedensel içtepilerin ve arzu hakkının yerini ödev çağrısı aldığındadır ki, o zamana kadar yalnızca kendisini düşünmüş olan insan farklı ilkelere göre hareket etmek ve eğilimlerine kulak vermeden önce aklına danışmak zorunda olduğunu anlar.
>
> Bütün bunların yanı sıra, insanın sivil durumda kazandığı şeylere, onu hakikaten kendinin efendisi yapan tek şey olan ahlaki özgürlüğü ekleyebiliriz; çünkü salt arzu içtepisi kölelik olduğu halde, kendimiz için koyduğumuz bir yasaya uymak özgürlüktür.[10]

Bu birbirine karşıt pasajlarda, iki geleneğin farkları açıkça ortaya konuluyor. Çünkü özgürlük, Locke'a göre insan doğasının verili ve başkalarının kısıtlanmasına dayalı bir özelliği olduğu halde, Rousseau'ya göre sivil toplumda kazanılan ve kökeni başkalarının yadsınmasında değil, insanın kendine koyduğu ahlakilik sisteminden kaynaklanan kendi efendiliğinde yatan bir ayırıcı özelliktir. İnsanlar, Rousseau'nun yorumuna göre sıkıntılardan kaçmak için değil, insan olduklarını keşfetmek için birbirlerine yaklaşırlar. Oysa Locke'a göre, siyasal toplum bir tür dayatma olarak kalır, bireysellik toplumsal varoluşun altında yatar, bireysel hak olarak özel mülkiyet hakkı sınıfların siyasal katılımını belirler ve eşitsiz mülkiyet gücü toplumsal olmayan, bireysel bir insanın doğasındaki bir güçten kaynaklanır. Böyle bir sistemde birçok insan bayağı meta düzeyine sürüklenir –eşit siyasal katılımdan yoksun bırakılır ve üretim sürecine katabilecekleri emek için kullanılır. Bu, Locke'un, başka birinin "yaşamına, özgürlüğüne, sağlığına, bedenine ya da mallarına" saygı talebiyle ilişkilendirememesine rağmen, kabul ettiği bir durumdur.

Liberalizmin biçimsel haklar ile gerçek avantajları özdeşleştirebildiği iddiası, en azından Locke örneğinde reddedilmelidir. Çünkü Locke'un doğal bir durumda insanlara sıklıkla atfettiği karşılıklı ve eşit güç, kendisinin sivil topluma ilişkin yorumunda onayladığı ve desteklediği kitlesel sınıf sömürüsüyle tamamen çürütülmüştür. Locke'un analizinde insanlara olsa olsa hepsinin yasaya ortaklaşa tabi olma hakkı tanınabilir; ama insanlar yasanın hazırlanması bakımından eşitsiz yetkiyle donatılırlar ve üzerlerindeki etkisi bakımından feci ölçüde farklıdırlar, bizatihi yaşam, özgürlük ve mülkiyet –bireysel varoluşun somut belirleyicileri– bölünür, çünkü yaşam ve özgürlük talepleri mülkiyet tarafından sakatlanır. Biçimsel hak malların, taleplerin içeriğinden, en önemlisi de temel bir hak olan kamusal katılım ve kendi yazgısını belirleme hakkından koparılmıştır. Ama bu kopuş, salt biçim ve içerik ikileminin ötesinde sürer, çünkü içerik de sosyoekonomik güç doğrultusunda yeniden bölünür, egemen sınıf hem

sistemin gerçekten avantaj sağlayan biçimsel fırsatlarını hem de asıl somut değerlerini büyük ölçüde kendine mal eder. Tüm bu kırılmaların kaynağı, sözde demokratik saygınlık iddiasıyla dönüp duran insanlıktan çıkarma çarkının kisvesi olarak gösterişli büyük vaat törenleri düzenleyen adaletsiz güç dağılımıdır.

### III. SEÇKİNLERİN EŞİTLİĞİ

J. S. Mill, liberal demokratik kuramın tutarsızlıklarıyla ve kendisinde uyandırdıkları çelişik sempatilerle canını dişine takarak cebelleşti. Hem liberalizme hem de sosyalizme duyduğu ilgiyi hiçbir zaman başarıyla sentezleyemedi. Bir yerde yazdıkları onu başka bir yerde karaya oturttu; bu gerçek, *On Liberty*'de (Özgürlük Üzerine) *laissez-faire* ilkelerine düzdüğü övgü ile *The Principles of Political Economy*'de (*Ekonomi Politiğin İlkeleri*) liberal kültüre karşı sergilediği nefret arasındaki devasa uyuşmazlıkta çok net olarak görülür. Mill, beslediği özgürlük ve demokrasi umutlarını, içinde o değerlerin serpilip gelişmesini beklediği ekonomik sistemin insanlık dışılığına ilişkin sıklıkla çok algısal olan farkındalığıyla esas olarak uzlaştıramadı.

*Considerations on Representative Government*'ta (Temsili Hükümet Üzerine Düşünceler) tüm süreç kısaca izlenebilir. Mill, tüm siyaset sorununun odağını normatif bir kaygı olan insanın kendini gerçekleştirmesi kaygısında saptamak üzere açıkça insancıl bir düsturla yola çıkar. Hükümet prosedürleri, ona göre, bireyin ahlaki gelişimini başarmaya yönelik saymakla bitmez araçlardır. "En mütevazısından en yücesine kadar," diye yazar Mill,

> ... tüm anlamlarıyla iyi hükümetin hangi nedenlere ve koşullara bağlı olduğunu kendimize sorarsak, bunların başta geleninin, tüm diğerlerinden aşkın olanın, hükümet edilen toplumu meydana getiren insanların nitelikleri olduğunu anlarız.[11]

Hükümetin işlevi, toplumunu oluşturan insanların erdemini ve zekâsını ilerletmektir ve genel olarak denilebilir ki, Mill'e göre,

bu görevini en iyi yürüten hükümet en iyi hükümettir. Mill, insanın ergisi açısından hükümetin araçsal rolünü ve bu erginin gerçekleşmesine aracılık eden, onu cisimleştiren, özü gereği değerli olan siyaset sürecini sürekli olarak vurgular.

> Bir hükümet yargılanırken, insanlara yönelik eylemlerine ve şeylere yönelik eylemlerine; yurttaşlarını ne duruma getirdiğinle ve onlarla ne yaptığına, bizatihi halkını ilerletme ya da yozlaştırma eğilimine ve onlar için yerine getirdiği çalışmanın iyiliğine ya da kötülüğüne bakılacaktır. Hükümet aynı anda hem insan zihnine tesir eden büyük bir etkidir hem de kamu işleri için örgütlenmiş bir dizi düzenlemedir: Birinci işlevinde, yararlı eylemi öncelikle dolaylıdır ama o nedenle daha az yaşamsal değildir, oysa zararlı eylemi dolaysız olabilir.[12]

Siyasal sürecin mahiyetine ilişkin giriş niteliğindeki bu düşüncelere bakılınca, Mill'in temsili hükümeti ideal olarak en iyi siyasal süreç biçimi saydığını belirtmek hiç de şaşırtıcı olmaz. Bu düşüncelerin akışı içinde Mill, bu savı bazen iyi bir zorbanın sultasında yönetim için ortaya atılmış olarak görür ve "iyi hükümetin ne olduğuna ilişkin en habis yanlış anlayış"[13] sayarak şiddetle reddeder. Böyle zorbaca yönetim koşulları altında iyi yasaların çıkarılabilmesi, en iyi insanların en önemli görevlere atanabilmeleri, idari organların iyi yürütülebilmesi, ülke çapında düzenin ve verimliliğin sağlanmış olabilmesi pekâlâ söz konusu olabilir. En dikkate değer zihinsel keskinliğe sahip, engin bilgisiyle tebaasının yaşamına ilişkin en ince ayrıntıları ve çeşitli hükümet işlevlerine uygunluklarını bilen bir zorbayı deneyin kapsamına almamıza izin veriliyor.

> O halde neye sahip olmalıyız? Zihinsel açıdan edilgin bir halkın tüm işlerini çekip çeviren insanüstü zihinsel etkinliğe sahip bir tek insan. Halkın edilgin olduğunu zaten mutlak iktidar fikri ima ediyor. Bir bütün olarak ulus ve onu oluşturan her birey kendi yazgılarında herhangi bir olası söz hakkına sahip değildir. Ortak çıkarlarıyla ilgili hiçbir irade ortaya koymazlar... Böyle bir rejimde ne tür insanlar oluşturulabilir? Onlara, saf kuramla ilgili konu-

> larda fikir jimnastiği yapmaları için belki izin verilebilirdi, ama ortaya attıkları fikirler siyasete yaklaşmadığı ya da uygulamayla uzaktan yakından hiç bağlantılı olmadığı sürece. Uygulamaya ilişkin meselelerde, olsa olsa, genel olarak kamunun uygulamayla ilgili tüm önemli konularda bilgisiz ve ilgisiz kalmasını ya da bu konularda bilgi sahibi olsalar bile, bunun, eline hiç alet almamış birinin mekanik becerilere ilişkin bilgisi gibi yalnızca amatör düzeyde kalmasını ... önermelerine göz yumulabilirdi. Onların çektikleri sıkıntı yalnızca zekâlarında da değildir. Ahlaki yetileri de aynı derecede güdükleşmiştir. Her nerede insanların eylem alanı yapay sınırlarla çevrilmişse, duyguları da aynı oranda sığlaşır ve cüceleşir. Duygunun gıdası eylemdir: Ailedeki sevecenlik bile gönüllü iyi işlerle beslenir. Bir kişi, ülkesi için yapacak hiçbir şeyinin olmaması halinde, ülkesini de umursamaz.[14]

Şimdi bu demokrasi tanımını, çok saygın bir çağdaş siyaset kuramcısının şu sözüyle karşılaştırın:

> Ne var ki, "demokrasi" dediğimiz şey –yani, lider olmayanların tercihlerine liderlerin az çok duyarlı oldukları bir karar verme sistemi– nispeten düşük düzeyde yurttaş katılımıyla işler görünüyor. Dolayısıyla, "demokrasi"nin zorunlu koşullarından birinin yaygın yurttaş katılımı olduğunu söylemek doğru değildir.[15]

Birinci alıntıdan ikinci alıntıya geçilince oldukça farklı bir ahlaki âleme giriliyor. Ama bu iki görüşün açık uyuşmazlığına rağmen, anlık bir analiz Mill'in tanımında bu ikinci tutumun önermelerinin zaten var olduğunu ortaya çıkaracaktır. Mill'in eşitlik sorununa ilişkin tutumuna kısaca değinilerek konuya en kolay şekilde yaklaşılabilir. Mill, yapıtın daha başlangıcında yaygın katılım koşuluna işaret eder:

> Kabul edilmelidir ki, şimdiye kadar kullanıldıkları üzere özgürlüğün yararları, topluluğun yalnızca bir kısmına bu ayrıcalıkların tanınmasıyla elde edildi ve bunların herkese yansız olarak tanındığı bir hükümet henüz gerçekleşmemiş bir özlemdir. Ama bu yöndeki her yaklaşım bağımsız bir değer taşımasına ve birçok durumda, var olan ilerleme düzeyiyle, bir yaklaşımdan fazlası yapılamamasına rağmen, bu yararlara (temsili hükümetin yararla-

> rına) herkesin katılımı ideal olarak kusursuz özgür hükümet anlayışıdır. Kim olursa olsun, herhangi birinin bundan dışlanması oranında, dışlananların çıkarları, diğerlerine tanınan güvenceden yoksun kalır ve bizatihi onlar, enerjilerini hem kendilerinin hem de genel refahla her zaman doğru orantılı olan topluluğun yararına harcamak için aksi halde sahip olabileceklerinden daha az fırsata ve teşvike sahiptirler.[16]

Bu pasajın ilk kısmı, siyasal özgürlüğün yararlarının tüm topluma yansız olarak dağıtılabilmesi için bu özgürlüğün genişletilmesine yönelik açık bir çağrıdır. Ama özgürlükten yoksunluğun yoksun bırakılanlar üzerindeki etkilerini Mill'in özgül olarak nasıl tanımladığına dikkatle eğilmemiz gerekir. Yurttaşlık haklarından yoksun bırakılanlar, "enerjilerini ... yararına harcamak için aksi halde sahip olabileceklerinden daha az fırsata ve teşvike" sahip olacaklardır. Bu doğru, ama yeterli midir? Mill, daha önce, siyasal etkinliğe doğrudan katılmalarına olanak verilmeyenlerin "güdükleştiklerini" ve "cüceleştiklerini" yazmıştı; bu ifadeler, dolambaçlı "daha az fırsat ve teşvik" sözünden çok daha etkileyici bir vurgu taşımaktadır. Çünkü sanki bu ikinci ifade, kendini gerçekleştirme görevinin kul konumunda tutulanlar için sadece daha zorlaşmış gibi görünmesine yol açarken, Mill'in önceki düşünceleri öyle koşullar altında ahlaki gelişimin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Olay, sadece, yeterli siyasal hakkı bulunmayanların kendi iyilikleri için "daha az fırsat"a sahip olmaları da değildir, çünkü öyle koşullar altında, üstün gücü elinde tutanların ve tarihsel deneyimlerin gösterdiği gibi, o gücü ayrıcalıksızların aleyhine kullananların insafına –"güvencesiz"– kaldıklarının da altı çizilmelidir.

Ama Mill'in tutumundaki daha kritik değişim, fiilî oy verme mekanizmasını tartışmaya giriştiğinde meydana gelir.

> İnsanlara ilişkin tüm işlerde, doğrudan çıkarı olan ve pozitif vesayet altında bulunmayan her kişinin elbette söz hakkı vardır ve bu hakkı kullanırken bütünün güvenliğine aykırı davranmadıkça, bundan yoksun bırakılması adil olamaz. Ama herkesin söz hak-

> kına sahip olması gerekmekle birlikte –herkesin eşit söz hakkına sahip olması bütünüyle farklı bir öneridir. Herhangi bir işletmede ortak çıkarı bulunan iki kişi farklı görüşte oldukları zaman, adalet bu iki görüşün de tam olarak eşit değerde tutulmasını gerektirir mi? Eşit erdeme sahip olsalar bile, bilgi ve zekâ yönünden biri diğerine göre üstünse ya da eşit zekâ düzeyine sahip olsalar bile, erdem yönünden biri diğerini aşıyorsa, daha yüksek ahlaki ya da zihinsel varlığın görüşü, yargısı daha düşük olanınkine tercih edilir.[17]

Bu pasajda Mill'in tezinin niteliği, kendini gerçekleştirme için siyasal katılımın değerine ilişkin ilk düşüncelerinden çarpıcı biçimde farklıdır. Önceleri "özgürlüğün ve yararlarının yansız olarak tanınması"nda ısrar ediliyorken, şimdi, nihayetinde herkesin *eşitsiz* bir siyasal sisteme eşit katılım hakkı anlamına gelen kademeli bir katılım anlayışına ulaşıyoruz. Bu örüntünün Locke'da da görülmesi rastlantı değildir; gerçekte, kökleri öz olarak liberal demokrasinin varoluşundadır ve liberal sistemin ana çizgilerini onaylayan düşünürlerin siyasal yazılarına kolayca yansır. Liberal siyasal kuramın tüm içeriğine yayılan eşitsizliğin ana nedeni, liberalizmin siyasal kurumlarının temelinde yatan eşitsiz ekonomik güçtür. Siyasal eşitsizlik *liberal* öğretide baskın bir gerçek olarak varlığını hep sürdürür, çünkü ekonomik eşitsizlik liberal *toplumda* temel bir gerçek olarak hep vardır. Bağlantı ne denli kasıtsız ve yansıtma süreci ne denli incelikli, hünerli olursa olsun, temel gerçek Locke'un ve Mill'in kritik noktalarda kapitalist sistemin ideologluğunu yapmış olduklarıdır. Bu yazarların ikisi de eşitsizlik lehine, kendi toplumlarındaki nihai eşitsizlik örüntülerini haklı göstermekle kalmayıp, nesnel gerekçelerle savunulması imkânsız olan ve daha da önemlisi, bu yazarların kendi yapıtlarının başka kritik bölümleriyle tutarsızlık gösteren savlar üretmişlerdir.

Bu koşullarda, siyasal sistemin biçimsel aygıtı ile siyasal katılımın gerçek erdemleri arasına bir takoz sürülüverir. Siyasal yaşamda biçim ile içerik arasındaki bölünme, bu örnekte, kuramın

haklı göstermeye uğraştığı toplumdaki sınıfsal bölünmenin bir yansıması olarak anlaşılabilir. Mill her bireyin biçimsel olarak zamanının siyasal yaşamında söz sahibi olma hakkını korur, ama bu çeşitli seslerin anlamlılığı, ilk başta öğütlenen yansızlığı yok etmek üzere kritik biçimde yeniden şekillendirilir. Ve bu pasajın taşıdığı yük, salt "erdem" ve ona dayanan "zekâ" ölçütlerini saptamanın zorluğunda değil, iyiliksever ve her şeyi bilen despotizme karşı ilk başta yöneltilen savın niçin farklı düzeylerde siyasal katılım talebini de baltalamayacağını açıklamadadır.

Mill'in temsili demokrasi için ortaya attığı temel sav, böyle bir sistemin tüm yurttaşlar üzerinde aklın hüküm süreceğine ilişkin en büyük olasılığı sağlaması değildi, böyle bir demokraside aklın en büyük cisimleşmesinin tüm yurttaşlar içinde meydana geleceğiydi. Asıl aranılan nitelik yürütücü ve yönetici akıl olsaydı, her şeyi bilen despot yeterli gelirdi. Temel savda eksik kalan şey, insanların eşit gerçekleşmelerini sağlayacak bir aygıttı ve oy vermeye ilişkin bu düşüncelerde eksik olan şey tam da ilk baştaki demokrasi savunusunu inandırıcı kılmış olan mülahazadır.

Ama hiyerarşik oy verme sistemine temel oluşturacak ölçütleri henüz belirlemiş değiliz ve şimdi Mill'in bu konuda anlattıklarını izleyelim:

> Bir kişinin görüşünün birden fazlasına eşdeğer sayılmasını haklı çıkarabilecek tek şey, bireysel zihinsel üstünlüktür; aranılan şey ise bunu ortaya çıkarmanın yaklaşık bir yolunu bulmaktır. Gerçek anlamda ulusal eğitim ya da güvenilir bir genel sınav sistemi gibi bir şey var olsaydı, eğitim doğrudan sınanabilirdi. Bunlar olmayınca, bir kişinin uğraşısının niteliği bir tür sınavdır. İşçi çalıştıran birisi ortalama olarak bir tüccardan daha akıllıdır, çünkü idare etmesi gereken çıkarlar daha büyük ve daha karmaşıktır. Bütün bu olgularda aranılan nitelikleri sınayan şey salt üstün işlevi yüklenmiş olmak değil, başarıyla onun üstesinden gelmektir. ... Bu tür bir koşula bağlı olarak, bu üstün işlevlerden herhangi birini yerine getiren her kişiye iki ya da daha fazla oy hakkı tanınabilir.[18]

İngiliz ticaret kültürünü tutucu bir anlayışla savunması nedeniyle bu pasajı eleştirmek oldukça kolaydır. Ama *Principles of the Political Economy*'deki birçok pasajda aynı eleştiriyi Mill'in kendisinin yaptığını belirtmek daha anlamlı olur. II. Kitabın 1. Bölümünde, birbiriyle neredeyse tam ters orantılı olduğunu ileri sürdüğü o zamanki (1852) zenginlik ve emek dağılımının altını kalın bir çizgiyle çizer. Var olan sistemin kölelik sistemi olduğunu yoğun bir ahlaki coşkuyla vurgular ve IV. Kitabın 7. Bölümünde ayrıcalıklı sınıfa yeniden şiddetli suçlamalar yöneltir ve böyle sınıfların kendilerine bağımlı olanları hep sömürdükleri gözlemiyle sözlerini bitirir:

> Tüm ayrıcalıklı ve güçlü sınıflar, aslında, güçlerini kendi bencillikleri uğrunda kullanmışlar ve onların yararına çalışmak zorunda olduğu için alçalmış gibi gördükleri insanları sevgiyle kucaklamayıp, aşağılayarak kendi özseverliklerini şımartmışlardır.[19]

Eğer Mill bu düşüncelerini temsili hükümete ilişkin analizine yansıtmış olsaydı, oldukça farklı bir sonuç ortaya çıkardı. Çünkü Mill, başlı başına mülkle ilgili niteliklerin sınırlamalarından habersiz değildi. Tek başına mülkün çoğul oy hakkı için meşru bir gerekçe oluşturduğunu savunmadı, ama mülkün belli bir şekilde kullanımıyla ilişkili zekânın uygun ayırt edici özellik olduğunu savundu. Ayrıca eklemek gerekir ki Mill, önerdiği çoğul oy sisteminin olası kötüye kullanımı saydığı bir şey konusunda kaygılıydı:

> Ama temsili bir sistemin kurulmasında seçkinlik koşulu olarak önceki bölümde ortaya konulan temel ilkenin çizdiği sınırları çiğnememek mutlak bir zorunluluktur. Oyların çoğulluğu, hiçbir şekilde, o ayrıcalığa sahip kişilerin ya da esas olarak o ayrıcalığın ait olduğu sınıfın (eğer varsa) bu sayede topluluğun tüm geriye kalanına ağır basacak kadar ileri götürülmemelidir. Eğitim lehine yapılan başlı başına doğru ayrım, eğitimlileri eğitimsizlerin sınıfsal yasalar yapmalarından koruduğu için daha çok ve kuvvetle salık verilmelidir, ama onlara kendi adlarına sınıfsal yasalar yapma olanağı vermekten uzak durmalıdır.[20]

Bu yorumlarla Mill'in tutumunun anahtarına ulaşırız: temsili demokrasinin kısıtlamaları içinde egemen bir seçkinler tabakasının savunulması. Elbette, seçkinler demokrasisi kavramı Mill'in buluşu değildir, ama Mill on dokuzuncu yüzyıl liberal İngiliz toplumunun tutumunun açık seçik bir sunumunu vermiştir. Daha 1848'de Mill şöyle yazmıştı: "Hep olduğu gibi şimdi de hükümete ilişkin büyük sorun en kudretlilerin tek güç haline gelmelerini önlemektir."[21] Yukarıda aktarılan yorumda dikkat edilmesi gereken nokta, Mill'in, ayrıcalıklılara karşı sıradan topluluğu koruyarak başlamasına rağmen, sıradan seçmene karşı ayrıcalıklıları koruyarak bitirdiğidir. Mill, açıkça, "eğitimlileri eğitimsizlerin sınıfsal yasalar yapmalarından" koruma kaygısı taşıyordu, ama sınıfların gerekliliğine ya da aynı kapıya çıkmak üzere, bazı insanlara diğerlerinin yaşamları üzerinde yetki verecek biçimde mülkiyet, güç ve genel nüfuz bölünmesinin gerekliliğine ilişkin öncelikli soruyu ortaya atmadı. Mill'in kullandığı özgül dil bile yaşadığı zihin karışıklığını ele veriyor, çünkü eğitimsizlerin sınıfsal yasalar dayatmaları olasılığına kesinlikle değindiği halde, ayrıcalıklılardan –"ya da (eğer varsa) sınıf"tan– söz ederken sanki aynı zamanda hâkim bir sınıf olmaksızın tabi bir sınıf var olabilirmiş gibi konuşmaktadır.

Mill'in önerilerinin tümel sonucu, sıradan insanın süregiden eşitlik ısrarına karşı varlığını devam ettirme yeteneğine sahip katmanlı bir otorite sistemini savunmaktır. Ayrıcalıklılar ve ayrıcalıksızlar birbirlerine karşı korunmalıdırlar, ikisine de bir diğerine hükmetme gücü verilmemelidir. Ama bu görüşün apaçık mantıksızlığı, "ayrıcalıklılar" ve "ayrıcalıksızlar" arasındaki ayrımı meşrulaştırması, böylelikle seçkinlerin sıradan insanlar üzerindeki hâkimiyetini sürdüren bir sistemle sıradan insanları seçkinlerden koruması gerçeğinde yatar. Bu yolla eşitliğin –iki grubun eşitsiz konuma sahip olmada eşit hakkının– güvenceye alındığı teziyle ayrıcalıklıları ayrıcalıksızlara karşı koruma girişimi, bizim zamanımızda pespaye bir Orwell'vari anlayış gibi

görünebilir, ama yine de Mill'in niçin bundaki saçmalığı algılamadığını sormak gerekir.

Az önce belirttiğimiz üzere, Mill, kitle demokrasisinin kısıtlamaları içinde bir egemen seçkin tabakası inşa etti. Mill'in, seçkinlerin hâkimiyetinin varsayılan geçerliliğine uygun olarak kitle demokrasisini yeniden tanımladığını söylemek belki daha doğru olurdu. Getirdiği önerilerin bağlamında Mill, bize, sonraki gelişmelerin öncüsü olan bir çoğulculuk kuramı sunar, ama ayrıcalıklı sınıf ile ayrıcalıksız sınıf arasındaki dengenin sürdürüleceği yepyeni bir dürüstlüğün damgasını taşıyan bir kuramdır bu.

> İster tek, ister birkaç, isterse çok sayıda olsunlar, her şeyden üstün olanların artık aklın silahlarına gereksinimi kalmaz. ... Zekânın gelişmesine en güçlü ivmeyi kazandıran konum, iktidara gelmiş olmak değil, iktidara yükseliyor olmaktır ve yükseliş yolundaki ister geçici, ister kalıcı olsun tüm dayanak noktaları arasında en iyi ve en yüksek nitelikleri geliştiren nokta, aklı hâkim kılacak kadar kudretli ama akla aykırı hükmedecek kadar kudretli olmayanların bulundukları konumdur. Bu, koymuş olduğumuz ilkelere göre, *zengin ile yoksulun, çok eğitimli ile az eğitimlinin* ve toplumu aralarında bölen tüm diğer sınıfların ve adlandırmaların uygulanabilir olduğu ölçüde yerleştirilmeleri gereken konumdur.[22]

Mill, analizini, hâkim bir sınıfın olası istismarlarına karşı çoğunluğu korumayı isteme noktasına taşır. Ağırlıklı katılım anlayışını, azınlığa ek oy hakkı sağlama yoluyla çoğunluğun sayısal ağırlığını dengeleyerek eşitliği sağlamanın bir aracı olarak görür. Ama azınlığın tüm ekonomik ve toplumsal yaşam alanında ayrıcalıklı ve üstün güce sahip olmasının insanlar arasında ağırlıklı oy hakkıyla korunmayıp ortadan kaldırılması gereken gücendirici bir ilişki yaratıp yaratmadığı sorusunu yeterince izlemez. Mill'in "zengin ile yoksul"a atıfta bulunmasının ardından "çok eğitimli ile az eğitimli"ye atıfta bulunması bir rastlantı mıdır? Mill'in zamanındaki toplumda bu bağlantı elbette tesadüfi değildi, zamanımızda da yaygın ve yıkıcı bir ilişki olarak ortadan kalkmış değildir.

Bu birkaç sayfada oy verme işlemi üstünde yoğunlaştık, ama ilgilenmemiz gereken şey teknik ayrıntılardan çok, Mill'in önerilerinin taşıdığı anlamdır. Gerçekte Mill, çoğunluğun kamusal konular üzerindeki gücünü hafifletmek için tüm siyasal süreci ek aygıtlarla kuşatır –oyların açık verilmesinden ve temsilcilerin bağımsız varlık sahipleri arasından seçilmesinden tutun da temsilcinin seçmenlerine yönelik her türlü taahhütten bağışık tutulmasına ve yasama organının yalnızca liyakat esasına göre belirlenmiş profesyonel amirlerin önerilerini onaylaması için getirilen kısıtlamaya kadar. Tüm bu taktiklerin anlamı aynıdır, toplumun hâkim mensuplarının "niteliksel üstünlüğünü" korumak. Mill, çoklu oy hakkında yorum yaparken, azınlığın üstün etkisinin sıradan insanı rahatsız etmemesi gerektiğini öne sürer, ancak "bu etki [sıradan insanın] anlayabileceği ve adil olduğunu algılayabileceği gerekçelerle tanınmış olmalıdır."[23] Ama Mill'in beslediği demokrasi umutlarını ellerine teslim etmeyi arzuladığı hâkim mesleklerde ve mevkilerde bulunanların zekâsının ahlaki niteliği neydi? Hem, onların bu üstünlüğü kazanmalarını sağlayan koşullar ne ölçüde adaletliydi?

Bu soruların ikisine de Mill'in doyurucu ya da umutlu bir yanıt verdiği söylenemez. Mill, zamanının ticari kültürüne aşağılamayla bakıyordu ve liberal kapitalizm sisteminde pervasızca teşvik edilen adalet çarpıklığını eleştiriyordu. Kapitalizmin toplumsal-ekonomik sisteminde yer alanların hepsi yaygın rekabete hakça başlamadıkça, nimetleri ve külfetleri dağıtma tarzıyla o sistemi adil saymıyordu; ama içinde yaşadığı toplumun yapısının böyle bir yansız başlangıç sağladığı yanılgısına düşmüş değildi (*Principles*, Kitap II, Bölüm 1). Mill, yaygın katılımın zekâyı ve erdemi beslediği yolundaki görüşünün içerdiği imaları da, bu imalar endüstriyel mülkün sahipliğiyle ve denetimiyle ilgili olduğu zaman, nihai olarak asla kavramadı. Çünkü Mill ortaklaşa girişimler kurma olasılığını çekici bulmasına (*Principles*, Kitap IV, Bölüm 6) rağmen, kendini gerçekleştirme ve katılım konusundaki anlamlı sözlerinin içerdiği imaları, gerektirdikleri tam

sosyalist sonuçlara kadar asla vardırmadı. Mill sürekli olarak kendisiyle cebelleşip durdu ve bu onun kişiliğinde üstün bir idealin karşıt bir basınçla dengelenmesini ifade etmesine rağmen, sonraki kuramın penceresinden bakıldığında Mill hâlâ liberal demokratik gelenekle derin bağlara sahip bir şahsiyet olarak görünür. Mill gerçek eşitlik zorunluluğunu bir ayrıcalık sistemiyle bağdaştıramasa bile, hiç değilse bu idealden rahatsızlık duyma erdemini gösterdi. Daha sonraki demokrasi kuramcılarına bakılınca, bu savı sürdürmek bile gitgide güçleşmektedir.

## IV. ÇAĞDAŞ TEPETAKLAK OLUŞ

Demokrasi kuramı yirminci yüzyılda anlamlı bir dönüşüm geçirmiştir. Eşit katılım ve yarar –kendi yazgısını belirlemede tam eşitlik– ideali o kadar da verili sayılmaz olmuş ve sonra geri çekilmiştir, çünkü esaslı biçimde gözden geçirilmiştir. Demokrasi kuramının klasik liberal türü kapitalist mülkiyet ilişkileri içinde biçimsel eşitliği ve negatif özgürlüğü vurgulamış olsa bile, hiç değilse bu değerleri tüm yurttaşlar için tasarlıyordu. Bu kuram, yüksek soyutlama ile gerçeklik arasındaki uzaklığı maskeleyen bir kisveydi. Ama en azından soyutlamanın gösterişine sadıktı. Tüm klasik demokrasi çeşitlerinde, "halkın halk tarafından halk için yönetimi" şeklindeki Lincoln formülü eksiksiz bir demokrasi ifadesi olarak pek fazla yadsınmadı, çünkü yurttaşlar ile hükümet arasındaki ilişkilerin birini ya da diğerini –itaat, katılım ya da olanakların refah için paylaşılması– vurgulamak üzere çeşitli şekillerde yorumlandı. Liberaller ve Sosyalistler insanın tam saygınlığının hangi yolla gerçekleştirileceği konusunda anlaşamıyor olabilirlerdi, ama o saygınlığın anlamı her iki ana demokratik alternatifin de ideallerinde yankılanıyordu.

Demokrasiye ilişkin tüm çağdaş siyasal düşünce ortamı klasik tutumdan köklü biçimde farklıdır. Geleneksel görüş, modern yazarlar tarafından açıkça kof şekilde normatif, deneyimsel içerikten yoksun, gözlemle doğrulanamaz, insan doğasına ilişkin

görüşüyle son derece bön ve amaçladığı kapsama alanıyla umarsız biçimde büyüklenmeci olmakla suçlanmıştır. Bu eski görüşün yerine, gerçekçi sağlam zihniyetiyle övünen ve gelenek karşıtı nominalizm (adcılık), operasyonalizm (işlemselcilik), pozitivizm (olguculuk), kendinden menkul yansızlık özelliklerini oldukça önemli ölçüde cisimleştiren baskın bir analitik eğilim yükselmiştir. İlke, tanımlama uğruna reddedilmiştir: "Uygulama gözetilerek yazılmış bir siyasal kuramın avantajı, kategorilerinin, içinde siyasal yaşamın fiilen gerçekleştiği kategoriler olmasıdır."[24] Dikkatler, bireylerin yaşamlarından çok, bir bütün olarak sistemin karakteristiklerine çevriliyor:

> Demokrasi sistemi, yürüyen bir siyasal örgütlenmenin belirli gereklerini karşılamaz. Bireyler tüm standartları karşılamayabilirler, ama bütün yine de ayakta kalır ve *gelişir.*[25] [Vurgu eklenmiştir]

Etkililiğe ve istikrara vurgu yapılıyor:

> Bu tuhaf melez, normal Amerikan siyasal sistemi, muhtemelen başkalarına ihraç edilmek için değildir. Ama demokrasinin toplumsal ön gereklilikleri bu ülkede özü itibariyle el sürülmemiş olarak durdukça, devasa, güçlü, çok renkli ve inanılmaz ölçüde karmaşık bir toplumu yürüten huzursuz, itidalsiz bir halkta anlaşmayı pekiştirmek, itidali teşvik etmek ve toplumsal barışı sürdürmek için nispeten etkili bir sistem olarak görünüyor.[26]

Klasik fikir ile gerçeklik arasındaki ayrım kabul ediliyor; ideal sonuç olarak şimdiki sistemi cisimleştirecek şekilde yeniden tanımlanıyor:

> Elbette, diğer her siyasal sistem gibi New Haven'ın siyasal sistemi de ideal demokrasiye ilişkin alışılmış anlayışların çok gerisindedir; neredeyse bütün standartlara göre, açıkçası kusurlarla doludur. Ama bu terim var olan gerçeklere hakkaniyetle uygulanacak olursa, New Haven'ın siyasal sistemi kusurlarına rağmen demokratik bir sistemin örneğidir. Öyle görünüyor ki, geçen yüzyıl boyunca oldukça istikrarlı bir sistem olmuştur.[27]

Kayıtsızlığa demokrasi kuramında olumlu bir rol biçiliyor:

> Kimi insanların belirli bir açıdan aktif olmalarına, kimilerinin ortada yer almalarına, başka kimilerinin de pasif olmalarına gereksinim duyarız.[28]
>
> Bu ışık altında bakılınca, siyasal demokrasiye suçlama olarak yöneltilen kayıtsızlık ve kaprisin, demokrasinin eksisi olmaktan çok artısı olduğu görülür. Bu, hiç değilse, insanların diledikleri gibi siyasal işlerle ilgilenmeyi ya da ilgilenmemeyi seçmekte serbest oldukları anlamına gelir.[29]

Demokrasinin biçimsel niteliklerine ağırlıklı bir önem atfediliyor:

> Çalışmaya ilişkin modern bilimsel bakışın en eski ve en iyi örneğine, oy verme davranışı konusunda anket yöntemleriyle yapılmış araştırmalarda rastlanacaktır. ... Bu araştırmalar dizisinin, bir demokrasinin yurttaşı için bazı bakımlardan en ayırt edici eylem olan şeye –yarışmalı bir ulusal seçimde nasıl oy kullanacağı ya da aslında oy kullanıp kullanmayacağı kararını vermesine– ilişkin anlayışımızı yirmi yıldan kısa bir sürede önemli ölçüde değiştirdiğini ve büyük ölçüde derinleştirdiğini söylemek hiç de abartma olmaz.[30]

Bu analizin temel eğilimleri, yirmi beş yıl önce Joseph Schumpeter tarafından *Capitalism, Socialism and Democracy*'de (Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi) ana çizgileriyle ortaya konulmuştur ve bu yapıt hâlâ o tutumun en açık ve en güçlü anlatımı olmayı sürdürdüğü için, özelliklerinden bazılarına çok kısaltılmış biçimde de olsa değinmeye değer.

Schumpeter, klasik demokrasi öğretisini anlatarak ve eleştirerek analizine başlar. O öğretiyi, temsilciler seçmek yoluyla sorunlara halkın kendisinin karar vermesi ilkesini koyarak ortak yarara ulaşmanın bir *yöntemi* olarak görür. Schumpeter'e göre, ortak yarar genel olarak basit, her bireyin mantıksal anlayışına açık ve her türlü özgül siyasal sorun bakımından kusursuzca belirlenmiş sayılmaktadır. Ama o, bazı nedenlerden dolayı bu tanımı reddeder. Birincisi,

> Tüm insanların üstünde uzlaşabildikleri ya da mantıklı bir tezin zoruyla üstünde uzlaşmalarının sağlanabildiği benzersiz biçimde

> belirlenmiş ortak yarar diye bir şey ... yoktur ... çünkü nihai değerler –yaşamın ve toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin anlayışlarımız– salt mantığın menzilinin ötesindedir.[31]

İkincisi, böyle bir ortak yarar olsa bile, "bu, bireysel sorunlara eşit derecede kesin yanıtlar verileceğini ima etmezdi."[32] Üçüncüsü, bireysel insanların iradelerini birleştiren ortak bir hedef yoktur. Dördüncüsü, klasik kuram, "pratik olarak *bireyin* iradesine gerçekçilikten tamamen uzak bir bağımsızlık ve ussal nitelik atfetme zorunluluğu altında"dır.[33] Son olarak, bireylere tam ussal özerklik tanınsaydı bile, ortaya niteliksel sorunlar çıkardı, öyle ki bireysel kararların toplamı yurttaş kitlesinin bütününü hoşnut edemeyecek bir sonucu güçlendirirdi.

Burada Schumpeter'in analizinin anlamlı bir eleştirisine girişmek olanaksızdır, ama ileri sürdüğü kuramın temel varsayımlarından ve savlarından bazılarına değinmek önemlidir. Birincisi, klasik öğreti *yöntem* olarak tanımlanıyor; demokratik sürecin, sonucundan ayrı tutularak analiz edilebileceğini ima eden bir taktiktir bu. (Bu savın geçerliliği Mill örneğiyle karşılaştırılarak değerlendirilebilirdi.) İkincisi, klasik kuramın ilke koyucu ve betimleyici öğeleri arasında hiç ayrım yapılmıyor, daha çok, bu öğretinin güttüğü birincil amacın mevcut kurumların mahiyetine ilişkin olgusal bir açıklama yapmak olduğu farz ediliyor. Üçüncüsü, Schumpeter, "*volonte general*"e (genel iradeye) atıfta bulunmasına rağmen, bu kavrama öyle bir belirlenmişlik kazandırır ki, Rousseau'nun ona verdiği anlamı açıkça yadsımış olur. Ama hiç kuşkusuz en önemlisi, biriken kanıtların ussal, siyasal bir irade kavramını yok ettiği yolunda Schumpeter'in dile getirdiği iddiadır. Schumpeter bu tezle ilgili iki kaynağa değiniyor: Gustave Le Bon'un adıyla anılan kitle psikolojisi ve iktisatçıların tüketici taleplerinin nasıl üretildiğine ilişkin gözlemleri. Schumpeter'in anlamlı şekilde analiz etmediği şey, "üretilmiş irade"yi bizatihi üreten etmenlerin varlığı için gerekli ve yeterli koşullardır; o koşulların demokratik kültürle bağdaşabilirliğine ilişkin herhangi bir açıklama da görmüyoruz. Sonuç olarak, kri-

tik önemdeki sorun –ussal özerkliğin ya güçlendirilmesine ya da geriletilmesine ortam oluşturan toplumsal koşullar sorunu– hiç araştırılmazken, insanların başkalarınca son derece kolaylıkla manipüle edilebildikleri, öyle ki klasik demokrasinin açıkça yararsız olduğu şeklinde bir yargıyla baş başa kalıyoruz. Klasik, aydınlanmacı demokratların insanı toplumsal durumuna bakmadan ussal olarak tanımladıkları ima yoluyla savunuluyor, ama bu sav geleneksel demokratik kurama ilişkin herhangi bir analizle desteklenmiyor. Schumpeter, çağdaş analizcilerin görünüşte belgeledikleri usdışı eğilimlerin kendileri birer tarihsel ürün değilmiş de bizzat insan doğasının içkin karakteristikleriymiş gibi bir anlayışla, analizinin bu yönüne ilişkin olarak şu özet açıklamayı sunuyor:

> Onu etkilemeye çalışan hiçbir siyasal grup olmasa bile, tipik yurttaş, siyasal meselelerde akıl üstü ya da akıl dışı önyargıya ve içtepiye teslim olma eğilimi gösterirdi. Onun siyasete uyguladığı ussal süreçlerin zayıflığı ve ulaştığı sonuçlar üzerinde etkili bir mantıksal denetimin olmayışı, *başlı başına*, bunu açıklamaya yeterdi.[34] [Vurgu eklenmiştir]

> Burada önem taşıyan tek nokta, *siyasette insan doğası böyle olduğu için*, onların halkın iradesini biçimlendirebilmeleri, hatta çok geniş sınırlar içinde, yaratabilmeleridir. Siyasal süreçlerin analizinde karşımıza çıkan şey, büyük ölçüde, sahici irade değil, üretilmiş iradedir.[35] [Vurgu eklenmiştir]

Bu tarihsel analizin sonucu, insan doğasının haksız yere soyut şekilde yorumlanması ve sonra da insanlık durumunun evrensel bir karakteristiği olarak şeyleştirilmesidir. Schumpeter, insan ussallığının toplumsal belirleyicilerini bir noktada kabul eder görünüyor:

> Hiç kuşkusuz, Le Bon'un çıkarımlarının dayandığı olgusal temelin darlığı hakkında söylenecek çok şey vardır, söz gelimi bunlar bir İngiliz ya da Anglo-Amerikan kalabalığın normal davranışına hiç de iyi uymaz.[36]

Ama Schumpeter bu düşüncesine analizin bütününde yer vermiyor, onun yerine, demokrasiye ilişkin şu yeniden tanımlamayı savunarak devam ediyor:

> Anımsanacağı gibi, klasik kuramla ilgili başlıca sıkıntılarımız, "halk"ın her bireysel sorun hakkında belirli ve ussal bir kanıya sahip olduğu ve kanısının yerine getirilmesine özen gösterecek "temsilciler" seçerek –demokraside– bu kanıyı hayata geçirdiği önermesi üstünde odaklanıyordu. Dolayısıyla, temsilcilerin seçilmesi, demokratik düzenlemenin birincil amacı olan, siyasal sorunlarda karar verme yetkisini seçmenlere verme amacına tabi kılınıyor. Bu iki öğenin rollerini tersine çevirdiğimizi ve sorunlara seçmenler tarafından karar verilmesini, o kararları verecek insanların seçimine tabi kıldığımızı farz edelim. Farklı bir ifadeyle anlatırsak, şimdi halkın rolünün bir hükümet ortaya çıkarmak ya da alternatif olarak, bir ulusal yürütme veya hükümet erki oluşturacak bir ara organ ortaya çıkarmak olduğu görüşünü benimseriz. Ve şu tanımlamayı yaparız: Demokratik yöntem, bireylerin, siyasal kararlara varmada halkın oyu için girişilen yarışmalı bir mücadele yoluyla karar verme gücünü elde ettikleri kurumsal düzenlemedir.[37]

Çağdaş siyasal kuram için bu paragrafın taşıdığı önem ne kadar vurgulansa yeridir; bu elbette buradaki yerimizin olanak verdiği sınırlar içinde birkaç kısa yorum yapmanın çok ötesinde bir analiz gerektirir. Ama şu özet olarak ve güvenle söylenebilir ki, Schumpeter, yaptığı yeniden tanımlamanın, "demokratik yöntemin destekçilerinin bu terimle gerçekten ifade ettiklerinin çoğunu yıkımdan kurtardığı"nı[38] savunduğunda açıkça yanılmıştır. Gerçekte Schumpeter'in önermesi, yurttaş kitlesini yeniden kurgulayıp edilgin, kolayca yoğrulabilir ve zihinsel bakımdan içi boş bir malzeme haline getirerek, klasik demokratik kuramın temel idealini tamamen yadsıyor. Schumpeter'in yaptığı tanımı daha iyi açıklamak için söyledikleri, bu iddiayı destekleyici örnek olarak kullanılabilir.

İlk olarak, yeni açıklamanın (1) etkili olduğu ve (2) liderlik rolünü vurguladığı, klasik kuramın ise bunu savsakladığı öne sü-

rülüyor. Bu son noktayı açımlarken Schumpeter, klasik tutumu tepetaklak etmekte çıkarmış olduğu muazzam işle bizi hemen yüz yüze getiriyor; çünkü yeni demokratik kuramı şu övgüyle destekliyor:

> Üretilmiş İrade terimiyle anlattığımız şey artık kuramın dışında değildir, olmasın diye içten inançla dua ettiğimiz bir sapınç değildir.[39]

Bu yorumun hiç de hayra alamet olmayan yeni yönü, geleneksel tanımdan anlaşıldığı şekliyle demokrasinin yozlaşmasını, yeni tanımlanan idealin sınırları içine sokmasıdır. Bu, düpedüz, idealden vazgeçilmiş olduğu anlamına gelir. Tanımın genişletilmesi, ölçütün eritilip yok edilmesidir. Klasik analiz insanların siyasal imgeleminin önüne bir ideal koyduğu halde, bu yeni yorum, ne denli pespaye ya da kötü olursa olsun güncel gerçekliğin geleneksel onur nişanlarıyla ve unvanlarıyla bezenmiş salt varlığını kutsayarak onu yüceltiyor.

Schumpeter kendi yorumunun dehşetengiz olasılıklarını sezer gibi görünüyor, çünkü yaptığı bu yeniden tanımlamanın, demokratik kurala aykırı olduğu için normalde bize ters gelecek olan liderliği elde etmenin birçok yolunu gerçekte dışladığını alelacele söyleyerek bize güven vermeye çalışıyor. Bu böyledir, çünkü yeni, manipülatif demokrasi liderlik için yarışmalı, seçimli mücadelenin gerekli olduğunda ısrar eder, dolayısıyla iktidarın şiddet yoluyla ele geçirilmesini dışlar. Ama neyi meşru *demokratik* yarışma olarak kabul edeceğiz?

> Bu kavram [liderlik yarışı], karşılaştırma bakımından yararlı olabilecek ekonomik alandaki yarışma kavramının doğurduğu güçlüklere benzer güçlükler doğurur. Ekonomik yaşamda yarışma asla tamamen ortadan kalkmaz, pek kusursuz da değildir. Benzer biçimde siyasal yaşamda da halkın teveccühünü kazanmak için, *belki yalnızca potansiyel anlamda olmasına karşın*, her zaman biraz yarışma vardır. Konuları basitleştirmek için, demokrasiyi belirleyecek olan liderlik yarışının türünü serbest bir oy için serbest yarışmayla sınırlandırdık ... bu, "hakça olmayan" ya da "hileli"

> rekabet olarak veya rekabetin kısıtlanması olarak yaftaladığımız ekonomik olgulara çarpıcı biçimde benzeyen durumları dışlamaz. Bunları dışlayamayız, çünkü öyle yapsaydık hiç gerçekçi olmayan bir idealle baş başa kalırdık. Var olmayan bu ideal durum ve kurulu düzene karşı her türlü yarışmanın kuvvet kullanılarak engellendiği durumlar arasında, kesintisiz bir çeşitlenme tayfı vardır ki, o tayfın içinde demokratik hükümet yönteminden otokratik yönteme doğru algılanamaz adımlarla giden bir renk geçişi vardır. *Ama felsefe yapmak değil, anlamak istiyorsak, olması gerektiği gibi durum budur.*[40] [Vurgu eklenmiştir]

Schumpeter, demokratik revizyon ile kurulu ekonomik güç arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu tam bir açıklıkla belirtiyor. Ama o ilişkinin özgül içeriğini –yeni siyasal kuramın ekonomik ayrıcalığı savunmak için nasıl bir kisve olarak işlev gördüğünü– belirtmiyor. Ama gerekli destekleyici malzemeyi bize yine kendisi sağlıyor. İlk olarak, ekonomik yarışmanın pek kusursuz olmadığı yolundaki çocukça gözlemi bir kenara atmamız gerekir, bu iddia yavan ve zihin bulandırıcıdır. Bu ifadeyi tersine çevirip, onun yerine, tekelin ve azelin (oligopol) pek kusursuz olmadığını savunsaydık, tarihsel durumumuzun gerçeklerine yaklaşmış olurduk. Hâkim durumdaki çağdaş ekonomik varoluş koşulunun merkezîleşme olduğundan emin olmak için ekonomik yaşam olgularını gözden geçirmeye gerek yoktur. Hâl böyle olunca, Schumpeter'in "hileli" siyasal yarışmaya yaptığı göndermenin önemini kavrayacak bir konumdayız. Çünkü eğer ekonomik ve siyasal yarışma arasındaki benzetme geçerliyse, ulaşılacak tek dürüst sonuç şudur: Kapitalizmin tüm siyasal girişimi hilekârlığa öyle çok bulanmıştır ki, Schumpeter'in gevşek yeniden yapılandırmasıyla bile demokratik olmaktan çıkmıştır. Önceki alıntıda "potansiyel yarışma"ya yapılan ima yollu göndermede bu kadarı gerçekten itiraf ediliyor. Schumpeter'in "tıpkı başka bir tekstil atölyesi kurmakta herkesin özgür olduğu anlamda" siyasal liderlik için yarışmakta da herkesin özgür olduğunu açıkladığı ciddi görünüşlü bir dipnotunda çarpıcı bir ipucu verilmesine karşın,

yarışmanın niçin salt gizil durumda kaldığı asla açıklanmıyor. Bu yeni gerçekçilik aracılığıyla, büyük ölçüde hayal ürünü olduğu için savunmaya niyetlendiği tanımı çürüten bir yoruma doğru yönlendiriliyor olmamız bir rastlantı değil, bunun ideolojik işlevinin bir sonucudur. Elbette bu noktada Schumpeter'e yönelttiğimiz eleştiriye, yapmamız gereken "anlamak" olduğu halde anlamadığımız, ama "felsefe" yaptığımız şeklinde bir karşı savla yanıt verilebilir ve eğer bu, beyanları köklerine kadar izlemekle ilgilendiğimizi ima ediyorsa, bu suçlamayı kabul etmeliyiz.

Schumpeter, yeni demokrasi kuramı ile bireysel özgürlük arasındaki ilişkiyi ele alarak devam ediyor. Demokratik yöntemin "benzer koşullarda başka bir siyasal yöntemin sağlayacağından daha fazla bireysel özgürlük güvencesi vermediği"ni[41] öne sürdükten sonra diyor ki,

> ... ikisinin arasında hâlâ bir ilişki vardır. Eğer, en azından ilke olarak, herkes kendini seçmenlere tanıtarak siyasal liderlik için yarışmakta özgürse, bu her zaman değilse de çoğu durumda *herkes için* oldukça büyük bir tartışma özgürlüğü anlamına gelir.[42]

Ama elbette, en azından ilke olarak böylesine geniş olan bu özgürlüğün temelinde, "başka bir tekstil atölyesi kurmak" için insanlara genelde verilen fırsat kadar cömert bir özgürlük olan siyasal liderlik için yarışma özgürlüğü bulunur. Olayların böyle "ideal" kavranışına ilişkin en açık hükmü, siyasal partiler konusunda irdelemenin akışı içinde aslında yazarın kendisi veriyor.

> Bir parti, klasik öğretinin (ya da Edmund Burke'ün) bizi inandırmaya çalışacağı gibi, "üzerinde hepsinin uzlaşmaya vardığı belli bir ilkeyi temel alarak" kamu refahını ilerletmek amacıyla bir grup insanın bir araya gelmesi değildir. Bu ussallaştırma çok tehlikelidir, çünkü çok akıl çelicidir. Çünkü elbette bütün partiler belli bir zamanda kendilerini bir sürü ilkeyle ya da dayanakla donatırlar ve nasıl ki bir süpermarketin sattığı ürün markaları o süpermarketi karakterize ederse ve başarısı açısından önem taşırsa, o ilkeler ya da dayanaklar da onları benimseyen partiyi bir o kadar karakterize edebilir ve başarısı açısından bir o kadar önemli

> olabilir. Ama o süpermarket sattığı markalar açısından tanımlanamaz, bir parti de benimsediği ilkeler açısından tanımlanamaz. Bir parti, siyasal iktidar için mücadele yarışında uyumlu hareket etmeyi benimseyen üyelerin oluşturduğu bir gruptur. Eğer öyle olmasaydı, farklı partilerin tamamen ya da neredeyse tamamen aynı programı benimsemeleri imkânsız olurdu. Ama herkesin bildiği gibi, olan budur. Parti ve lider kadrosu, seçmen kitlesinin kargaşaya kapılmak dışında eylem yeteneğine sahip olmadığı gerçeğine verilmiş bir yanıttan başka bir şey değildir ve tıpkı bir sendikanın buna denk düşen uygulamalarına benzer şekilde siyasal yarışmayı düzenlemeye yönelik bir girişim oluşturur. Parti yönetimi ve parti tanıtımı psikoteknikleri, sloganlar ve marşlar birer süs değildir. Bunlar siyasetin özüne ilişkindir. Siyasal patron da öyle.[43]

Bu paragraf üstünde birazcık düşünürsek, özgür tartışmanın kapsamı ve içeriği konusunda düş kırıklığına uğrarız. Eğer, gerçek ekonomik benzetmede, yarışmaya egemen seçkinlerin hâkim olduğu açıksa, o yarışmanın mahiyeti konusunda artık bilgilendirilmiş oluyoruz. Bu mahiyetin ilkeyle olan yapısal ilişkisi, ekonomik yarışma ile ürününün içsel niteliği arasındaki ilişkiden daha fazla değildir, çünkü bu yarışmanın ereği sadece iktidardır ve eğer iki parti bu ereğe ulaşmak için çeşitli standartları bire bir benimsemek zorundaysalar, görünüşte bunu yaparlar. Ama yarışan partilerin bir tek değil, birkaç tane olmalarının anlamını sorgulamak bu noktada kritik önem kazanır. Bizzat Schumpeter'in ileri sürdüğüne göre, parti, "tıpkı bir sendikanın buna denk düşen uygulamalarına benzer şekilde siyasal yarışmayı düzenlemeye yönelik bir girişim oluşturur." Bu düşüncenin sezgisini birazcık genişletirsek, bir sendikanın tekdüze ilkeler koymayla ve üyelerinin faaliyetlerini bunlara uygun olarak yapmalarına izin vermeyle ilgilenmesine çok benzer biçimde, o birkaç partinin yarışma sürecini genel olarak engellemekten karşılıklı yarar sağlamaları olasılığının bulunup bulunmadığını kendi kendimize sorma noktasına geliriz. Eğer tartışma özgürlüğü, işlevsel olarak, bir sendikanın düşündürdüğü türden iktidar yarışmasına bağlıysa, benzer alâkasızlıkların üstüne çıkabilmesi bile çok şaşırtıcı olur.

Schumpeter'in analizinin genel akışı, herhangi bir anlamlı görüş farklılığına karşıdır, şunu öne sürerek kendisi de bu sonuca varır:

> Demokratik hükümet, ancak, ilgili tüm çıkarlar yalnızca ülkeye bağlılıklarıyla değil, mevcut toplumun yapısal ilkelerine bağlılıklarıyla da pratikte bağdaşıksa tam yararlı şekilde çalışacaktır.[44]

Schumpeter, kendi anlayışındaki demokrasinin yeterli işlev görebilmesine olanak sağlayacak koşulları belirtmeye geçtiğinde, ilkesiz bir seçkin zümrenin manipüle ettiği, köklerinden koparılmış bir kitlenin bakışını pekiştirmekten öte bir şey yapmıyor. Çünkü vurguladığı koşullar arasında, "siyasal kararın etki alanının aşırı genişletilmemesi gerektiği,"[45] hükümetin "iyi eğitilmiş bir bürokrasi"ye komuta edebilmesi[46] ve oy verenlerin "kendilerine hâkim" olabilmeleri vardır; bu son ifade, bir bireyi seçmelerinden sonra, oy verenlerin, "siyasal eylemi kendilerinin değil, onun işi olarak görmeleri"ni[47] gerektirir. Bu söz, Versailles'dan sonra Max Weber ile "savaş suçlusu ilan edilmiş" Ludendorff arasında geçen konuşmayı anımsatıyor.

Weber: Şu anda içinde bulunduğumuz bu berbat durumu demokrasi olarak gördüğüme inanıyor musunuz?
Ludendorff: O şekilde konuşursanız, belki bir anlaşmaya varabiliriz.
Weber: Ama bundan önceki berbat durum monarşi de değildi.
Ludendorff: O halde, demokrasiyle neyi kastediyorsunuz?
Weber: Demokraside halk güvendiği bir lider seçer. Sonra, bu seçilen lider, "Şimdi kapatın çenenizi de bana itaat edin," der. O zaman, halk ve parti onun işine karışmakta artık özgür değildir.
Ludendorff: Böyle demokrasiyi sevebilirdim.
Weber: Daha sonra halk oturup karar verebilir. Eğer lider yanlış şeyle yapmışsa –onu darağacına götürür![48]

Burada önerilen şey, kendini aptallaştırmanın kendine hâkim olma öğretisi düzeyine yükseltilmesidir. Klasik kuramın amaçladığı ne olursa olsun, ama bu değildi. Gerçekte, Schumpeter'in yorumunun değeri, demokrasi kuramında bizim çağımızda meyda-

na gelmiş olan çarpıcı yozlaşmayı kusursuz bir açıklıkla ve aynı anlayışı taşıyan sonraki analizcilerin yoksun oldukları bir genişlikle gözler önüne seriyor olmasıdır. Schumpeter'in ve kuramsal izleyicilerinin okunmasından çıkan şey, yirminci yüzyılda insan ruhuna musallat olan inanılmaz büzülme duygusundan öte bir şey değildir. Hegel'in zekice özdeyişi yenilenmiş bir güçle insanın karşısına dikiliyor: "Ruhun uğradığı kayıp, ona neyin yeterli geldiğiyle ölçülebilir."

## V. LİBERAL KURAMDA ÖZDEŞLİK VE FARKLILIK

Eşitliğin liberal demokratik analizine ilişkin bu yorumu sonuca bağlarken, çağdaş, revizyonist ideal ile onun klasik öncellerinin ideali arasındaki mesafenin büyüklüğü bizi haklı olarak şaşırtıyor, Schumpeter'in demokrasi yorumunda ağır basan (ve uygulayıcı siyasal kuramcıların çoğunluğunun açıklamalarına da temel oluşturan) üç eğilim bu ayrışmayı açıkça ortaya koyuyor. Birincisi, yeni kuram temel bir nedenden dolayı eleştiriye karşıttır, çünkü yaptığı demokrasi tanımını mevcut kurumların mahiyetinden türetir.[49] İkincisi, seçkinlerin varlığına işaret ettiği basit anlamda değil, demokratik süreci yeniden tanımlayarak seçkinlerin denetimini salık verdiği ve bunu demokrasinin esenliğinin temel bir öğesi yaptığı daha esaslı anlamda bu kuram seçkincidir: "Demokrasi, yalnızca, halkın kendisini yönetecek olan insanları kabul ya da reddetme fırsatına sahip olduğu anlamına gelir."[50] Son olarak da bu kuram çarpıcı derecede biçimseldir, çünkü demokrasiyi bir "siyasal *yöntem*, yani siyasal-yasa yapıcı ve yönetsel kararlara varmak için belirli tipte –dolayısıyla başlı başına bir erek olamayan– bir kurumsal düzenleme"[51] olarak tanımlar.

Ama demokrasiye ilişkin çağdaş anlayışın klasik gelenekten kritik ölçüde farklı olduğu gerçeği, bizi, kuramın önceki ve sonraki çeşitlerini birleştiren temeldeki sürekliliği savsaklamaya götürmemelidir. Tüm liberal geleneğin yerine getirdiği inatçı ideolojik işlevi göz ardı etmek ve klasik geleneğin insan onurunu,

siyasal özgür irade sürecine eşit katılımı vurgulamasını idealleştirerek o geleneği yüceltmek çok kolaydır. Bu romantik yanılsama, aslında sezgi sahibi olan birçok eleştirmeni köreltir. Örneğin Lane Davis, yeni, "gerçekçi" bir demokratik kuramın ortaya çıkışını yorumlarken şuna işaret ediyor:

> ... siyasal demokrasiye dayanak oluşturan değerler ve beklentiler değişmiştir. Çoğunlukla demokratik kuramın tam merkezinde olan halka dönük siyasal faaliyetin gerekçesi reddedilmiştir. Kısacası, gerçekliğin bedeli, *demokratik siyasetin ve hükümetin* öteden beri ayırt edici ahlaki işlevi olan şeyin pratikte terk edilmesi olmuştur.[52] [Vurgu eklenmiştir]

Bu yorumda ve Lane'in incelemesinin geriye kalanında yeterince ayrım gözetilmeyen şeyler bir yanda klasik demokratik söylemler ve öte yanda demokratik hükümetlerin somut faaliyetleridir. Çünkü demokratik kuramcıların beyanları, eşit katılıma ve ayrıcalığın kaldırılmasına yaptıkları vurguyla çoğu kez oldukça radikal olmasına karşın, böyle beyanların gerçekten halk arasında demokratik farz edilen hükümetlerin davranışlarına işlemiş olduğunu savunmak temel bir yanlıştır. Bizim "geleneksel" ve "çağdaş" demokrasi kuramları dediğimiz şeyler için "demokratik" ve "seçkinci" terimlerini kullanan Peter Bachrach'ın şu yorumunda da birazcık farklı bir bakış açısından olsa bile aynı hata görülebilir.

> İnsan eşitliği kavramının zımnen içerdiği ortak insanlık fikri de seçkinci kuramda insanın yüksek ve alçak kategorilere bölünmesine yapılan vurguyla bağdaşmaz. Bu nedenle, demokratik ideal, bireylerin yeteneklerinden topluluğun çıkarları için en iyi biçimde yararlanılmasını teşvik eder, ama seçkinci kuramın tam aksine, her bireyin siyasal uygulamaların genel yönüne ve karakterine ilişkin yargısına *tüm diğerleriyle eşit* ağırlık verilir.[53] [Vurgu eklenmiştir]

Bu paragrafın içerdiği güçlük, geleneksel liberal kuramın yüksek soyutlamasını o kuramın bütünü gibi almasıdır. Ama ne Locke ne de Mill her bireye tüm diğerleriyle eşit ağırlık verme

niyetindeydiler. Öyleyse, bu yazarlar geleneksel demokratik kuramcılar kategorisinden dışlanacaklar mıdır?

Liberal demokratik kuramı anlamak için, bu kuramın eski ve yeni çeşitlerini ilişkilendiren hem sürekliliği hem de süreksizliği kavramak gerekir. Liberal demokratik kuramın tüm çeşitlerinin kapitalist sistemin varlığından ve onun kendine özgü kötü güç bölüşümünden kökenlendikleri gerçeği özdeşlik noktasını oluşturur. Dışavurumları arasındaki ne gibi farklar olursa olsun, kapitalist demokrasinin siyasal kuramı, yurttaş kitlesinin kapitalist sistemde oluşan mülkiyet dağılımını devirme fırsatına, güdüsüne ve araçlarına sahip olacakları noktaya kadar eşitlik tanır. Liberal demokratik kuram pek çok yerel farklılaşma göstermekte özgürdür, yeter ki hiçbir durumda kapitalist ekonomik iktidar parametresi aşılmasın.

Ama klasik ve çağdaş kuram arasındaki faklılık noktaları yine de önemlidir. Eski demokratik perspektif ilk önce son derece soyut ve ahlaki açıdan inandırıcı bir eşitlik ideali benimsedi. (Bu, incelemenin başında işaret edildiği gibi, tarihsel bir gereklilikti.) Ekonomik, siyasal, hukuksal ya da toplumsal karşıt eğilimlerden oluşan bir sistemin büyük bir özenle geliştirilmesi yoluyla, bu idealin kuramsal buyruğunu ve pratikteki anlamını tepetaklak etti. Yeni kuram farklı bir yolda ilerler; normu başlangıçta gözden geçirir, öyle ki eşitlikçilik karşıtı eğilimler idealin içkin yönleri olup çıkar. Böylece eşitlikçilik buyruğu en başından kurutulur, bunun kritik sonucu ise bir zamanlar ideali gerçeklikten ayıran her türlü gerilimin artık görülmez kılınmasıdır. Yeni kuram var olan iktidar yapısının hem bir tanımlaması hem de yüceltilmesi olup çıkar, her ne kadar değer yansızlığı iddiasını ortaya atarak bu ikili işlevi kendinden gizlemeye çalışsa bile bu böyledir. Örneğin Schumpeter, yaptığı demokrasi tanımının içine "üretilmiş irade"yi koyduktan sonra, bu işlemle ilgili gerekçesini bir ölçüde açığa vurur:

> Ama normalde seçmenler, siyasal liderlerini ya da onları destekleyen parlamento çoğunluğunu yeniden seçmeyi reddetmek dışında

> onları herhangi bir şekilde denetlemedikleri için, bu denetimle ilgili *fikirlerimizi* tanımımızın gösterdiği şekilde *indirgememiz* yerinde görünüyor.[54] [Vurgu eklenmiştir]

Çağdaş siyasal *yaşamda* ahlaki buyruğun indirgenmesi, bunu kuramsal olarak savunan kişinin, o büzülen varoluşa ilişkin *takdirini* ikisinin ayırt edilemez oldukları noktaya kadar indirgemesine yol açar. Bu tekniğin uygulayıcıları, savundukları kuramların görünüşte sadece tanımlamayı amaçladıkları demokratik sürecin saptırılmasını desteklediği gerçeğinin fakında değilmiş gibi, sahip oldukları yansız gerçekçilikten dolayı kendilerini tebrik ederler. Bu yolla, düşünce ve eylem birbirini yiyerek beslenir; toplumsal varoluştaki her indirgenme eleştirel düşüncenin başka bir boyutuna engel olurken, akılcı muhalefet olanağının her yok edilişi mevcut iktidarın ilkeli saldırıdan çok daha az yara almasına yol açar.

Toplumsal kuramlar insani denetim araçlarıdır; insanlar kendilerini nasıl algılarlarsa, kısmen o hale gelirler. Toplumsal değişim gerekliliğini ve olasılığını baltalayan indirgemeci kuramlara inanırlarsa, daha tekdüze olarak o andaki bilinçlerinden doğan baskıların altına gömülürler. Ama insanlar kendilerini henüz gerçekleşmemiş bir idealin penceresinden görürlerse, o andaki sınırlarını aşmalarını isteyen bir zorunluluk algılarlar. İdeolojiler, insan girişimlerini, o andaki eğilimlerinin temel çerçevesine sokan kuramlardır. Locke'un yazdığı dönem, merkantilizmin ve büyüme sürecindeki bir sınai sistemin çiçeklenmelerinin toprak sahipliğine dayalı, feodal iktidarı istikrarsızlaştırdığı bir dönemdi. Onun zamanındaki temel değişiklik, toprak zenginliği statüsünün yıkılması ve özel mülkiyet kurumunun kurulmasıydı. Locke'un sistemi hem o dönüşümün ifadesiydi hem de gelişmesini sürdürmesi için özendiriciydi. Mill ortaya çıktığında, kapitalizm zafere ulaşmış bulunuyordu ve o anın gerektirdiği şey, sınai kitlelerin tehditkâr hücumlarına karşı o sistemin savunulmasıydı. Mill, demokrasiyi sınai mülkiyet ve güç kalıbına dökerek şekillendiren bir kuramla –kapitalist parametre içinde birbirini den-

geleyen çoğulculuk kuramıyla– o gereksinime yanıt verdi. Ama Schumpeter'ın çağı öyle muazzam etkiye sahip bir merkezîleşmiş, bürokratik, ekonomik gücün tanığıdır ki, eskiden savunulan eşit katılım idealleri düpedüz ahmaklık haline gelir ve egemen sınıf hâkimiyeti gerçeği yeni kurama dâhil edilerek yüceltilir. Locke'ta gördüğümüz kapitalizmin feodalizme karşı koyuşu ya da Mill'de gördüğümüz çoğunluk ile nitelikli azınlık karşılaşması artık yoktur. Onun yerine, şimdi, halk iradesini manipüle etme hakkı için egemen seçkin zümrenin hizipleri arasında süregiden çekişmeye tanık oluruz. Demokrasi kuramı, insan saygınlığıyla olan köklü bağından yoksun bırakılıyor ve işine geldiği gibi her türlü manipülasyonu kullanabilen bir biçimcilik olarak yeniden yapılandırılıyor. Eğer insanlar bulundukları yer ve zamanın içine tamamen kapatılsalardı, bu durum değişikliğe geçit vermezdi. Ama salt bir görünüş olan demokrasi kisvesini yırtmak ve hem düşüncede hem de eylemde alaşağı etmek olanaklıdır. Böyle bir eleştirel praksis sahici bir demokratik kültürün oya gibi işlenip geliştirilmesinde zorunlu bir adımdır.

## NOTLAR

1 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1973) 777.

2 Kısa bir açımlama için, bu kitaptaki "Topluluğa Doğru" (Demokratik Kurumları İnceleme Merkezi tarafından 1966'da yayınlandı) bölümüne bakın.

3 *Marx and Engels Selected Works* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962) Cilt 1, 109-10.

4 Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (Londra: Everyman's Library. E. P. Dutton & Co, 1950), çeviri ve giriş yazısı G. C. H. Cole, 262.

5 Alıntıların önünde bulunan ve sayı işaretiyle (#) gösterilen rakamlar Lock'un İkinci Deneme'sindeki bölümlere gönderme yapmaktadır.

6 John Locke'un mülkiyetle ilgili görüşleri konusunda mükemmel bir irdeleme için bkz. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford Paperback, the Clarendon Press, 1962).

7 C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford Paperback, The Clarendon Press, 1962) 248-249.

8 George Sabine, İki Demokratik Gelenek, *The Philosophical Review,* Cilt 61 (1952) 459-460.

[9] C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford Paperback, The Clarendon Press, 1962) 206.

[10] Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (Londra: Everyman's Library, E. P. Dutton & Co., 1950) Kit. l, Bl. VIII.

[11] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (IndianapolİS: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co,, 1958) 24.

[12] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (IndianapolİS: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co, 1958) 28.

[13] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 36.

[14] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 37-38.

[15] Robert Dahl, *Hierarchy, Democracy and Bargaining in Politics and Economics,* "Siyasal [15] Davranış"ta, drl. Heinz Enlau, Samuel J. Eldersveld, ve Morris Janowitz (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1956) 87.

[16] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 46-47.

[17] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 135-136.

[18] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 137-138.

[19] John Stuart Mill, *Princıples ofPolitical Economy* (Longmans, Green & Co., 1909) ed. W. J. Ashley, 754.

[20] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 139.

[21] *Edinburgh Review,* Cilt. LXII, Ekim, 1840, 47.

[22] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 143.

[23] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Indianapolis: The Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill Co., 1958) 137.

[24] Bernard Berelson ve ark., *Voting* (Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books, 1965) 151.

[25] Bernard Berelson ve ark., *Voting* (Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books, 1965) 312.

[26] A Preface to Democratic Theory (Demokratik Kurama Giriş) (Chicago: University of Chicago Press, 1956) 151.

[27] Robert Dahl, *Who Govems?* (New Haven: Yale University Press, 1961) 311.

[28] Bernard Berelson ve ark., *Voting* (Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books, 1965) 314.

[29] Bernard Berelson ve ark., *Voting* (Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books, 1965) 314.

[30] Robert Dahl, "Siyaset Bilimine Davranışsal Giriş," *American Political Science Review,* Aralık, Vol. LV (1961) 31.

[31] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Sociatism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 251.

[32] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Sociatism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 252.

[33] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Sodalısın, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 253.

[34] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 263.

[35] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 263.

[36] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 257.

[37] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook 1962) 269.

[38] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 269.

[39] Joseph Schumpeter, *Capitalism., Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 272.

[40] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 272.

[41] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 272

[42] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 271-272.

[43] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 283.

[44] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 296.

[45] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 291.

[46] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 293.

[47] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 295.

[48] Alıntılandığı yer *From Max Weber: Essays in Sociology,* Giriş bölümü, H. H. Gerth ve C. Wright Mills (Oxford: Clarendon Press, 1958) 42.

[49] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 285. Ayrıca bkz. Robert Robert Dahl'ın *Who Governs?* kitabındaki son bölüm (New Haven:Yale University Press, 1961) 311; *Preface to Democratic Theory,* 149-151; *Modern Political Analysis,* 73.

[50] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 285. Ayrıca bkz. Robert Dahl'ın *Who Governs?* kitabındaki bölüm (New Haven: Yale University Press, 1961)

[51] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962)242.

[52] LaneDav**İs,** "Gerçekçiliğin Bedeli," *Western Political Quarterly* (1964)37.

[53] Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism* (Boston and Toronto: Brown & Company, 1967) 3.

[54] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* (New York: Harper Torchbook, 1962) 272.

# Topluluğa Doğru
## Çağdaş Kapitalizmin Eleştirisi



### GİRİŞ

Bu ülkede, ekonomi politiğin gerekleri için "refah" kapitalizminin ideal çözüm olduğu yolunda ağırlıklı ve giderek güçlenen bir iddia var. Seymour Martin Lipset, *Political Man*'de (Siyasal İnsan) şunları yazarken yoğun nüfuslu bir hoş hayal âleminin sözcüsünden başka birisi değildir:

> Sanayi devriminin temel siyasal problemleri çözülmüştür; işçiler endüstriyel ve siyasal yurttaşlık kazanmışlardır; muhafazakârlar refah devletini kabul etmişlerdir ve demokratik sol, genel güçte artış olmasının, ekonomik problemlere çözümler getirilmesine kıyasla, özgürlük için daha fazla tehlikeyi beraberinde getirdiği gerçeğini tanımıştır. Batı'da demokratik toplumsal evrimin işte bu zaferi, siyasal eyleme güdülenmek için ideolojilere ya da ütopyalara sahip olmaları gereken aydınların iç siyaset olanağına son vermektedir.[1]

Bu içeriğin sınırları içinde kalarak, refah yasaları gibi bir alan incelendiği ve şu ya da bu ideal standarda kıyasla değil, Avrupa anakarasında on yıllardır varlığını sürdüren yasalara da kıyasla yetersiz bulunduğu zaman, bazılarının aklına gelen açıklama, bu başarısızlığın, genel kamuoyunda var olan toplumsal yarara dönük güçlü eğilimlerin ilerleyişini engellemek için gerici bir azınlığın gösterdiği çabanın sonucu olduğudur. Örneğin, yeterli tıbbi yasaların bulunmayışından, Amerikan Tıp Birliği gibi gerici

merkezler sorumlu tutulur. Doğrudur, böyle grupların taktikleri, bilinçli düzenbazlıkla yapılan hoş görülebilir kulis çalışmalarından tutun da kendi örgütlerinin farklı görüşteki üyelerine yapılan ekonomik baskılara kadar uzanır. Yine de, kötülüğün iyiliğe tecavüzüne ilişkin bu Maniheizmvari açıklamayı çok inandırıcı saymak zordur ve eğer genel olarak toplum ve onun pek bilmiş liberal savunucuları kendi erdemlerini daha iyi özümsemiş olsalardı, akılsızlığın bu taarruzu karşısında böyle kolayca bozguna uğramaları mümkün olabilir miydi, sorusu akla geliyor.

Bu makalenin tezi, refah liberalizmi olarak bilinen şimdiki kapitalizm çeşidinin, tıpkı tarihsel selefi olan *laissez-faire* ("bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler") kapitalizmi gibi, insanca bir toplumun gereklerine uygun olmadığı ve çağdaş refahın sağladığı şeylere musallat olan büyük yetersizliklerin yalnızca daha yaygın bir çürümenin belirtileri olduğudur. Ama kapitalizmin günümüzdeki türünü anlamak ve değerlendirmek için, onun sınıfsal kökeninin kuramına ve uygulamasına kısaca bakmak gerekir, çünkü onun şimdiki yapısı, büyük ölçüde, on dokuzuncu yüzyıl geleneğinin aksayan işlevlerine verilmiş bir yanıttır. Eksikliklerin giderilmediğini, yalnızca yeni biçimlerde açığa çıktığını anlamak son derece önemlidir.

Macaulay, aşağıdaki sözleriyle, o önceki liberalizmin sözcüsü olarak alınabilir:

> Yöneticilerimizin ulusun gelişmesini ilerletmek için yapacakları en iyi şey, kendilerini titizlikle meşru görevleriyle sınırlı tutmaları, sermayenin kendisi için en kazançlı çizgiyi, malların adil fiyatlarını, çalışmanın ve zekânın doğal ödülünü, tembellik ve aptallığın doğal cezasını bulmasına olanak tanımak, barışı devam ettirmek, mülkiyeti savunmak, hukukun bedelini azaltmak ve devletin her kurumunda ekonomiye titizlikle uymak olacaktır. Hükümet bunu yapsın: geri kalanları halk yapacaktır.[2]

Devlete burada gece bekçisi olarak üstlendiği negatif rol biçiliyor: Özel mülkiyeti korumak ve *laissez-faire* ile zenginliği azamiye çıkararak herkese hak edişine göre adil olarak dağıtma

–çalışkana güç, tembele yoksulluk verme– olanağı sağlayan resmî kuralları kollamak. Bu sistemin gerektirdiği şey, kendi başına her biri bütünün işleyişini etkileyemeyecek kadar küçük olan, her birine piyasada kârı azamiye çıkarıp masrafı asgariye indirme güdüsünün hâkim olduğu, her biri kendisine benzeyen başkalarının varlığı nedeniyle kâr güdüsünün amacına ulaşmasına aracılık eden kaynaklar, teknikler ve tüketiciler için diğer herkesle yarışmaya girmek zorunda olan bir halk yığınıydı. Her birey, kamuoyunun toplumsal açıdan en yararlı sayarak kabul edeceği çeşitlilikte ve miktarda mal ve hizmeti üretmek için dışarıdan kimsenin kılavuzluğu olmadan hareket edecekti. Doğa üzerinde harcanan emek miktarı, dışarıdan insani sınırlama olmadan adalete ve kamu yararına tam uyan oranlarda üretilen "değer"i yaratıyordu. Piyasa, her insanın kendi çabasının gerçek ürününü almasını isteyemezdi; "takas ve değiş tokuş" eğiliminin hiçbir işaretini göstermeyecek kadar basit bir toplum çoktan yok olup gitmişti. Adam Smith, toplumun, başkalarının çabalarından yoksun kalırsa hiçbir insanın çok uzun dayanamayacağı kadar uzmanlaşmış olduğunu iyi kavradı, ama emek ile mülkiyetin ilksel özdeşliğini hâlâ sağlayabilecek bir mekanizma tanımlayarak devam etti, oysa ilksel eşitliği olanaklı kılan koşullar silinip gitmişti.

Bu dönüşümün etkeni piyasaydı. Birey, çabasının özgün meyvesini talep edememesine karşın, piyasanın mübadele sistemi içinde onun eşdeğerlisini talep edebilirdi. Başkalarıyla yarışırken herkesin, ancak karşılık olarak alacağı şeye eşit saydığı miktarda mal ve hizmetten feragat etmesini gerektiriyordu ve bu alışverişte bireyin malının somut biçimi değişmiş olmasına karşın, klasik iktisatçıların ilgilendikleri "değer" aynı kalıyordu. Serbest emeğin bir biçiminin yerini, en az onun kadar yararlı sayılan başka biri almıştı. Bunların her biri, diğerinin ona hizmet etme derecesiyle doğru orantılı olarak birbirlerine hizmet ediyordu ve bu mutlu dengeleşimde her insanın ve tüm toplumun çıkarlarının bütünleştiği gösteriliyordu. Tüketicinin gereksinimi ne olursa olsun, hiçbir fiyat aşırı yüksek olamazdı; üreticinin masrafı ne

olursa olsun, hiçbir alıcının teklifi aşırı düşük olmazdı; hiçbir yeni buluş emek gereksinimlerine engel olamazdı, çalışmanın herhangi bir şekilde reddedilmesi de mal üretiminin durmasına yol açamazdı; hiçbir ücret aşırı düşük olamayacağı gibi, hiçbir mal da aşırı kalitesiz olamazdı. Piyasa, tüm maliyetleri fiyatları ve ücretleri ayarlayan, emeğe yeni istihdam yerleri bulan ve ona olan ihtiyacı garantileyen, kıymetini kanıtlayamayacak ürünleri saf dışı eden ve son olarak, her dürtüyü adaletle dengeye getiren bir işleyişe sahipti.

Görünmez elin liberal icadı böyleydi. Mandeville gibi bir şair de o buluşun dehasını dillendirme ilhamına kapıldı:

> Tüm meslekler ve Yerler biraz Hileyi bilir
> Hiçbir Çağrı Yalansız değildi
> Dolayısıyla her kısım Ayıpla doluydu
> Yine de tüm Kitle bir cennet.

Ya da daha görkemli olarak Papa şöyle dedi:

> Böylece Tanrı ve Doğa genel çerçeveyi oluşturdu
> Ve öz sevgisinin ve toplumsalın aynı olduğunu buyurdu.

Şairler bu görünmez mekanizmanın ruhunu apaçık gördüler: kötülüğün mükemmel bağışlanması için sunduğu fırsat. Görünmez el, ortak amaçtan ve bireysel değişimden yoksun insanın hırsına ve açgözlülüğüne hiç bulaşmadan –gerçekte uyum sağlayarak– sancısız, dünyevi ve otomatik bir biçimde çürümüşlükten kurtulmayı ve önceleri Tanrı'nın lütfu sayılan selamete erişmeyi güvenceye alıyordu. "Birisi günahkârlara, diğeri adillere ait olan" İnsanın Kenti ve Tanrı'nın Kenti birden bire özdeş gösteriliyordu, çünkü piyasanın mucizevi dengelemeleri özel kötülüğü toplumsal iyiliğe dönüştürüyordu. Özel çıkar peşinde koşmak ne denli bütüne karşı çaba gösterirse, o denli de toplumsal insanın işini yapıyordu. Kötülüğün sadece en büyük iyiliğe hizmet ettiği görüşü Leibniz'de merkezî bir öneme sahipti ve daha önce dile getirdiği "ereklerin heterojenliği" görüşüyle Smith'in teolojik selefliğini yapan Augustinus'ta zaten açıkça belirgindi:

> Ey Tanrım, hem gökteki hem yerdeki şeylerin hâkimi, girdabın derinliklerini kullanımımıza sunan ve çağların çalkantılı akışını düzene koyan sen, bir ruhun divaneliğiyle diğerininkine derman oldun.[3] Günahkârlar Tanrı'nın iradesine karşı pek çok şey yaparlar; ama O'nun hikmeti ve kudreti öyledir ki, O'nun iradesine aykırı görünen tüm şeyler yine de O'nun Kendisi'nin önceden iyi ve doğru olduğunu bildiği ereklere doğru bir eğilim gösterir.[4]

Ekonomiyi kıt araçların alternatif kullanımlar arasında bölüştürülmesi olarak gören kitaplardaki iktisat tanımını ödünç alırsak, serbest piyasanın, tek başına ekonomik davranışı maksimize ettiği, kendi denge durumunu bulunca söz konusu kıt araçları en tatmin edici biçimde üleştirdiği iddiasında olduğu görülebilir. Daha sonra yapılan marjinal bir analizin söz dağarıyla, piyasanın iki önermeyi haklı çıkardığı iddiasında olduğunu söyleyebiliriz: 1) kullanımdaki herhangi bir kaynağın son birimi, sistemin para değerine, başka bir amaçla kullanılsaydı ne katacak idiyse tam olarak onu katar ya da teknik bir dille, "her bir kaynak türünün marjinal net ürünlerinin değeri her yerde eşittir" ve 2) kaynakların bütüne eklenen son biriminin sağladığı doyum ya da esenlik her yerde aynıdır. Bunun anlamı basitçe şudur: Sistemdeki hiçbir değişiklik, fiilen ortaya çıkardığından üstün bir sonuç üretemez. Kısacası, piyasa, ekonomik dengeyi azami refahla özdeşleştirdiği iddiasındadır.

Ama eğer piyasa kendi dengesi ile insan refahı arasında bir eşdeğerlik olduğu iddiasında ise, bu denkliğin aracı nedir? Fiyat açıkça bir karşılaştırma birimidir, bireylerin kendi gereksinimlerine ve çabalarına verdikleri öznel ağırlıkların sayısal olarak kaydedildiği bir mübadele ölçüsüdür. Bu nedenle piyasa, ekonomik davranışın rasyonelliğini maksimize ettiği yolundaki kendi iddiasını kanıtlayabilmek için kullandığı ölçüyü hem yaratır hem de uygular. Fiyat sisteminde, birey yığınlarının kıymetli saydıkları erekler sıralanır ve bu erekleri tatmin etme araçları, en verimli orantılarıyla bölüştürülür.

Raptiyenin toplumsal iddiasını şiirle kıyaslayıp tartmak için insani bilgeliğe gerek yoktur, ama bu malları bir ölçek üzerine

usulünce yerleştirmekle kalmayıp, her birinin diğerine göre taşıdığı değer oranını da kesin olarak belirten fiyat akışının hızlı ve otomatik işleyişi insani bilgelik gerektirir.

## REKABETÇİ PİYASAYA İLİŞKİN KATIŞIKSIZ KURAMIN YETERSİZLİKLERİ

"Refah" kapitalizminin gelişimi, *laissez-faire* sisteminin, yani piyasa kapitalizminin yapısında var olduğu sıklıkla kabul edilen kusurlara karşı bir tepkiydi. Genellikle savunulduğuna göre, klasik rekabet kuramı, topluluğun esenliğini en üst düzeye çıkarmak için ideal mükemmellikte bir araçtı, ama çeşitli nedenlerle uygulamada işletilemiyordu. Hükümetin ekonomi sürecine karışmasına doktriner bir yaklaşımla karşı çıkmayı çoktan bırakmış olan birçok çağdaş liberal, kendi koşullarına göre uygulanabilir kılınabilseydi klasik kapitalist anlayış övgüye layık olacakmış gibi konuşuyor, ama bu kuramın tarihte bir bileşen yapılmasını önleyen olayların meydana geldiğini söylüyor.

Bu görüş miyopça ve kökten yanlıştır. Piyasa rekabetine ilişkin katışıksız kuram başlı başına sakattır ve kendi varsayımlarıyla mükemmel uyum içindeki bir toplumsal ortamda bile insan gereksinimlerini doyurmayı haklı olarak vaat edemez. Daha da önemlisi, ideal piyasa kuramını geçersiz kılan kusurlar çağdaş kapitalizm çeşitlerinde de aynen sürmektedir. Bunlar, herhangi bir kapitalist sistemin temel önkabulleri alt üst edilmeden aşılamayacak içsel yetersizliklerdir. Ama çağdaş koşullarda o kadar da belirgin olarak açığa çıkmazlar. Bu nedenle, piyasa sistemini uygulama ya da tarihteki işleyişini ıslah etme olasılığına ilişkin bir analize geçmeden önce, bu kuramsal eksiklikleri en katışıksız biçimleriyle anlamak hayati önem taşır. Bu makalenin kapsamı içinde, katışıksız piyasa kuramının kısmen bile olsa anlamlı bir eleştirisine girişmek imkânsız olmasına karşın, özellikle toplumsal refah alanına ilişkin olarak içerdiği kusurlara değinmek mümkündür.

Piyasa süreçleri niceliksel bir ölçüm aracını ve mübadele fiyatını gerekli kılar. Ama niceliksel standart, değer ölçümü için doğrudan kullanılamaz ve onu uygulamaya yönelik yanlış bir girişimde bulunulduğu zaman öyle yargıları ancak çürütebilir. İnsan davranışının her yönü karşılaştırma yargılarına ve bir olgunun diğerine göre büyüklüğüne ilişkin özgül tahminlere açıktır. Ama piyasa, bu büyüklüğün açıkça niceliksel olmasını gerektirir, öyle ki o büyüklük piyasaya giren tüm etmenlere uygulandığı zaman, o etmenler, sonsuz sayıda daha küçük birime bölünebilen, her birisi diğerlerinin katları olarak ifade edilebilen ve üstelik her birisi piyasa sürecindeki belirli bir katılımcının mülkiyetine verilebilen şeyler sayılabilir. Bunlara, atomik alt bölümleme, sayısal kıyaslama ve bireysel sahiplenme önkabulleri diyebiliriz. Piyasanın niceliksel gerekleriyle yakından bağlantılı olan ilk iki önkabul burada ele alınacaktır. Üçüncü önkabul ise sonraki bölümde işlenecektir.

İktisatçıların matematik sistemleriyle girift şekilde uğraştıkları yadsınamaz, ama kabul edilemeyecek husus, bu rakamların insani değer alanında herhangi bir şeyi ölçtükleridir. Marjinal analiz okulunun kurucularından birisi olan W. Stanley Jevons, *Theory of Political Economy* (Ekonomi Politik Kuramı) adlı kitabında şunları yazdığında derin bir yanlışa düşer: "Bana öyle görünüyor ki, bizim bilimimiz matematiksel olmalıdır, çünkü düpedüz niceliklerle uğraşır. Ele alınan şeyler her nerede daha büyük ya da daha küçük olabiliyorsa, orada yasalar ve ilişkiler matematiksel mahiyet taşımalıdır."[5]

Yanlışlık, matematiğin "nicelikler" ile özdeşleştirilmesinde yatmıyor, "daha büyük ya da daha küçük" şeklindeki yargılar söz konusu olunca uğraştığımız şeyin "nicelikler" olduğunun farz edilmesinde yatıyor. Jevons, niceliksel süreylerin (mütemadilerin) yanı sıra niteliksel süreylerin de olabileceği ihtimalini düpedüz gözden kaçırıyor. Bir Rembrandt'ın bir Matisse'ten daha güzel olduğunu, Lincoln'ün Jackson'dan daha büyük bir başkan olduğunu ya da kendimizin bugün dünden daha yorgun olduğu-

muzu düşünebiliriz, ama bu bizi o terimlere nicelikler atfedebileceğimize inanma yanlışına sürüklemez.

Uygun yanıt, Henri Bergson'un *Time and Free Will*'in (Zaman ve Özgür İrade) birinci bölümündeki sözleridir:

> Bir sayının başka bir sayıdan büyük olduğunu ya da bir cismin diğerinden büyük olduğunu belirttiğimizde, neyi kastettiğimizi çok iyi biliriz. Çünkü iki olguda da eşitsiz mekânlardan söz ederiz ... ve diğerini kapsayan mekânı daha büyük olarak adlandırırız. Ama daha yoğun bir duyum, o kadar yoğun olmayan başka bir duyumu nasıl içerebilir?[6]

Değerin nitelik alanında yer aldığı ve niceliksel ölçüme elvermediği sezgisel olarak apaçıktır.

### *Atomik Alt Bölümleme*

Ne var ki piyasa, niceliksel ölçüm varsayımını gerektirdiği için, özellikle *atomik alt bölümleme* önkabulünü içerir. Rekabetçi piyasaya ilişkin betimlemelere bu varsayım damgasını vurur. Örneğin, F. Y. Edgeworth, mükemmel bir rekabet alanı kavramını (1881 tarihli *Mathematical Psychics* [Matematiksel Ruhbilimi] adlı kitabında) irdelerken, "her sözleşme maddesinin sonsuz bölünebilirliği"ni böyle bir alanın ikinci koşulu olarak gösteriyor: "(Herhangi bir X sonsuz sayıda Y ile alışverişte bulunuyorsa, her birine X'in sonsuz küçük bir kısmını vermelidir); bu da ayrı bir koşul olarak kurulabilir."[7]

Frank Knight'ın mükemmel, rekabetçi bir piyasa konusunda yaptığı daha çağdaş bir analizde, bu idealin gerçekleştirilmesinin şu olasılığa bağlı olduğu yolundaki aynı tezi görüyoruz: "Ekonomik hesaplamalara dâhil edilen tüm öğeler –çaba, meta vb.– sürekli olarak değişken, sınırsızca bölünebilir olmalıdır. ... Her meta, anımsanacağı gibi, ayrı olarak sahiplenilmesi gereken sonsuz sayıda birime bölünebilir."[8]

Açıktır ki, piyasanın etmenlerine matematiksel bir ölçü uygulanacaksa, onları sonsuz sayıda özdeş alt parçacığa bölmek gerekir. Bu, yalnızca, herhangi iki sayı arasında her zaman bir

üçüncünün saptanabileceği şekilde bir sürey oluşturan sayıların mahiyetinden değil, rekabetin ve kârın mahiyetinden de doğan bir sonuçtur. Piyasaya sürülen herhangi bir şey için, o maddenin üstünde ya da altında bir fiyat teklif edilebilmelidir, ama rekabet yoluyla kârı azamiye çıkarmak uğruna, o fiyatın uygulanabilir olduğu ölçüde ilk fiyattan hafifçe yüksek ya da düşük olması gerekir. Batı'da piyasa kapitalizmi, çift kayıtlı muhasebe, mekanik saat, siyasal bireyselciliğe ilişkin atomcu kuram ve matematiksel fiziğin modern kökeni gibi gelişmelerin birbirine ne denli yakın olduğunu görmek son derece anlamlıdır. Ortaçağ'ın organik, amaçlı ve ahlaki evrenini parçalayıp, üzerine yeni mekanik sistemlerin inşa edilebileceği ve yeni bir akılcılık anlayışının insanların düşüncesinde beslenebileceği temeli oluşturmak gerekliydi.

Frederick W. Taylor ve Frank Gilbert'in zaman-hareket incelemeleriyle ilişkili olarak bilimsel yönetimde oluşan devrim, yüzyıllarca önce filizlenmeye başlamış bir vizyonun yalnızca mantıksal bir sonucuydu. Çalışma zamanlaması Taylor'dan çok önce yapılmıştı, ama Taylor'ın katkısı çalışmanın en küçük bileşenlerine bölünmesi ve bu bileşenlerin en verimli birleşimleriyle yeniden düzenlenmesiydi. Franklin'in "vakit nakittir" şeklindeki özdeyişi, piyasa kültüründeki atomlara ayrılmanın kalbine çok yaklaşır. Zamanın nicelenmesi ve ona paralel olarak endüstriyel sistemin nicelenmesi arasındaki önemli bağlardan birini saptar. Çünkü makinenin salt mahiyeti, mekanik süreci değerlendirmek için kullanılacak ölçütü başlı başına saptamaz –mantıkta, o ölçüt estetik olabilir. Ekonomik sürecin atomlarına ayrılmasını, işlevsel ve zamansal alt bölümlenmesini ve parçalarının azami kâr elde etmek uğruna yapılandırılmasını dayatan, kârın azamiye çıkarılması kuralıdır.

Ekonomik etmenlerin alt parçacıklara bölünmesi piyasa sisteminin işleyişi için ne denli gerekli olursa olsun, insanca bir ekonomi politiğin yaratılması açısından yıkıcıdır. Bir yöntembilim olarak uygulandığında, insani etkinliğin kavranmasına bile izin vermez ve insani girişimi fiziksel bilimlerin ışığı altında görme çabasının neden olduğu kafa karışıklığının bir başka berbat ör-

neğinden öte bir şey değildir. İnsanın yaşamında pekâlâ bütünün evreleri, yönleri, dönemleri, hatta alt sistemleri olabilir, ama kapitalist piyasanın işlevsel olmalarını gerektirdiği anlamda türdeş, özdeş parçalar yoktur. Yukarıda alıntılanan sözlerinde Frank Knight, "çaba"yı, sonsuz bölünmeyi gerektiren türden bir öğenin örneği olarak anıyor. Ama insan çabasının mahiyeti öyle anlaşılamaz. Çaba sahiden insani olduğunda amaçlı, hedefe dönük, birikimsel, bu nedenle de heterojendir. Ereğine yaklaştıkça ve kendi gelişimini özümsedikçe anlamı çeşitlenir ve artar. Yaşandığı şekliyle anlaşılınca, *niteliksel* bir kazanımdır, kendi özgelişimini gerçekleştirmedeki değişken başarısı ya da başarısızlığı ona her yönden damgasını vurur.

Saatin niceliksel zamanı nasıl ki onun niceliksel ölçü ve değişim tiktaklarında yaşanılan deneyimin anlamından temelli farklıysa, insanın onuncu çalışma saatine ilişkin düşündüklerinin anlamı da, endüstriyel işletmenin zaman-iş çizelgelerinde bu denklik ne kadar kusursuzca kurulmuş olursa olsun, hiçbir şekilde birinci saattekiyle özdeş tutulamaz. Taylor'un kendisi, tasarlamış olduğu mekanik açıdan verimli sistemi çalıştırmak için gerekli olacak türden insanla ilgili yorum yaparken, şunu belirtmiştir: "Pik demirle düzenli bir meslek olarak uğraşmaya uygun bir insanda bulunması gereken ilk özelliklerden birisi, başka herhangi bir tipten daha çok öküze benzeyecek kadar aptal ve ağırkanlı olacak olmasıdır."[9]

Atomik alt bölümleme sistemi, ancak insanın işlevselliğini bir hayvanınkine indirgeyerek, insanların çalışmasına uygulanabilme umudu taşıyabilir. Kısacası, piyasa sistemi, ancak insan çabasının ayırt edici biçimde insani olan yönlerini yıkarak, insani etmenlerin ekonomik değişkenlere dönüştürülmesine dayanak oluşturan ölçüyü –fiyat ölçüsünü– getirebilir.

### *Sayısal Oranlar*

Piyasa, bu ikinci önkabulü de gerektirir. Ekonomik etmenlerin homojen alt birimlere bölünmesi yeterli değildir, birbirlerinin sa-

yısal katları olarak aralarında ilişki kurulması da gerekir. Üretim etmenleri arasında niceliksel eşitlikler yoluyla ilişki kurulup kurulamayacağı üzerinde tartışmanın bir mantığı yoktur. Açıktır ki bu yapılabilir. Önemli olan, kesinlikle, belirtilen fiyatlar dizisiyle neyin ölçüldüğüdür. Gerçeği söylemek gerekirse, fiyatla "ölçülen" hiçbir şey yoktur. Jevons gibi marjinal analizcilerin "öznel" kuramı ve Marx gibi analizcilerin "nesnel" kuramı taban tabana zıt görünmesine karşın, aslında şu belirleyici önerme konusunda anlaşırlar: Fiyat sistemi kendisinden başka bir şeyin ölçüsüdür. Ama ister sosyalist, ister liberal olsun, ister emeği, ister gereksinimlerin doyurulmasını ölçmek üzere önerilmiş olsun, tüm böyle savlar geçersizdir ve reddedilmelidir.

Bu tez saçma görünebilir, ama bir örnek verilerek kolayca anlaşılır kılınabilir. Öğretmenler genellikle öğrencilerinin çalışmalarına sayısal notlar verirler. Bir öğretmenin belli bir kâğıdın üstüne niceliksel bir rakam yazabileceğinden kuşku duyulamaz: Birine 76, diğerine 92 verebilir. Ama bir öğrencinin diğerinden yüzde 16 daha zeki, daha düşünceli, daha yaratıcı ya da başka herhangi bir bakımdan zihinsel olarak daha üstün olmayacağı da aynı ölçüde açıktır. Zekânın tasnif edilebilir alt parçacıkları (atomik alt bölümleme varsayımı) yoktur ve sonuç olarak, bu birimlerin sayısal olarak belirtilebilir oranları da yoktur. Zekâ testleriyle böyle bazı birimlerin saptandığı yolundaki yaygın kanı, çağdaş toplumsal bilimcilerin "saygın" bilim dalları olan matematiğe ve fiziğe pespaye öykünme çabalarının ürettiği bir yanılgıdır. Örneğin, zekâ tahminindeki önemi açısından her sorunun diğerlerine eşit olduğu yolundaki temel faraziye, matematiğe dayanmayan ama aslında, testin sonuçlarına uygulandığı şekliyle matematiğin kullanımına dayanan açıkça ilksel bir değer yargısıdır. Sayılarla derecelendirilebilen zekâ testlerinin niceliksel mahiyette hiçbir şeyi ölçmedikleri doğru olduğu gibi, ilgili zekâların göreli düzeylerini bile kaydetmedikleri için birçok durumda sağduyuya aykırı oldukları da doğrudur. Gerçekte, zekâ testleri ve tüm niceliksel düzey ölçümleri, kesinlikle, ölçtüklerini farz et-

tikleri zihinlerin anlamlı insaniliğinin azalmasıyla orantılı olarak geçerli hale gelir. Zihinler birbirinden yalıtılmış "gerçekler"in niceliklerini depolama işlevine indirgendiğinde, testler zihinde tutulabilen salt gerçeklerin sayısını yeterli olarak ölçebilir. Ama zekâ yaratıcı ve amaçlı olduğu sürece, sayıların boyutu onunla alakasızdır. Platon, Rembrandt, Beethoven ya da Shakespeare'in yapıtlarına sayısal ağırlıklar vermenin ne denli ahmakça olduğunu düşünün.

Elbette, niceliksel ve bu nedenle de ölçülebilir olan bir şey, niteliğin varoluş nedeni olabilir, örneğin retinaya vuran elektromanyetik titreşimler renk algısına yol açan nedensel bir zincirin başlatıcısı olarak işlev görür. Ama titreşimin sıklığı ölçülebilmekle birlikte, bizim gerçekte algıladığımız sıklık değil, renktir. Rengi niceleyebileceğimiz şeklinde bazen ortaya atılan iddia, niceliksel nedenin niteliksel sonuçtan ayırt edilememesine dayanır. Nitelikler çoğu kez ontolojik bakımdan niceliklere bağımlıdır, ama normatif bakımdan özerktir. Yani, Rembrandt'ın bir tablosunda algıladığımız güzellik, özgül niceliklerdeki ışık gözlerimize ulaşmasaydı bizim için var olmazdı. Ama fizik, eserin güzelliği hakkında bize bir şey anlatmaktan acizdir, çünkü sanat eserlerini değerlendirmede kullandığımız ölçütler estetiğin ilgi alanına girer ve ilke olarak, doğa bilimlerince kolay anlaşılamaz.

Piyasanın fiyat mekanizması aracılığıyla ölçtüğü farz edilen şey, ekonomik işleme katılan tüm tarafların ortaya koydukları seçimler manzumesinin bütünüdür. Ama rahatlık, güzellik, kolaylık ve güç gibi etmenler –ekonomik malları alıp satarken gözettiğimiz değerlerden bazıları– sayısal ölçüme elvermeyen niteliklerdir. Bunlar, birbirine göre sayısal orantılar sergileyebilen saptanabilir alt parçalardan oluşmaz. Yani, matematik diliyle söylersek, içerdikleri kıymete uygun olarak sıralama cetvellerinde pekâlâ yer alabilmelerine rağmen, gerek aralık gerekse orantı cetvelleri üzerinde gösterilemezler, çünkü bunların ne farklılıkları ne de orantıları için sayısal ölçüler tayin edilebilir. Matematik değerli bir araçtır, ama insani yargının yerini tutamaz.

Bu nedenle, piyasalar sayısal "değer" ölçüleri sağlamakta yararsızdır, tıpkı zihinlerin göreli anlamlılığını ölçmekte zekâ testlerinin yararsız olmaları gibi. Aralarında başka bir çarpıcı benzerlik daha vardır. Tıpkı testlerin nihayetinde ancak doğru yanıt verilen soruları ölçebilmeleri gibi, piyasalar da ancak değeri fiilen fiyata indirgemeleri açısından değeri ölçebilir. Wicksteed'in bir yerde yazdığına göre, böyle bir piyasada her işçi, yaptığı "işin değeri" ne kadarsa o kadar elde etmelidir. Ama bu tümcedeki "değer" sözü ne anlama gelir? Ya "değer" fiyatla özdeş tutulur, ki o durumda bu tez totolojik bir hale gelerek, "herkes aldığı fiyatı alır"dan başka bir anlam taşımaz ya da değere ilişkin başka bir anlayış söz konusudur. Ama değerler sayılabilir değildir ve bu nedenle de ikinci alternatif yetersizdir. Bu tümceyi anlamlı kıldığı öne sürülmesi gereken nokta, fiyatların niceliksel belirlenimi ile değerin insani belirlenimi arasında tam bir koşutluk olduğudur.

Niceliksel ölçünün gerçekte piyasa ekonomisinin kâr vasıtasıyla, yani bireyin sahip olduğu soyut ölçüm ve mübadele birimlerinin –paranın– toplam sayısının azamiye çıkarılması yoluyla işlemesinden kökenlendiği şeklindeki sıradan gözlemi dile getirdiğimizde, sayısal ölçütler ile refah arasında koşutluk olduğu iddiasının geçersizliğini kavramak kolaylaşır. Kapitalizmin gelişiyle, gereksinimleri doyurmak için kendi faaliyetlerini sürdürmüş olan geleneksel ekonomik sistemlerin yerini, parasal kazanç uğruna faaliyette bulunan bir sistem aldı. İnsan çabasının kapitalist sistemde alabildiği özgül biçim ne olursa olsun, o sistemin denetleyici ereği aynı kalır: Değerin niceliksel ölçüsünü en fazla miktarda biriktirmek. Marx, kapitalist toplumdaki heterojen faaliyet biçimlerini tek, homojen bir nicelik standardına indirgediği zaman, bu insancıl anlamda haklıydı. Gerçekte, tüm insan girişiminin toplam ereğini kârda bulacak şekilde yeniden yapılandırılması, Adam Smith'in piyasa analizinin dayandığı önkabuller olan "ekonomik insan" ve "ekonomik toplum" yaratma işinden ibaretti.

Ama kuram uygulamayı şekillendirdiği için, iktisat kuramcısının varsayımları gerçeklik haline geldi ve insan, ilk başta ku-

ramsal girişimin meyvesi olan o yaratığa dönüştürüldü. Jacques Ellul, *The Technological Society*'de (Teknolojik Toplum) şunları belirtirken kesinlikle haklıdır:

> Ekonomik insan, ekonomik faaliyetin o indirgenmiş şeması, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında iki boyutlu bir hareket tarafından formüle edildi. Birincisi, bütün olarak insanın gitgide daha fazla ekonomik şebekenin içine çekilmesiydi. İkincisi, ekonomik olanlar dışındaki tüm insani faaliyetlerin ve eğilimlerin değersizleştirilmesiydi. Ondan dolayı, insanın üreten-tüketen kısmı geçerlilik kazanırken, bütün diğer yönleri giderek silindi. ... Bu noktada, açıklama olsun diye, paranın o dönemde kazandığı ağırlıklı önemi anımsamaya pek gerek yoktur. Her şey, ekonomik ve toplumsal yapıda, iş âleminde, özel yaşamda, onun aracılığıyla meydana geldi. ... Tek önemli insan uğraşısı para kazanmakmış gibi görünüyordu.[10]

Bu derin değişimin başarıldığı özgül mekanizmayı belirtmek önemlidir. Piyasaya dayanmayan, geleneksel ekonomilerde çeşitli insani gereksinimler, birçok farklı aracın oluşturduğu bir ağla karşılanıyordu. Evler inşa edilerek barınma, ürün ve hayvan yetiştirilerek beslenme, malzemeler giysi haline getirilerek ısınma ve dış görünüş sağlanıyordu. Ama piyasa sistemi, ekonomik faaliyeti aile çerçevesindeki ivedi gereksinim bağlamından söküp aldı ve bağımsız bir faaliyet haline getirdi. Emeğin her biçimi, getirdiği para kazancı uğruna işe koşuldu, bu yolla da bütün diğer amaçlara ulaşılmasını sağlayan tek ve evrensel araç haline geldi. İlk başta araçsal olan bu faaliyet zamanla kendi özerkliğini kurma eğilimi gösterdi: Ama en başından beri bütün diğer içsel amaçlara ulaşılmasını sağlayan belirleyici araçtı. Dolayısıyla, insani çeşitliliğin salt fiyat boyutuyla yeniden yapılandırılmasına olanak verdi. Ama bu homojenliğin başarılması ve farklı biçimler olan toprağın, emeğin, sermayenin birbirleriyle kesinkes kıyaslanabilir kılınması için, ilk önce bunların tek bir ölçüye indirgenebilen niceliklere dönüştürülmeleri gerekliydi. Standart ölçünün, metre, saat, kilo ya da araç sayısı gibi oranlanamaz birimlerden

tek bir parasal maliyet ve kazanç oranına dönüştürülmesi gerekliydi. Bu noktada, Oscar Lange'ın *Political Economy*'de (Ekonomi Politik) belirttiği gibi, şu olanaklı hale geldi:

> ... ulaşılan amaç ile kullanılan araçları niceliksel olarak karşılaştırmak ve bu karşılaştırmanın sonucunu parasal birimlerle ifade etmek. ... Para kazancının oluşan maliyetle niceliksel karşılaştırılması, ekonomik kategori olan *kâr*da ifadesini bulur. Kâr, kapitalist girişimin faaliyetinin tekdüze, niceliksel olarak ölçülebilir ereği olup çıkar.[11]

Elbette, kârın dinamik etkisi altında bir kez topyekûn oranlanabilirlik elde edilince, artık gereken şey, kârın azamileştirilmesiydi. Çünkü para başka her şeyin ölçülmesini ve elde edilmesini sağlayan evrensel araç ise, o zaman en fazla para başka her kazanımın ve doyumun azamileştirilmesi için zorunlu koşul olarak görülecektir. Bu azamileştirme zamanla başka gereksinimlerin karşılanmasından kopuk, başlı başına bir amaç haline gelir. *Politika*'nın birinci kitabında ahlaklı ve ahlakdışı edinme eylemleri arasında ayrım yapan Aristoteles bu noktayı daha önce belirtmişti. Onun gözünde, ahlaklı edinme, zenginlik öğelerinin dolaysız gereksinim ve doyum için kullanılmasına yönelikti ve sınırlı boyuttaydı, çünkü "iyi bir yaşam için gerekli mal mülk miktarı sınırsız değildir." Aristoteles, başlı başına bir amaç olarak para edinmeyle ilgili olan ahlakdışı edinmeyi sahtekârlık sayıyordu ve kaynağını da "insanlardaki ... iyi yaşamayı değil, yalnızca yaşamayı amaçlama huyu"na dayandırıyordu.

Rekabetçi piyasada kâr arayışının ulaştığı ezici ağırlık, ahlaklı bir ekonomik sistem olasılığını sonraki yüzyıllar boyunca yozlaştırıp yok eden iki sonuç doğurdu. Bir yandan, "akıl" kavramının kendisi önemli bir değişiklik geçirdi. Akılcı faaliyet, verimli faaliyet olarak, belli bir ereğe ulaşmak ya da eldeki araçlarla varılabilecek azami ereğe varmak için gereken asgari araçları kullanmak olarak tanımlandı. Elbette, bu terimler tümüyle niceliksel olarak yorumlandı ve pratikte, girişimin ahlaki anlamlılığı konusunda ne söylenebileceğine bakılmaksızın, olabildiğince verimin artı-

rılmasına ve maliyetin azaltılmasına götürdü. Ama piyasa zihniyeti aklın toplumsal anlamına hâkim oldukça, akılcı davranış, asgari harcama yaparak azami getiri sağlamayla gitgide daha çok özdeşleştirilir oldu ve sonuçların azamiye çıkarılmasına yol açmayacak her türlü insani ifadeden kaçınıldı. Zamanla, akılcılık ekonomik verimlilikle o derecede özdeşleştirildi ki, (niceliksel olarak tanımlanmış) belli bir görev için gerekenden daha çok çaba harcamanın ya da verili araçlarla başarılabilecek olandan daha küçük boyutlu bir sonuç başarmanın insani girişim açısından değeri üstünde düşünmek neredeyse olanaksız hale geldi.

Niceliksel piyasanın ikinci aşındırıcı etkisi, ekonominin unsurlarında fiilen gerçekleştirdiği dönüşümde yatıyordu. Piyasa her unsuru metaya çevirdi, rekabet koşulları altında satın alındığı ve satıldığı zaman getirebildiği kâr nedeniyle önem taşıyan bir etmene dönüştürdü. Ekonomik faaliyet ahlaki ölçütlerin denetiminden (o ölçütler ne denli çarpıtılmış olsa da) çıkıp, yandaşlarınca toplumsal kaygıdan çok özçıkar kaygısıyla işlediği için yüceltilen özerk piyasa mekanizmalarının denetimine geçti. Toprak artık tımar, ilçe ya da töre hukukuyla düzenlenmediği gibi, emek de lonca ya da belde esasına göre düzenlenmiyordu. Arazi çevirmenin ve yüksek bedelle kiralamanın gelişmesi toprağı bir kâr aracı haline getirdi; serbest bir emek havuzunda işçinin kendi geçim araçlardan ayrılması da onun esenliğinin topluma ait bir ahlaki kaygı olmaktan çıkıp piyasanın özerk yasalarına tabi olmasını belirledi. Ekonomik faaliyetin ahlaki kaygıdan böyle yabancılaşması toplumsal yaşamın bizim zamanımızda yıkıcı olan bir habis hastalığıdır.

Piyasa fiyatının değeri ifade ettiği ya da kendisi dışındaki bir niceliksel özelliği ölçtüğü iddiasını bir yana koyup, piyasa fiyatı ile insan toplumu arasındaki koşutluğa ilişkin olarak yukarıda belirtilen iddiaya dönersek, bu savın niçin saçma olduğu açıktır. Belirli kurallara bağlanmamış salt niceleme, insani varoluşun yıkımını getirir. İnsan esenliği niceliksel değil, nitelikseldir, sayısal olarak homojen değil, zengin çeşitliliktedir, tekdüze değil,

hiyerarşik ve amaçlı olarak yapılandırılmıştır, oranlanabilen alt parçacıklara bölünebilir değil, organik olarak bütünleşmiştir, kâr amacına indirgenebilir değil, pek çok fıtri amaca duyarlıdır.[12]

Elbette bu savlar reddedilmiştir ve bunun nasıl başarılabildiğini anlamak aslında kolaydır. Parasal ve diğer değerler arasındaki herhangi bir çatışmada, yalnızca birincisine sarılmak yeter de artar bile. Şu örnekleri düşünün:

- Üretim sürecine artık katkıda bulunmayanların –yaşlıların, hastaların ve özürlülerin– saf dışı edilmesiyle bir topluluğun ekonomik kârı azamiye çıkarılabilir. Ana kural kâr olunca, tek seçenek onların saf dışı edilmesidir.
- Kusursuzca serbest bir piyasada, işsizler hiç gelir elde etmeyeceklerdir, çünkü piyasa, üretimin her bir etmeninin bütüne yaptığı katkıyı yeterince tarttığı için işsizler sistem için hiçbir ekonomik avantaj üretemez olmalıdırlar ve onlara gelir tahsis edilmesi, ancak, açıkça daha üretken olacak alternatif bir kullanımdan kesinti yapılması anlamına gelebilir.
- Benzer biçimde, herhangi bir tüketici ilgisinin ya da kaygısının karakterine bakılmaksızın, bu ilginin parasal olarak piyasadaki fiyatlara çevrilmesi söz konusu değilse, ekonomik sistem açıkça bu gerçeği bir talep olarak dikkate almayacaktır. Yine, sistemin sonuçlarının herhangi bir şekilde yeniden bölüşümü ancak ekonomik verimlilik amacına müdahale edebilir. Üretimin talepten fazla olması nedeniyle boşta duran malların dağıtılması yoluyla bu gereksinimler karşılanabilecek olsa bile, malların öylece imha edilmesi ve gereksinimlerin karşılanmadan bırakılması ekonomik piyasaya değeri açısından hiçbir zarar oluşturamaz. Kısacası, kâr üretme yeteneği en fazla olanları en uygun olanlar şeklinde yorumlayan tutarlı bir toplumsal Darvincilik, insani bir ekonominin taleplerine karşı tutarı bir alternatiftir. Ama tutarlı olması için, kendi bedelini insan toplumunun yabanıllaşmasıyla öder.

Ahlaki değerlerin bir ölçüsü olarak piyasanın yetersizliği konusunu bitirmeden önce son bir söz söylemek gerekiyor. Önceki

sayfalarda söylenenler, tüm ekonomik hesaplamaları bir yana atma olasılığına ilişkin su katılmamış bönlükte bir inancın anlatımı olarak alınmamalıdır. Malların ve hizmetlerin serbestçe bölüşüldüğü ya da zenginliğin parasal kazançtan çok mal olarak alındığı bir sistem bulunmayınca, ekonomik etmenlerin karşılaştırmalı bir ölçüsünün olması zorunludur. Ama bu karşılaştırmalı ölçütü rekabetçi piyasa aygıtı açısından yorumlamaya gerek yoktur. Fiyat hesaplama yöntemi bir alternatif olarak durmaktadır, tıpkı kıyaslamaya sayısal bir anlam yükleme zorunluluğu olmadan bir üretim kaleminin bir diğerinden çok ya da az önemli olarak sıralanabileceği şekilde üretim etmenlerini niceliksel olmayan bir sürey doğrultusunda düzenleme kavramının da öyle olması gibi. Ama güvenilir bir şekilde ve toplumsal çarpıklık olmaksızın işlediği zaman, rekabetçi bir piyasanın uygulanmaya devam edilmesi gerektiği düşüncesi daha da önemlidir. Malları ortak bir vasıta kullanarak birbirleriyle orantılı şekilde değiş tokuş etmek son derece faydalıdır ve uygulamada, büyük miktardaki tüketici ürününü, özgül olarak da en başta bireysel gereksinimleri ve öznel beğenileri doyuran ürünleri dağıtmakta kullanılan herhangi bir yöntem kadar iyidir. Ama dikkate alınması gereken kritik husus, piyasanın ne zaman tek başına esas alınacağına, ne zaman takviye edileceğine ve zenginlik yaratıp bölüşmenin başka bir biçimi lehine ne zaman tamamen devre dışı bırakılacağına ilişkin yargının, bizatihi piyasanın dışındaki bir görüş açısıyla verilmesi gereken siyasal bir yargı olduğudur. Kısacası, bütünüyle piyasayı esas aldığımızda bile, bunu, bizatihi piyasanın belirleyemediği bir normatif perspektiften yaparız.

### *Bireysellik*

Piyasanın nicelenmesinin dayandığı üçüncü önkabul, piyasanın işleyişinde yer alan her bir etmenin piyasa sürecine katılan belli bir kişiye havale edilebileceği anlamına gelen bireyselliktir. Örneğin, daha önce Knight'tan yaptığımız alıntıda, "her metanın ... *ayrı olarak sahiplenilmesi* gereken sonsuz sayıda birime bölü-

nebilir..." [vurgu eklenmiştir] olduğu belirtiliyordu. Ama insanın ekonomik kaygılarının kritik bir yönü toplumsal mahiyette olduğu ve ayrıştırılıp bireysel birimlere havale edilemediği için, piyasa, insanın esenliğini gerçekleştirme aracı olarak fena halde başarısızdır. Bu husus geleneksel iktisat literatüründe "toplumsal maliyet" gibi kavramlarla öyle sık dile getirilmiştir ki, taşıdığı büyük önemi saptamak uğruna kısaca da olsa değinilmesi gerekir.

- Piyasa, negatif kaygıları ifade edemez. İnsanlar çeşitli türden şeyler yapmayı arzuladıkları ölçüde, onların ilgilerine yanıt verebilir, ama belirli olayların meydana *gelmemesini* sağlamayla ilgilenmelerine uygun bir vasıta yoktur. Piyasa içinde, bir malı üretilmekten alıkoyacak hiçbir işlem mevcut değildir. Piyasa sistemi ağırlıkları ifade eder ve dünyada hiçbir gerçek negatif ağırlık –negatif sayılardan ya da pozitif itme güçlerinden ayrı olarak– bulunmadığı için, piyasanın ifade edeceği hiçbir negatif karar da yoktur.

  Siyasal kararlar, piyasa hesaplamalarından farklı olarak, nitelikseldir ve negatif düşünceleri mükemmel şekilde ele alabilir. Bir cetvel ancak uzunlukları ifade edebilir, ama bir zekâ negatif yargıları formüle edebilir. Siyasal bir karar, bireysel olarak yapılması gereken bir seçim ile toplumsal müzakere sonucunda yapılması en uygun olan bir seçimi birbirinden ayırt edebilir ve sonra, her bir olguyu en olası yetkiliye havale edebilir. Siyasal bir karar, ekonomik malları ve hizmetleri gerekli olanlar, izin verilebilir olanlar ve yasak olanlar şeklinde alt kategorilere ayırabilir ve sonra her bir kategoriyi piyasaya ait ya da piyasa dışından uygun kaynağa havale edebilir. Ama rekabetçi fiyat sistemi böyle ayrımlara kördür ve yalnızca bireysel parasal seçime tepki verir.
- Piyasa negatif tercihe yer veremeyeceği için, gelecek kuşakların tercihlerine yer veremez. Piyasa sürecine katkıda bulunan her bir grubu o an oluşmuş ve esas olarak o anki amaçlarla ilgilenen bir grup olarak düşünmelidir. Bireyselci hesapta, faillerin kendi yaşam sürelerinin ötesindeki herhangi bir şeyi düşünmelerini gerektiren hiçbir şey yoktur. Her rakip diğerlerinin *–o an ola-*

*rak* diğerlerinin– faaliyetleriyle sınırlanır. Piyasayı eylemlerinin uzun erimli sonuçları konusunda sorumlu düşüncelere zorlama yeteneğine sahip hiçbir *gelecek* fail mevcut değildir. Bu nedenle, var olan piyasa toprakların aşınıp taşınmasına, kaynakların tükenmesine ya da hava ve su kaynaklarının kirlenmesine yol açan faaliyetlerde bulunursa, piyasanın işleyişi içindeki hiçbir şey bunun meydana gelmesini kısıtlamak için harekete geçmeyecektir. Her rakibin yalnızca kendi bireysel mutluluğunu değil, evlatlarının mutluluğunu da düşüneceği öne sürülecek olursa, yanıt şudur: Bu doğru olsa bile, bir diğer kuşağa yönelik kaygının boyutu, insanların doğaya ve diğer insanlara çektirmeye hâlâ istekli oldukları büyük yıkımları önlemeye pek yeterli değildir.

- Piyasanın toplumsal kaygıyla yeterince ilgilenmeyi başaramamasının temel nedeni, toplumsal değere duyarsız olmasıdır. Piyasa, toplam değere ilişkin kavramını ayrı kısımların değerlerinin toplanması anlayışından alması nedeniyle, mihaniki bir aygıttır. Hobbes, kritik önemdeki bu toplama tutumunun harika bir sözcüsüdür ve aslında bunu, akıl yürütmenin tam özüyle özdeşleştirir:

> Bir insan akıl yürüttüğünde, parçaların eklenmesinden oluşan bir genel toplamı kavramak; ya da bir toplamın diğerinden çıkarılmasıyla oluşan bir kalanı kavramak dışında bir şey yapmaz. ... Politika yazarları, insanların ödevlerini bulmak için hizipleri birbiriyle toplarlar; ve avukatlar, şahıs olarak insanların eylemlerinde neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bulmak için yasaları ve olguları birbiriyle toplarlar. Özetle, toplamanın ve çıkarmanın yerinin olduğu her ne varsa, orada aklın da yeri vardır; ve nerede bunlara yer yoksa, orayla aklın da bir ilgisi olmaz.[13]

Hobbes'un gözünde, toplumun, biricik birliğini insanların dışsal bir güce göstermek zorunda bırakıldıkları itaatten alan ve devletin yaptırımları ortadan kaldırılacak olsa birliğini yitirip kargaşalı bir ayrışmaya sürüklenecek olan bütünüyle yapay bir ürün gibi göründüğünü öğrenmek şaşırtıcı değildir.

### *Toplumsal Değer*

Amacımız açısından birbirinden ayırt edilebilecek üç tür toplumsal değer vardır. Birincisi, toplumun her bir üyesinin bütünün bir parçasına sahip olduğu anlamında değil, her bir üyenin bütüne tam katılım iddiasını taşıdığı anlamında ortak değerlerdir, toplumun tüm üyelerince kullanılan köprüler, yollar ve parklar gibi şeylerdir. Adam Smith bile hükümdarın, böyle yararlı girişimlerin bireysel kâr kaygılarından kaynaklanma olasılığının bulunmadığı temeller üzerinde bir kamu hizmetleri sistemi kurmasının gerekli olduğunu kabul ediyordu. Ama ilke gerçekte bundan daha geniştir –bazı şeylerin mantıklı ya da yararlı şekilde parçalara ayrılamayacağı ve bireysel sahiplere tahsis edilemeyeceği, ortaklaşa kullanılması ve bu nedenle de ortaklaşa denetlenmesi gerektiğiydi. İşte bu anlamda hava, su, fiziksel ortam ve bilgi herkesi ilgilendiren konulardır ve Marx şunları yazdığında elbette haklıydı:

> Bilimsel çalışma vb. gibi diğer insanlarla doğrudan birliktelik içinde nadiren yapabildiğim bir faaliyet yürüttüğüm zaman bile, insani olduğu için toplumsal olan bir eylemde bulunurum ... faaliyetimin malzemesi –örneğin ... düşünürlerin kullandıkları dil... toplumsal bir ürün olarak bana verilmiştir.[14]

Hiç kimse, dilin, kültürün ya da bilginin belirli bir parçasının münhasıran kendi malı olduğunu iddia edemez, ama herkes yeteneklerinin elverdiği ölçüde eksiksiz olarak bütünlüğü içinde ona katılma hakkına sahiptir. Yaratıcılık belirli insanlarda billurlaşır, ama bireylerde doğmasına karşın, ortak bir insanlığın önünde serpilir.

Piyasanın duyarsız olduğu toplumsal değerin ikinci türü, "ilişkisel" değerdir, kıymetini yalıtılmış bireylerden değil, bu bireylerin birbirleriyle ilişkili oldukları düzenlemeden alan değer biçimidir. Elbette, ilişkinin değeri söz konusu bireylerden bağımsız var olamaz; yine de bu değerin kaynağı yalın tikeller olarak bu bireyler değil, onlarda cisimleşmiş olan ilişkilerdir. Sevgi ve

adalet bu tür değerlerdir, bir insan topluluğunu sırf bir kümeleşmeden, hatta toplumsal bir sistemden ayıran şey de böyle ideallere olan yaygın bağlılıktır. Bir topluluk asla üyelerinin salt bireysel çıkarlarını tatmin etmeyi amaçlayan bir sözleşme değildir. Bireysel insanların, her birisi gerçekte olduğundan sadece daha zeki ya da güçlü olsaydı, pekâlâ tek başlarına gözetebilecek oldukları ortak yararları gözetme kararı da değildir. Tek başına hiçbir insan sevgiyi cisimleştiremez ya da adalet yaratamaz, şu basit nedenle ki, bu değerler ancak bir insanın başka bir insanla ilişkisi çerçevesinde vardır: İlki, başka birinin esenliğine duyulan içtenlikli tasadır, ikincisi, hakların ve ödevlerin yerli yerince düzenlenmesidir.

Toplumsal değerin üçüncü biçimi organik olarak adlandırılabilir ve toplumsal sistemin tümel ortamını oluşturan farklılaşmış rollerin üstlenildiği sistemin bütününden kaynaklanan değerdir. Ekonomik sistemin kendisi Engels'in aşağıdaki paragrafta iyi betimlediği böyle bir organik bütünün iyi bir örneğidir:

> Kapitalist üretimden önce, yani Ortaçağ'da, emekçilerin üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetine dayanan küçük sanayi sistemi genel olarak hüküm sürüyordu. ... Bu bölük pörçük, sınırlı üretim araçlarını bir araya toplamak, genişletmek, bugünkü güçlü üretim düzeylerine ulaştırmak –kapitalist üretimin ve destekçisi burjuvazinin tarihî rolü tam da buydu. Ama burjuvazi ... bu cılız üretim araçlarını aynı zamanda bireyin üretim araçları olmaktan çıkarıp ancak bir araya gelmiş insanlarca çalıştırılabilen toplumsal üretim araçlarına dönüştürmeksizin, onları muazzam üretim güçlerine dönüştüremezdi. ... Üretimin kendisi değişim geçirerek, bir dizi bireysel eylem olmaktan çıkıp bir dizi toplumsal eylem haline geldi, ürünler de bireysel olmaktan çıkıp toplumsal ürünler oldu. Artık fabrikadan çıkmakta olan iplik, kumaş, metal gereçler birçok işçinin ortaklaşa ürünüydü, hazır hale gelmeden önce peş peşe onların ellerinden geçiyordu. Hiç kimse onlarla ilgili şöyle diyemezdi: Onu ben yaptım; bu *benim* ürünüm.[15]

Bilgi konusuna dönersek, hiçbir insanın tek başına kendi ürünü olduğunu iddia edemeyeceği ortak bir havuza her bireyin ka-

tıldığını söyleyebilmekle kalmayıp, ancak toplumun çeşitli üyelerinin üstlendikleri roller sayesindedir ki her bir üye bilgi peşinde koşacak boş zaman bulabildiği ve toplumun çeşitli üyeleri bu arayışı tam bir meslek haline getirebildikleri için düşünce girişiminin mümkün olduğunu da söyleyebiliriz.

Toplumsal yapının organik değerlerini dışa vurmakta piyasanın uğradığı en belirgin başarısızlık olgusu, dayandığı toplumsal kurumların kıymetini tartamamasında yatar. Hiçbir ekonomik sistem, içinde var olduğu toplumsal sistem açısından yansız değildir; her ekonomik sistem belli toplumsal kurumları öngörür ve içinde yer aldığı toplumun tüm yaşamı için önemli sonuçlar doğurur. Ama açıktır ki, bir piyasa, daha geniş önkoşullara ve kendi işleyişinin sonuçlarına ilişkin herhangi bir karar ortaya koyamaz. Yine aynı derecede açıktır ki, herhangi bir ekonomik sistemin işleyişinde etkisi bulunan toplumsal yaşama ilişkin bir karar verilmelidir. Her sistem, alternatifler karşısında belli bir yaşam tarzının seçilmesidir. Özel mülkiyet, kamusal denetimin yadsınmasıdır, bireysel sözleşme ortak hükmün reddidir, kişisel rekabet toplumsal işbirliğini iter, meziyete göre ödüllendirme gereksinime göre bölüşümü dışlar. Rekabetçi piyasa, özgül çıkarlara, huylara ve toplumsal yaşam örüntülerine sahip insanlardan ayrı düşünülemez. Böyle insanlar birbirleriyle yarışmaya özendirilmeli, düzene yönelik olumlu tutumlar sergilemeli ve onun gerekliliğini ılımlılık biçiminde içselleştirmiş olmalı, "amaçsız" enerji harcamasını "israf" saymalı, mal yığmaya büyük saygı duymalı, iş biriktirmeyi ve sergilemeyi zamansal titizlikle ölçülüyor gibi algılamalıdırlar –kısacası, boş şeylere düşkünlükten korkmalı ve uzak durmalı, işe dayanan özsaygılarını yaşamsal bir gereklilik saymalıdırlar.

Bunun böyle olduğunu anlamak için Marx'ın, Weber'in, Sombart'ın, Tawney'nin ve başkalarının savlarını özetlemeye gerek yoktur. Rekabetçiliğin yerini işbirliği alırsa, fiyat mekanizması ekonomik işlevini yerine getirmeyecektir. Bazı insanlar dinlenceye ya da eğlenceye çok değer vermeye başlarlarsa, sistemdeki diğerle-

rinin pazarı onların elinden aldığını ve onları yıkıma sürüklediğini anlayacaklardır. Tasarrufun yerini anlık doyum alırsa sistem çökecektir, kendine hâkim olan bir azınlık ise rekabetin geçerliliğine son verecektir. Piyasanın bu toplumsal yaşamı değerli olsun ya da olmasın, şunu kabul etmek gerekir ki, bunun değerine ilişkin yargının piyasadan başka bir yerde verilmesi gerekir. Ancak ekonomi siyasal kararın denetimi altında olduğu zamandır ki, piyasaya meydan okuyabilecek alternatifler eleştirel olarak üstünde düşünmesi için hakikaten topluluğun önüne konulabilir.

Piyasanın özünde bulunan başka bir zorluk kaynağı, eşitlik ve hareketlilik değerlerine dayanıyor olmasıdır. İnsanlar yeterince eşit değilseler bazıları diğerlerine göre belirgin avantajlar elde edecek ve rekabet sürecini bozacaklardır, hareketliliğe müdahale edilmesi ise en büyük kârı getireceği noktada kaynakların en verimli bileşiminin gerçekleşmesini önleyecektir. Fiyatlar yüksek olunca, halen mevzilenmiş olanlarla yaklaşık eşit kapasiteye sahip yeni rakipler ekonomik yarışmanın kapsamını genişletebilmeli ve böylece ürünün fiyatını aşağı çekebilmelidirler. Ama piyasadaki tüm ekonomik katılımcıların eşit hareketliliği esas olmakla birlikte, bunun sistem üzerindeki ilginç yansımalarından kaçınmak olanaksızdır.

Rekabetçi sistemi öven söyleme göre, insanlar birbirleriyle kıyasıya yarışacaklardır ve bu süreç her bireyin rakipleri karşısında ancak son derece küçük avantaj elde etmesini sağlayacaktır. Rekabet, benim, kendileri de azami gelir elde etme peşinde koşan diğerlerinden gelir koparark net gelirimi artırmamı gerektirir. Zenginlikten elde edebileceğim en büyük payı elde etmekte mutlak çıkarım ve diğerlerinden daha fazla zenginlik elde etmekte ilişkisel bir çıkarım vardır. Gerçekte bunlar tek bir arayışın iki yanıdır. Yine de birbirlerine karşı durabilirler. Adam Smith'in ekonomik sistemdeki üreticilere ilişkin şu yorumlarını düşünün:

> Aynı meslekten insanlar, eğlenmek ve zaman geçirmek için bile olsa, nadiren bir araya gelirler, ama sohbet, kamuya karşı bir fesatlıkla ya da fiyatları yükseltmeye yönelik bir tertiple sona erer.

> Böyle toplantıları, gerek uygulanabilir, gerekse serbestlik ve adaletle bağdaşır nitelikteki herhangi bir yasayla önlemek gerçekten olanaksızdır.[16] Ne var ki, tüccarların [işverenlerin] herhangi bir ticaret ya da imalat dalıyla ilgili çıkarları, her zaman bazı bakımlardan kamunun çıkarıyla uyuşmaz, hatta onun tam karşıtıdır. Piyasayı genişletmek ve rekabeti azaltmak her zaman tüccarların çıkarınadır. Piyasayı genişletmek yeterince kamunun çıkarına sayılarak çoğu kez kabul edilebilir; ama rekabeti azaltmak her zaman ona karşı olmak zorundadır ve yalnızca tüccarların, kârlarını doğal şekilde olabilecek düzeyin üstüne yükselterek, geriye kalan vatandaşlarının omuzlarına kendi yararları için saçma bir vergi yüklemelerine olanak sağlayabilir.[17]

İşverenler niçin rekabeti yadsıyarak kamuya karşı tertip kurmak için bir araya gelirler? Açıkçası, ekonomik yarışmanın baskılarını artırarak elde edebilecekleri kâra göre, piyasayı bu şekilde kısıtlayarak daha yüksek kâr elde edebildikleri için. Bir bütün olarak sistem için en büyük avantajın pekâlâ engelsiz rekabetten doğabileceği gerçeğine rağmen, üretici için en büyük avantaj sıklıkla rekabetin kısıtlanmasından doğacaktır. Ama sistemin kendisi üreticiler arasında en fazla net gelir arzusunu beslediği için, kendi nesnel gerekliliklerine karşı duran yine sistemdir. Rekabetçi sistemde, işverenlerin kısıtlamaya yatkınlıklarını düzenleyen hiçbir eğilim yoktur. Yeni imalatçıların "rekabet"e girmelerine izin vermek bile yeterli değildir, çünkü onlar da rekabeti ortaklaşa askıya almakla elde edebilecekleri karşılıklı avantajı meslektaşları kadar iyi kavrayabilirler.

Smith'in kendisi de üretici ile toplam sistemin ekonomik gereksinimleri arasındaki apaçık uyuşmazlığı belirtme gereği duymuştur: "... kâr oranı, kira ve ücretler gibi zenginleşmeyle birlikte yükselmez ve toplumun zayıflamasıyla birlikte düşer. Aksine, doğal olarak zengin ülkelerde düşük, yoksul ülkelerde ise yüksektir, en hızlı biçimde yıkıma giden ülkelerde her zaman en yüksektir."[18] Rekabet sisteminin kendi rekabetçi mekanizmasını mahvetmeye yönelmesi tarihî bir rastlantı değil, sistemin mahiyetinden kaynaklanan bir olgudur.

Ortak işlevler olan eşitlik ve hareketlilik, birbirinin yerini alabilen tek bir işlev olarak görülebilir. Talep ekmekten ipeğe doğru kayarak ipeğin fiyatını yükseltirse, yeni bir dengeleşimi sağlayan aygıt, sermayenin ve emeğin bir üretim şeklinden diğerine hareket etmesidir. İnsanlar ekmek üretiminden ipek üretimine geçebilmelidirler. Yine de piyasanın sistemi, endüstriyel bir sistem olduğu için, karşıt dengeleyici –iş bölümü ve ilgi uzmanlaşması yönünde– bir eğilim oluşturur. Bu uzmanlık bölüşümünü, Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nin birinci kitabına girerken düzdüğü methiyeden daha coşkulu bir şekilde öven pek az methiye vardır: "Emeğin üretici güçlerindeki en büyük ilerleme ... ve herhangi bir alanda yöneltilirken ya da uygulanırken sergilenen becerinin, ustalığın ve yargı yeteneğinin büyük kısmı bu iş bölümünün sonuçları gibi görünüyor."[19]

Smith'in basit bir iğneyi imal etmek için gereken on sekiz işlemi coşkuyla betimleyişi, bir paltonun kalıbına uygun hazırlanması için gerekli pek çok emeği canlı ifadelerle anlatışı ya da "binlercesinin yardımı ve işbirliği olmaksızın, uygar bir ülkedeki en bayağı kişinin bile gereksinimlerinin karşılanamayacağı"[20] yolundaki gözlemiyle biten paragrafları uzun uzadıya aktarılabilir. Onun yorumundaki kritik nokta, insanın esenliğinde sağlanan gelişmenin, büyük ölçüde, başka bir rolle değiştirilebilirliği giderek azalan bir rol üstlenmesi gerçeğinden doğduğu yolundaki gözlemdir.

Smith'in belirttiği ve onun zamanında yeterince doğru olan nokta, bugün köklü biçimde daha çarpıcıdır. Son iki yüz yıldan beri ilerlemenin dayanağını oluşturan uzmanlaşma el ustalığında gitgide azalırken, Smith'in öncelikle ilgilendiği bedensel beceriye kıyasla taklidi çok daha zor bir yetenek olan içkin bilgilerde artmıştır. Endüstriyel bir piyasa, maddi ilerlemeye dayanak oluşturan teknolojik uzmanlıktaki yetkinleşmelerin, rekabet süreci için temel güvence olan karşılıklı değişim ve hareketlilik gereksinimiyle uyuşmaması ikileminden kaçınamaz.

Ama artan uzmanlaşmanın içerdiği zorluk, biz bunun tüketiciyi nasıl allak bullak ettiğini fark edinceye kadar ortadan kalkmaz.

Piyasa, tüketici bilinci konusunda Frank Knight'ın rekabetçi piyasaya ilişkin analizinde dile getirdiği türden bir varsayımı benimseyinceye kadar, insan refahını gerçekleştirdiğini iddia edemez:

> Toplumun üyelerinin tam "akılcılık"la hareket ettiklerini varsayarız. Bununla, onların "melekler gibi" olacaklarını, "iyiyi kötüden ayırma"yı bileceklerini kastetmeyiz. Sıradan insani güdüleri varsayarız; ama onlardan "ne istediklerini bilmeleri" ve "zekâlarıyla..." aramaları beklenir. Eylemlerinin sonuçlarını onları yaptıkları sırada mutlak şekilde bilmeleri ve o sonuçların ışığı altında o eylemleri yapmaları beklenir.[21]

Ama ne yazık ki, piyasanın varsayımlarına bakılınca, bu türden bilgi kıttır ve giderek karmaşıklaşan bir sanayi toplumunda sürekli azalmaktadır. Oysa Barbara Wooton'ın şu gözleminde bilgece bir noktaya değinildiği görülür:

> Düzinelerce [alternatif] çeşit arasından seçim yapma işi çoğumuzun, çoğu zaman zekice yerine getirmeyi pek başaramadığımız bir iştir. Doğru tüketici seçimi, *caveat emptor* –alıcı dikkatli olsun, tüm sorumluluk alıcıya aittir– imasıyla birlikte, tüketicilerin hiç değilse bilinçli bir seçim için gerekli asgari teknik bilgiyle donatılmış oldukları bir toplumda pekâlâ olabilir. Bugün, herkesin bildiği gibi, bu mutlu durumda bulunmaktan çoğunlukla gerçekten çok uzaktalar. ... Tekstil malları satın alan birisi olarak ... ben ... malzemenin kalitesinden kaynaklanan ve hırpalanmaya dayanıklılığı artıracak ağırlık ile aşırı doldurmayla ya da kolalamayla sağlanan ve o şeyin ilk yıkanmasında ya da temizlenmesinde geçip gidecek olan aldatıcı ağırlık arasında pek ayrım yapamıyorum.
>
> Rekabetçi bir dünyada, daha tatmin edici olan ürün uzun erimde üstünlüğünü daima kanıtlayacağı için hem kendi yanlışlarımızdan hem de başkalarının yanlışlarından bir şeyler kazanabileceğimizi söylemek de bir yanıt değildir. Çünkü her şeyden önce bu, kamunun tatmin edici bulmadığı kaynak bölüşümünü düzeltmenin pahalı ve yorucu bir yoludur. Yıkanırken dağılan bir malzeme satın almış olanların gelecek sefer bir dereceye kadar hazırlıklı olabilecekleri gerçekten doğrudur (ama teknik olarak hâlâ cahilseler, daha acı bir deneyim bile trajedinin yinelenmesine karşı yıkılmaz

> bir duvar oluşturmayacaktır). ... Ama bu, satın almaya karar vermeden önce kusurlu ürünü tespit edebilseydi, tüketicinin seçme özgürlüğünün onun için çok daha büyük bir anlam taşıyacak olduğu gerçeğini değiştirmez. İkinci olarak da, bazı seçimlerimizin bir yerlerde tatmin edici olmadığından kuşkulanmakla birlikte, deneyimimizden sonra bile, yanlış yaptığımız noktaya tam olarak parmak basamayabiliriz.[22]

Tüketici davranışının sözde akılcılığına yönelik anlamlı bir eleştiri sunduğu için bu yazıdan uzunca bir alıntı yaptım. Yine de bu yazı, gücüne rağmen, eksik bir değerlendirmedir. Tüketicinin yüz yüze olduğu dünyanın şimdikinden çok daha az karmaşık olduğu 1938'de yazılmıştır ve tüketiciyi muhtemelen onun için en iyi zemine yerleştirmektedir. Tıbbın, ilaçların, fizyolojik işlevselliğin ve insan esenliğini ilgilendiren daha geniş psikolojik ve sosyolojik belirleyicilerin mahiyetine dair iyi düşünülmüş bir farkındalık gerektiren sağlık alanında tüketicinin akılcı seçim yeteneğine yöneltilmiş olsaydı bu sav ne kadar da daha çok anlamlı hale gelirdi? Böyle bir bağlamda, tüketicinin kuruntusundan ya da kaprisinden söz etmek bir anlam taşıyabilir, ama özgürlükten söz etmek, eğer bu terim eleştirel olarak incelenmiş alternatifler arasından akılcı seçime ilişkin bir çağrışım içeriyorsa, anlamlı olamaz.

Son olarak, standart ekonomi literatüründe enine boyuna irdelenmiş, ama tümden pas geçilemeyecek kadar önemli olan bir konuya geliyoruz. Bu konu, rekabetçi sistem içinde, refahı azamiye çıkarma iddiası ile eşit gelir dağılımının rolü arasındaki ilişkiye dairdir. Piyasa sisteminin Marshall ve Pigou gibi önemli savunucularına öyle gelmektedir ki, sistemdeki gelirlerin yaklaşık eşit olmasını sağlamak üzere ek bir önlem yürürlüğe konulmadıkça piyasanın sunacağı üstün insan doyumu adına hiçbir iddiada bulunulamaz. Örneğin, *Socialism versus Capitalism*'de (Sosyalizm Karşısında Kapitalizm) Pigou şunu belirtir:

> Tüm para geliri eşit olsaydı, herkesin beğenileri ve gereksinimleri de tamamen benzer olsaydı, üretim kaynaklarının nasıl bölüştürülmesinin uygun olacağı konusunda pek az kuşku doğardı.[23] Be-

> lirli koşullar yerine getirilirse (toplumsal maliyetler ile özel maliyetler birbirinden ayrışıp uzaklaşmazsa ve rekabet mükemmel olursa) kapitalist bir düzende özçıkarın serbest işleyişinin "ideal" bölüşümü sağlama eğilimi göstereceği çok güçlük çekilmeden kanıtlanabilir.[24]

Ama Pigou'nun da gözlemlediği gibi, gereksinimler şöyle dursun, gelirler eşit olmayınca "kaynakların yukarıdaki ilkeye göre bölüşümü azami doyuma yol açmayacaktır."[25] Çünkü sistem, ideal şekilde çalışırken, kaynakları öyle bir dağıtacaktır ki, kullanılmakta olan herhangi bir kaynağın son birimi, kullanımdaki kaynakların diğer herhangi bir son birimiyle aynı parasal değerde bir ürün üretecektir. Durum böyle olmasaydı, kaynakları daha az kârlı girişimlerden daha çok kârlı girişimlere kaydırma yoluyla doyumu artırmak mümkün olurdu. Ama açıkçası, Pigou'nun da belirttiği gibi:

> Kimi zengin ve kimi yoksul insanlardan oluşan bir toplumda kaynakların şampanya yapımından ekmek yapımına kaydırılması, ekmek yapımına koşulan kaynakların şampanya yapımına koşulanlardan daha düşük değerde marjinal ürün yaratmasını beraberinde getirse bile, toplam doyumu artırırdı.[26]

Eşitliğin ilintililiği konusundaki bu tez reddedilmiştir. Bazıları, değer konusunda herhangi bir kişilerarası karşılaştırma yapmanın imkânsız olduğunu belirten sahte bilimsel bir yansızlık kisvesi kuşanmışlardır. Ama bu okula mensup iktisatçılar, insanların davranışları ile zihinsel durumlarının düzeyine dair yargılar arasındaki ilişkiyi yadsıyacak herhangi bir geçerli savın mantıksal olarak varacağı sonucun, insanların davranışları onların da bir zihne sahip oldukları gerçeğini kanıtlamaz gibi bir sonuçtan başka bir şey olamayacağını fark edememişlerdir. Bir iktisatçı kendisiyle çelişkiye düşmeden bu tekbenciliği kucaklayabilir, ama kesinlikle başkalarına terbiye vermek için bunu ilan edemez.

Daha ılımlı bir görüş, bir bireyin diğerinden daha çok ya da daha az doyum elde ettiği yargısının mümkün olduğunu kabul

eder ve sonra, ek gelir birimlerinin doyum miktarının azalmasına yol açtığını peşinen yadsırdı. İddia edildiğine göre, birinin dördüncü otomobili ya da on ikinci takım elbisesi pekâlâ birinin ilk somun ekmeğinden aldığı hazza eşdeğer haz yaratabilir. Bu iddianın geçerli olduğu olgular belki vardır. Ama meselenin bütünü gerçekten ilintisizdir. Asıl önemli olan, insanların eşit doyum elde edip etmedikleri değil, herhangi bir doyum elde etmek için eşit hakka sahip olup olmadıklarıdır. Bizim ilgilenmemiz gereken şey, dördüncü otomobilin basit bir somun ekmekten daha çok doyum yaratıp yaratmadığı değil, komşusu kendine ait daha basit bir doyumu tatmadan önce bir bireyin o zengin doyumu hak edip etmediğidir. İktisatçılar fiziksel bilimleri taklit etmekle bu denli uğraşmasalardı, aslında betimleyici psikoloji sorunlarıyla ilgilenmekten çok, normatif adalet meseleleriyle ilgilenmeleri gerektiğini kavrarlardı. Gelir eşitliğinin önemi konusunda Pigou'nun dile getirdiği düşünceler bu gözden geçirilmiş normatif anlamda hâlâ dikkat çekicidir.

Ama eşitliğe ilişkin düşünceler piyasanın insani anlamını kestirmek için önemliyse, kendine özgü görünmez düzenleyici kurallarla işleyen piyasanın böyle eşitlik koşulları yaratma olasılığı nedir? Bu konuda kuşkucu olmak için bazı nedenleri görmüş bulunuyoruz, ama şimdi konuyu biraz daha ileriye götürmeye değer. Piyasa, ekonomik faaliyet bakımından, insanlar arasında halen var olan eşitlikten daha fazla eşitlik yaratamaz. Bazı insanlar zekâ, ileri görüşlülük, yaratıcılık ve kendine hâkim olma bakımından diğerlerine göre üstünseler, elbette bu farklılıklarını ekonomik davranışlarında dışa vuracaklardır. Durum böyle olmasaydı, piyasa asla verimlilik iddiasında bulunamazdı. Piyasa, artan ekonomik katkıların karşılığı olarak maddi ödülün azamileştirilmesi güdüsüyle işlediği için, bu kaynaktan doğduğu zaman eşitsiz gelirleri geçersiz kılamaz ve gerçekte bunları özendirmelidir.

Ama bu sistemin etkisi, hiç kuşkusuz, piyasadan bağımsız olarak insanlara ait o eşitsizlikleri genişletme ve güçlendirme yönünde olacaktır. Zekâ, karakter, zenginlik ya da acımasızlık ba-

kımından sahip oldukları farklılıklar her neyse, kısıtsız rekabet koşulları altında daha da büyüyecektir. Çünkü bir kişinin rekabetten elde ettiği her avantaj ancak ek avantajların elde edilmesini kolaylaştırır. Bu, her yarıştan sonra koşucuların, önceki yarış bittiğinde bulundukları konumdan tekrar yarışa başlamalarına izin verilmesi gibidir. Eşitsiz zenginlik eşitsiz gücü destekler, bu da yeri gelince ek zenginlik elde etme işlemlerini kolaylaştırır. Birinin kârı diğerlerine oranla belli bir noktanın ötesinde artınca, birer rakip olarak onları mahvetmek gitgide kolaylaşır ve o kişinin güçlü konumunu daha da güçlendirir. Bu nedenle, piyasa sistemi eşitsizliği korumakla kalmayıp güçlendirme eğilimindedir.

Öyleyse, son olarak, piyasa sürecinin doğasında yatan kritik bir çatışmayla baş başa kalıyoruz. Eşitlik iddiası söz konusu olmayınca, piyasanın bir adalet ya da refah vasıtası olarak kendini onaylaması ciddi derecede şüpheli görünüyor; ama kendi içsel yapısını ve engelsiz bireysel faaliyete olan belirleyici bağımlılığını terk etmedikçe, piyasa herhangi bir önemli derecede eşitlik vaat edemez.

### AMERİKA'DA KAPİTALİZM UYGULAMASI ÜZERİNE BİR NOT

Buraya kadar, rekabetçi piyasanın insanca bir ekonominin gereksinimleri için yetersiz olduğunu düşünmemize yol açan bazı nedenleri ortaya koyduk. Bu sistemin sakatlıkları içseldir ve kusursuz bir modeli kusurlu bir malzemeye uygulamanın sonuçları değildir. Ama geriye çok önemli bir husus kalıyor ki, o da klasik liberal kuramı uygulama çabasının yeni boyutta bir zorlukla yüz yüze olmasıdır. Rekabetçi sistem, katılımcılardan herhangi birinin bütünün işleyişini etkileyememesinin zorunlu koşulu (bizatihi rekabetçi sistemin tanımı sayılabilecek kadar hayati öneme sahip bir koşul) olarak temelde eşit olan çok sayıda katılımcıyı gerekli kılar. Ne var ki, insan eşitliğiyle ayırt edilen bir tarih anında Avrupa'nın klasik kapitalizmle tanıştığı ileri sürülebilir mi?

Adam Smith gibi iyimser bir yazar bile, kendi zamanında rekabeti yok etme eğiliminin gemi azıya almış olduğunu kaygıyla belirtmek zorunda kalmıştı. Ama işleyen bir eşitlik gereksinimine zarar veren yalnızca satıcıların danışıklı dövüşü ya da oturmuş firmaların elde ettikleri tekel ayrıcalığı değildi; toplumun dayandığı temel sınıfsal yapıda daha uğursuz bir uyumsuzluk vardı:

> Her yerde, bayağı emek ücretleri denilen şey, çoğunlukla, çıkarları hiçbir şekilde aynı olmayan iki taraf arasındaki sözleşmeye bağlıdır. İşçiler olabildiğince çok almayı, efendiler ise olabildiğince az vermeyi arzu ederler. İlk gruptakiler emek ücretlerini yükseltmek, ikinciler ise düşürmek için birleşmeye eğilimlidirler.
>
> Ne var ki, tüm olağan durumlarda iki taraftan hangisinin bu tartışmada avantajlı olması ve diğerini kendi şartlarına uymaya zorlaması gerektiğini tahmin etmek zor değildir. Sayıca az olan efendiler çok daha kolayca birleşirler; ayrıca hukuk da onların birleşmelerine izin verirken ya da hiç değilse yasak getirmezken, işçilerin birleşmelerini yasaklar. Çalışma ücretini düşürmek için birleşmeye karşı parlamentomuzun çıkardığı bir yasa yoktur; ama yükseltmek için birleşmeye karşı birçok yasa vardır. Bu tür bütün uyuşmazlıklarda efendiler çok daha uzun süre dayanabilirler. Bir toprak sahibi, bir çiftçi, bir imalatçı, bir tüccar tek bir işçi bile çalıştırmadığı halde, önceden elde etmiş olduğu stoklarla genellikle bir ya da iki yıl yaşayabilir. Birçok işçi çalışmadan bir hafta yaşayamaz, çok azı bir ay yaşayabilir ve bir yıl yaşabilecek pek yoktur. Uzun erimde, işçi efendisi için ve efendi de işçisi için aynı ölçüde gerekli olabilir, ama bu gereklilik öyle hemen ortaya çıkmaz.[27]

Seçkin bir iktisat tarihçisi olan Eric Roll'un belirttiği gibi, *laissez-faire*'yi genel olarak savunmakta Smith'in izinden gidenler, "serbest, rekabetçi kapitalizmin yasal özgürlük ve eşitliğin tam olarak kurulmamış olduğu bir geçmişten miras kalan ayrıcalıklı mevkileri (zenginlik dağılımındaki eşitsizlikler de dâhil) yıkmak için tasarlanmış olduğunu öne sürüyorlardı."[28] Piyasanın önceki avantajlı mevkileri yıkması şöyle dursun, gerçekte olan bitenin, önceki avantajlı mevkilerin piyasanın düzgün işleyişini yıkması olduğu yeterince dikkate alınmıyordu.

Öyleyse, hem kuram hem de uygulama açısından, kapitalizmin kısa zamanda ekonomik reformun gerekli olduğu izlenimini giderek daha çok insanda uyandıran bir dizi büyük felaket üretmiş olması şaşırtıcı değildir. Piyasa kuramına gönülden bağlı olanlar bile, işlerlikteki eşitsizliğin doğurduğu kötülükleri –azellerin ve tekellerin büyüyüşünü, sürekli yinelenen ekonomik çöküntüyü ve engelsiz ekonomik etmenlerin doğal veya insani kaynakların en verimli kullanımını teşvik etmediği ya da insan refahının artmasına katkı yapmadığı gerçeğinden kaynaklanan genel yetersizliği– tanımak zorunda kaldılar. Her örnekte, birtakım düzenleme ve yeniden paylaşım önlemleriyle ekonomik yıkımdan ve daha kötü insani sefalet biçimlerinden kaçınabilmek amacıyla, piyasa kapitalizminin özgün biçiminin yerine, "refah" kapitalizmi diyebileceğimiz başka bir biçimi koyma zorunluluğu duyuldu.

Ama olayların tarihsel akışının basitçe özgün atomist liberalizm döneminin zamanla yerini "refah" kapitalizmine bırakması şeklinde geliştiğine inanmak ciddi bir yanlış anlama olur. Örneğin, Amerika'daki gelişmeler böyle bir örüntü izlemez. Yargıç Waite'nin *Munn vs. Illinois* davasında belirttiği gibi, özgün Amerikan deneyimi, ekonominin devlet tarafından büyük çaplı merkantilist denetimi şeklindeydi. Püritenler, devletin ücretleri, fiyatları, hizmetleri ve toplumu ilgilendiren benzer hususları düzenleme hakkının olduğu öğretisini beraberlerinde getirdiler. Körfez Kolonisi Valisi John Winthrop'un kaleme aldığı tarih, 1639'da Bostonluların çok büyük nefretini uyandıran ve yargılanan Robert Keaine adında birinin öyküsü anlatır:

> ... pek çok şeyle suçlandı; bazılarında, bir şiline karşılık altı peniden fazla, bazılarında sekiz peniden fazla ve bazı ufak şeylerde de bire ikiden fazla kâr ettiği için. ... Mahkemenin şiddetle kınamasından sonra, Boston kilisesi onu sorguya çekti, orada (daha önce mahkemede yaptığı gibi) gözyaşları içinde açgözlülüğünü kabul etti ve pişman olduğunu bildirdi. ... Bu şeyler, Bay Cotton'un ertesi gün cemaate yönelik vaazında böyle sahte ilkelerin yanlışlığını açıkça belirtmesine ve bazı yol gösterici kurallar koymasına fırsat sağladı.[29]

Kısıtlamaya, devamlılığa ve savunucu statükoya yönelik bu tasa on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar sürdü. Aşırı yalıtılmışlık, fiziki tekinsizlik, asgari beceri ve sermaye, her bireyin diğerlerine karşılıklı bağımlılığı koşullarının hüküm sürdüğü kolonilerin erken dönemi, toplumsal tasanın ve denetimin belirginleştiği bir yaşam üretmek zorundaydı. Bireysel kaprisin sonuçları, bireylerin kendi davranışları konusunda tek başlarına seçim yapmalarına izin vermeyecek kadar felakete gebeydi. Kaynaklar çarçur edilemezdi, şöhretler zedelenemezdi ve tüm topluluğu yok olma tehlikesiyle yüz yüze getireceği için bölücü rekabetlere göz yumulamazdı. Ancak on sekizinci yüzyılın hemen sonuna doğru toplum güvenliğinin öngörülebilir hale gelmesiyledir ki, kısıtlamaların alanı daraltılabildi ve bireysel seçim alanı genişletilebildi.

Korporasyonun (anonim ortaklığın) özgün anlamı bu tutumu yansıtır. Korporasyon, önceleri, devletin amaçlarını başarma tekniği olarak görülüyordu ve yüksek kamu politikasının bir aracı olarak işlev gören Doğu Hindistan Şirketi, on dokuzuncu yüzyılın başlarında bile kabul gören modeldi. Parker Komitesi, 1834 gibi geç bir tarihte, *Kömür Ticaretine İlişkin Rapor*'unda şunu öne sürüyordu: "Hukukta bir korporasyon, kurucu ana tüzüğünde nasıl nitelendiriliyorsa işte odur. Yasanın yarattığı bir şeydir ve Yasa Koyucunun genel yarar için en uygun sayabileceği herhangi bir amaç için herhangi bir şekle sokulabilir."[30]

Louis Hartz'ın Pennsylvania'da devletin ekonomik etkinliğinin boyutuna ilişkin yaptığı inceleme, İç Savaş dönemine kadar devlet ile özel kesimin korporasyonlara ortak yatırım yapmaları ve şirket politikasını ortak denetlemeleri gibi yöntemlerin yaygın olduğunu saptıyor. Demiryolu yapımı ve hizmetleri gibi alanlara yapılan kentsel ve kırsal yatırımın boyutu da devletin toplam yatırımına eklendiğinde, *laissez-faire* iktisadı sistemine ilişkin herhangi bir tahminin ciddi şekilde gözden geçirilmesi gerekir.[31] Devletin ticareti düzenleyici etkinliği on dokuzuncu yüzyılda da büyük ölçüde devam etti ve mahkemeler, On Dördüncü Değişikliğin yasalara uygun işlem yapılması hükmünü uygula-

yarak bu yasayı iptal etmeye kararlı olduklarını ancak 1890'da açıkça ortaya koydular.

Hükümete verilen eyaletler arası ticareti düzenleme yetkisi (eyaletlerce yapılan düzenlemeler sistemini geçersiz kılmak için sonra da rahatça kullanılan bir yetki) bile, ulusal amacı desteklemek için on dokuzuncu yüzyılın büyük bölümü süresince kullanıldı. Ticaret gücünün kararlılıkla kullanılmasından yana olan Henry Clay gibi birçokları, bu gücün yalnızca ekonomik bireylerin özel çıkarları için değil, belirli ulusal amaçlar için kullanılması gerektiğini açıkça savunuyorlardı:

> Birçok eyalet arasındaki ticareti düzenleme gücü, eğer bir anlam taşıyorsa, onu güçlendirme, ilerletme, dış ticaretimize kazandırılmış olan kolaylıklara benzer kolaylıklarla donatma yetkisini ima eder. ... Bu hükümetin tüm yetkileri onun ilk, en iyi, en büyük amacıyla, bu eyaletlerin birliğiyle bağlantılı olarak yorumlanmalıdır.[32]

Eyaletlerin bünyesinde, özel sermaye yatırımı için verilen herhangi bir imtiyaz iznine, yasa koyucunun kamu çıkarı açısından gerekli görülen durumlarda özgün izni değiştirmesine ya da feshetmesine olanak tanıyan bir ihtirazî yetki hükmü konulması uzun zamandır yaygın bir uygulamaydı.[33] 1882'de Wisconsin Valisi Rusk, sadece eyalete verilmiş böyle bir ihtirazî yetki içermediği için bir baraj imtiyazını veto etti ve gerekçesinde şunları belirtti:

> Bugünkü gidişata göre ilerleme sayılabilecek bir şey, sonraki birkaç yılda ilerleme olmaktan çok uzak olabilir; ve bugün ... hakça ödünleme sayılabilecek bir şey zaman geçtikten sonra hakça ya da akılcı olmayabilir. Bu nedenle, tüm böyle izinlerde yasa koyucunun, kamu çıkarının gerektirmesi durumunda, bunları feshetme ya da yeni koşullarla ve ek kısıtlamalara tabi olarak devam ettirme hakkını kendisine saklamasının ciddi şekilde kamu çıkarının gereği gibi görünüyor.[34]

Öyleyse, ekonomik gücün kullanılmasında kamusal sorumluluğun erken döneme özgü bir Amerikan tutumu olduğu ve

neredeyse yirminci yüzyılın başına kadar varlığını sürdürdüğü açıktır. Ama bu tutum Yeni Anlaşma döneminde kendini yeniden dışa vuracak olmasına karşın, kamusal denetimin fiilen yok edildiği ve doğan boşluğu muazzam ölçüde gelişen şirketlerin etkileyici biçimde doldurdukları, Amerikan toplumunun gelişimi açısından kalıcı sonuçlar yaratan bir dönem yaşandı.

Ekonomik denetim ilkesinin aşınması Amerikan deneyiminde çok erken başladı. Koloni döneminden başlayarak, Amerikalıların kişisel dokunulmazlığa (özelliğe) ve kendi başlarına bırakılmaya verdikleri yüksek öncelik genel bir politika oluşturdu, öyle ki bireysel inisiyatife peşinen güven duyulması ve kamu çıkarının, öngörülmüş bir bireysel hak olan eylem hakkına karşı haklılığını kanıtlamak durumunda kalması *prima facie* (ilk bakışta tartışmazsız) ilke olup çıktı. Böyle bir uygulama, "yasalara uygun işlem hükmü" denilen şeyin özü haline geldi. Örneğin sözleşme yasasını düşünürsek, bir yanda, Wisconsin Başyargıcı Dixon'ın sözlerinden anlıyoruz ki, mahkemeler

> ... yasal olmayan bir sözleşmenin ... yasadışı, yolsuz ve kamu politikası ilkelerine aykırı [bir sözleşmenin] ve hakkında hiçbir mahkemenin, hükümsüzlüğünü ilan etmek ve yürütülmesine yönelik her türlü girişimi engellemek dışında bir hüküm kurmaması gereken bir sözleşmenin yürütülmesine yardımcı olmayacaklardır.[35]

Ama konunun can alıcı yeri mahkemelerin neyi yolsuz saymaya hazır olduklarında yatar ve böyle bir hüküm, genellikle, küçüklerin köleliğini ve On Dördüncü Değişikliğin doğrudan ihlalini içeren sözleşmeler gibi ender ve uç olaylar için saklanıyordu. Genel iş faaliyetleri böyle bir müdahaleden bağışıktı ve "kanıt sahteciliği, yanlışlık ya da zorlama gibi apaçık özen eksikliği" hariç, "mahkemeler bir sözleşmenin varlığını yargıcın alışverişin değerine ilişkin takdirine bırakmazlar."[36]

Bir İngiliz yargıcın yorumu, Amerikan mahkemelerinin kılavuz ilkesini dile getiriyordu: "Kamu politikasının başka her şeyden fazla gerektirdiği bir şey varsa, o da erişkinlik çağına gelmiş

ve anlama yeteneğine sahip insanların en üst düzeyde sözleşme özgürlüğüne sahip oldukları ve sözleşmelerin, serbestçe ve gönüllü olarak bağıtlandıkları zaman, hukuk mahkemelerinde geçerli sayılacakları ve yürürlüğe sokulacaklarıdır."[37] Bir sözleşmenin serbestçe ve gönüllü olarak bağıtlanmış olmasını sağlayan şey, sözleşme yapan tarafların ekonomik ve toplumsal gücünün ciddi olarak dikkate alınması hariç, liberal ilkeler doğrultusunda tanımlanıyordu.

Sözleşmenin ilk fetihlerinden birisi, koloni yaşamının erken zamanlarında yaygın olarak büyük evlat hakkına ve meşruta (mirasın satılamaması) ilkesine göre düzenlenen, ama kısa süre sonra herhangi bir devredilebilir mal olarak görülmeye başlanan araziydi. Piyasanın gücü toplumsal sistem üzerindeki hâkimiyetini genişletiyordu.[38] Şirketleşme hakkını ortak yarar için bir yükümlülük olarak gören erken zamanlardaki tutum durmaksızın aşındı, öyle ki on dokuzuncu yüzyıl sonuna gelindiğinde anonim şirket çoğunlukla özel girişim için salt bir araç sayılıyordu.

Şirket kapitalizmi politikasının gelişiminde mahkemelerin üstendikleri rol ne kadar vurgulansa azdır. Tekellerin büyüyen gücünün hükümetçe denetlenmesini engellemek, emeğin karşı denge sağlayıcı gücünü zayıflatmak ve şirketsel büyümenin yargısal temellerini kurmak için üç yasal teknik kapsamlı şekilde uygulandı.

- Mahkemeler, devletin kendi yetki alanı çerçevesinde ticareti düzenlemesinin iki yolunu geçersiz kılmak için Anayasanın ticaret hükmünü kullandılar. *Welton vs. Missouri* (1875) davasında Yüksek Mahkeme, eyaletin düzenleme yetkisini kaldırdı ve Yargıç Field'ın sözleriyle şunu doğruladı:

  > Ticaret ... maddesinin Kongre'ye tanıdığı düzenleme yetkisi sınırsız bir yetkidir; ticareti düzenlemek ise ticaretin yönetileceği kurallar –yani, ticaretin yürütülmesinde esas alınacak şartlar– koymaktır; nereye kadar serbest ve engelsiz olacağını, nereye kadar ödevler ve yükümlülükler üstleneceğini ve nereye kadar kısıtlanacağını belirlemektir.[39]

> Başka bir dizi davada da Mahkeme, ayrımcı olmadığı söylenen düzenlemeleri, eyaletler arası ticareti engelleyici etki gösterdiklerinde hükümsüz kılmayı sürdürdü. Nitekim, Wabash Demiryolu davasında (1886) Yargıç Miller, ülkenin bir ucundan diğerine malların sürekli geçme hakkının ticaret maddesiyle korunan temel bir hak olduğunu, daha kusursuz bir birliğin yaşamsal bir öğesi olduğunu ve aşağıdaki durumda bu hakkın ciddi şekilde zedeleneceğini savundu:
>
> Eğer her türlü mal ve eşyanın ülke içinde taşınmasının her aşamasında, bu taşımanın bir kısmının kendi sınırları içinde yapılması gereken Eyalet, fiyatla, tazminatla veya vergiyle ilgili düzenlemeler dayatırsa ya da bu ticarete ciddi şekilde müdahale eden ve engel çıkaran herhangi bir kısıtlayıcı düzenleme yaparsa.[40]

Mahkemenin çalışmasının bu yönü konusunda, James W. Hurst'ün yorumunu aktarmaktan daha iyi bir şey yapılamaz:

> Yargıç Field, işle ilgili bir eyalet düzenlemesini, yerine federal bir düzenleme koymadan kaldırma şeklinde dolaysız bir sonuç doğuran bir hususta federal hukukun pozitif sorumluluğunu böylesine hararetle savununca bu birazcık düşündürücü olabilir.[41]

- Mahkemelerin elindeki ikinci bir araç, eyaletçe yapılan bir düzenlemeyi, eyaletin meşru kolluk yetkilerini aştığı gerekçesiyle iptal etmekti. 1885'te Yargıç Earl, apartmanlarda puro imalatını yasaklayan bir New York yasasının iptaliyle ilgili mahkeme kararını savunuyordu. Gerekçe olarak, yasanın gerek puro imalatçılarının, apartman dairelerinde yaşayanların, gerekse dışarıdakilerin sağlığına hizmet etmediğini söylüyor ve kararının o kısmını şu suçlamayla özetliyordu: "Bunun bir sağlık yasası olmadığı ve kamu sağlığıyla hiçbir ilişkisinin bulunmadığı besbellidir."[42] Buna benzer savlara dayanarak Yüksek Mahkeme, kadınlar ve çocuklar için asgari ücretler belirleyen yasaların anayasaya uygunluğunu, eyaletin böyle kolluk gücü kullanmasının ilgili tarafların sözleşme özgürlüğünü ihlal ettiği gerekçesiyle reddetti. (*Adkins vs. Children's Hospital*, 1923)

- Mahkemeler, eyaletler arası ticareti düzenleme yönünde eyaletlerce girişilen çabaları baltalamak için ticaret maddesinden yararlanmakla kalmadılar; kaynağını On Dördüncü Değişiklikten alan ve eyaletin tamamen eyalet içi ticareti denetleme hakkını ciddi şekilde sınırlayan bir tezi de saldırılarına eklediler. Bunu sağlamak için mahkemelerin yapmaları gereken tek şey zencilerin haklarını savsaklamak, anonim şirkete tüzel kişilik vererek onu insanlaştırmak ve sonra, yasaya uygun süreç hükmünün sıradan anlamını genişleterek, adil yargılanma ve avukatlık hizmeti alma hakkı gibi işlemsel güvenceleri ifade etmeyip, hiçbir eyaletin böyle haklara karışamamasını ve yine de süreçte makul bir politika izlemesini sağlayacak şekilde "akılcılığın" mahiyetini sınırlandırıcı bir dizi içsel hakkı ifade eder hale getirmekti. 1890'daki Minnesota tarife davasında Yüksek Mahkeme, eyalete demiryolu ve depo tarifelerini düzenleme hakkı veren *Munn vs. Illinois* davasındaki kararını bozduğu zaman, otuz yıl boyunca geri döndürülmeyecek olan bir idari edilginlik dönemini başlattı.
- Ücretli çalışanlar on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sanayi şirketlerinin gücüne karşı koymak için sendikalarda birleştikçe, mahkemeler işçilerin birçok uygulamasına karşı hükümler vermek için içtihat yetkilerini kullanmaya gitgide daha çok yöneldiler. Bu yolla, 1935 tarihli Ulusal Çalışma İlişkileri Yasası çıkarılıncaya kadar grevler, direnişler ve boykotlar yasaklandı, sendikaların gücü ciddi şekilde kırıldı.
- 1911'de Yüksek Mahkeme, Standard Oil davasında Sherman Yasasını örf ve adet hukukuna göre yorumlayarak tekel karşıtı yasama alanında önemli bir karara imza attı. Örf ve adet hukuku ticarette iki tür kısıtlama tanıyordu –yasal olan birincisi, başka bakımlardan yasal ve bu nedenle kendisi de yasal sayılan bir sözleşmenin ekinden ibaretti; makul olmayan ikinci kısıtlama, ticareti kısıtlamayı amaçlayan ve bu nedenle yasadışı olan bir sözleşmeden kaynaklanıyordu. Mahkemeye göre, Sherman Yasası yalnızca ikinci tür kısıtlamayı yasaklama amacı güdüyordu ve American Tobacco davasında Mahkemenin öne sürdüğüne

göre, kanunla yasaklanmış eylemlerin makul oldukları gerekçesiyle mazur gösterilmeleri mümkün olmamasına karşın, "Mahkeme, 'ticaretin kısıtlanması' ifadesini sözleşme hakkına zarar vermeyecek şekilde yorumlama yetkisine sahiptir."[43] Mahkeme, dava konusu uygulamaların mahiyeti, karakteri, niyeti, amacı, hedefi, maddeleri, koşulları, etkileri ve sonuçları bakımından önündeki her davaya ilişkin özgül bir tahlil yapma yoluna gitti ve Chicago Ticaret Heyeti davasında fiyat belirleme anlaşmasını makul kısıtlama saymak için bu genel prosedürden yararlandı.[44]

Bu politikaların toplam etkisi, Birleşik Devletler'de şirketlerin endüstriyel çıkarlarını savunmak, güçlendirmek ve sağlamlaştırmak, böylece de yeni ortaya çıkan tekelci kapitalizm örüntüsünün temel altyapısını kurmak oldu. 1890'ların sonunda ve yirminci yüzyılın ilk on yıllarında şirketlerin gücünde oluşan büyüme gerçekten devasaydı ve endüstriyel gücün ekonomik avantajlardan, alıkonulan kazançlardan ve siyasal iktidardan yararlanarak gücüne güç katma kapasitesi hiç tahmin edilmeyen boyutta ve denetimsizdi. Örneğin, Standard Oil'in toplam varlıkları 1833'te 73 milyon dolar iken, 1895'te 143 milyon dolara, 1906'da 359 milyon dolara ve 1935'te neredeyse 2 milyar dolara yükseldi. John D. Rockefeller 1895-1890 yıllarında temettü olarak 15-20 milyon dolar arasında, 1891'den 1896'ya kadarki yıllarda ise 20-27 milyon dolar arasında kazandı. Ford'un 1903'te 28 bin dolar olan ilk yatırımı, 1913'te 15 milyon doları bulan temettü ödemesinden sonra 22 milyon dolar değerine ulaştı. New York Eyaletinde faaliyet gösteren en büyük on bir sigorta şirketinin mal varlığı 1881'de 328 milyon dolar iken, 1893'te 771 milyon dolara ve 1907'de yaklaşık 2,4 milyar dolara yükseldi. Genel müdürlüklerin birleştirilmesinden ve diğer mali ve sınai katılım biçimlerinden kaynaklanan güç bu rakamlardan hiçbir şekilde anlaşılmaz, ama yine de J. P. Morgan'ın Equitable Life Insurance Company hisselerine yaptığı ve o şirketin 504 milyon dolarlık varlığını denetlemesine olanak sağlayan 3 milyon dolarlık yatırım buna iyi bir örnektir.[45]

Bu gelişimin tümüne bir liberal yasallık havası egemendir. Birleşik Devletler Adalet Bakanının 1893'te yayınladığı ve yasayla rekabet "engeli" getirilmedikçe hiçbir tekelin söz konusu olmadığını öne sürdüğü yıllık raporun onaylanması bunu çok güzel kanıtlamaktadır. Bu yorum, ünlü polemik yazarı Henry Lloyd'u *Wealth Against Commonwealth*'te (Zenginlik Ortak Zenginliğe Karşı) şöyle yazmaya yöneltmiştir:

> Dünyanın tüm havasını satmak üzere şişelemeyi başarmış bir kartel, bu görüşe göre, kanun kitaplarında başka herkesi hava satmaktan alıkoyan bir yasa olmadıkça tekel kurmuş olmazdı. Başka hiç kimse satmak için hava edinemezdi; insanlar nefes almak için hava edinemezlerdi, ama yine de atmosferi soluma ya da satma konusunda "yasal kısıtlama" bulunmadığı için tekel söz konusu olmazdı.[46]

Böyle bir ortamda mahkemeler, eyaletler arası ticarete ilişkin anlayışlarını neredeyse keyfi olarak genişletebiliyor ya da daraltabiliyorlardı, işçi sendikalarının eyaletler arası ticaretle uğraşan firmaların mallarını boykot ettikleri zaman ticareti kısıtlayan tekeller olduklarına (*Loewe vs. Lawlor* davası), ama şeker tröstlerinin tekel karşıtı yasalardan bağışıklık olduklarına hükmediyorlardı, çünkü Sherman Yasasında üretime ya da imalata ilişkin doğrudan bir atıf yoktu. Kongre, Federal Ticaret Komisyonu'nu kurma yoluyla tekelci gücü kısıtlama çabasına girdiği zaman, bu Komisyonun önlemekle görevlendirildiği adil olmayan uygulamalara tanımlama getirmesi bekleniyordu. Ama Yüksek Mahkeme, bu uygulamaları tanımlamanın hukuk gereği olarak nihayetinde mahkemelere düştüğünü öne sürüyordu ve o nedenle kayıtları özenle tartıp incelemek için doğru kurumun kendisi olduğunu savunuyordu. Elbette, zaten uzun zaman önce anonim şirket kişi olarak tanındığında kritik adım atılmıştı, çünkü nasıl ki salt cüsse bir kişiyi ahlaksız kılamazsa, salt güç de anonim şirketi yasadışı kılamazdı. Şirket istismarları saptanıp kabul edildiğinde ise doğal bir sonuç olarak buna verilen yanıt, denetimden çok ceza uygulanması oldu. Bu, anonim şirketin güle oynaya kabul ettiği bir düzenlemeydi.

Şirketlerin gücü Amerikan ekonomik kurumlarının somut yapısını dönüşüme uğratırken, buna koşut olarak sınıf yapısına ve aşırı zenginlik farklılıklarına yönelik bir savunma da doğallıkla ortaya çıktı. William Graham Sumner gibi bir savunucunun sözleriyle bu doktrinin militan duruşunu anımsamak yararlı olur:

> Rekabet ... bir doğa yasasıdır. Doğa bütünüyle yansızdır; tüm gücüyle ve kararlılığıyla kendisine saldırana boyun eğer. Bu nedenle, başka herhangi bir mülahazaya itibar etmeden, ödüllerini en uygun olanlara sunar. Öyleyse, eğer özgürlük olursa, insanlar tam da çalıştıkları oranda ondan bir şeyler alırlar. Doğanın sistemi böyledir. Bunu beğenmezsek ve değiştirmeye çabalarsak, bunu yapabilmemizin tek bir yolu vardır. İyilerden alıp, kötülere verebiliriz. Böylece eşitsizlikleri azaltırız. Hiç uygun olmayanların ayakta kalmasına destek veririz ve özgürlüğü yok ederek bunu başarırız. Şu alternatifin dışına çıkamayacağımız anlaşılsın: özgürlük, eşitsizlik, en uygun olanların ayakta kalması; özgürlüksüzlük, eşitlik, hiç uygun olmayanların ayakta kalması.[47]

Öyleyse, Amerika'nın ekonomik yapısı, İç Savaş'ın bitiminden yirminci yüzyılın ilk on yıllarına kadar olan dönemde belirlendi. Herhangi bir piyasa sisteminin özünde var olan ayrılık ve eşitsizlik kuvvetleri, gelişmelerine izin vermekle kalmayıp teşvik de eden bir ulusal toprakta kök saldı, çünkü hiçbir hükümet ekonomik kurumları bakımından yansız değildir ya da olamaz. Bu ülkenin yasama ve yargı aygıtı, hem kasıt hem de ihmalkârlık yoluyla, şirketlerin merkezîleşmesinden yana tutum almaya yöneltildi. Hükümet geniş pazarlar, kredi biçiminde sübvansiyonlar, elverişli para ve tarife uygulamaları, şirketleri kayıran bir vergi politikası sağladı. Bu tümüyle başarıldığında, denetim çabaları mahkemelerce baltalandı ve *laissez-faire* ilanı tüm ülkede yankılandı.

Birçok başka efsane gibi *laissez-faire* de tamamen ekonomik açıdan ilintisiz, toplumsal açıdan kargaşa yaratıcı ve yalnızca bir kaçamak, bir ideolojik çarpıtma tekniği olarak siyasal açıdan değerli hale geldiği tarihsel anda bezenip süslendi, tanımlandı ve özendirildi. Daha önce değindiğimiz gibi, Amerikan deneyimin-

de, ekonomik faaliyetlerin merkantilist kamusal denetiminden uzaklaşma hareketi çok erkenden vardı. Bireysel inisiyatif, gevşek toplumsal kalıplaşma ve insanların eşgüdümsüz faaliyetlerine güven yönünde güçlü bir eğilim gelişti. Bu görüş bütünüyle desteksiz de değildi. Zengin doğal kaynaklara sahip bir kıta, teknolojik ilerleme uygulamaları, dalga dalga gelen göçmen işgücü ve fethedilecek uçsuz bucaksız sınırlar gibi tüm etmenler giderek artan maddi üretkenliğin ve refahın gelişimine katkıda bulundu. On dokuzuncu yüzyılın başlarında şirketlerin gücü, hâlâ, erken liberalizmin dayanağı olan katılımcıların eşitliğine ve kaynakların hareketliliğine ilişkin varsayımların geçerliliğini sürdürmesine elverecek kadar cılızdı. Ticari faaliyet ve finansal kazanç da Amerikan yaşamında sonradan üstlenecekleri hâkim rolü oynamaya başlamamıştı. 1767'de Benjamin Franklin, ekonominin devletçe denetimine olan güvenini kaybedip şunları söylediğinde henüz sıra dışıydı: "Her ülkenin ticaretini tüm engellerden bütünüyle kurtarmasını en iyi yol sayan o modern [görüşü] benimsemeye kendimi eğilimli buluyorum." Ama tıpkı Jefferson'ın kenevir işleme makinesi için patent almayı reddetmesi gibi, Franklin'in de patent veren neredeyse tek ülkenin İngiltere olduğunu ve "icat tekelini reddeden ülkelerin yeni ve yararlı cihazlar alanında İngiltere kadar verimli olduklarını" belirterek, icat ettiği soba için patent almayı reddetmesi aydınlatıcıdır.

Ama on dokuzuncu yüzyıl ilerledikçe, önceki bu akışkanlık yavaşlamaya başladı ve sonraki yüzyıla gelindiğinde küçük tüccarlar, engin ufuklar, kırsal topluluklar ve bireysel dinamikler baskın kültürel etmenler olmaktan çıkıyordu. Devasa şirket gücünün gelişmesi manzarayı yeniden yapılandırıyordu. Ne var ki, erken dönemdeki bireysel inisiyatif zihniyeti ve büyük hükümet gücünden duyulan korku henüz ortadan kalkmamıştı; kasaba toplantıları ve yönetilebilir ticari girişimler anılarda hâlâ canlıydı, öyle ki, büyüyen ekonomik denetim aygıtlarıyla onların nostaljisi uyandırılabilirdi. Aslında, Amerikan deneyiminin bir gerçeği olarak *laissez-faire* gitgide kaybolup gidiyorduysa, bu

saygı duyulan sözün Amerikalılarca kutsal kabul edilen her şeyle ilişkilendirilmesi, iş âleminin asgari hükümet denetimindeki çıkarına çok uygundu. Bireysel inisiyatif ve serbest ekonomi varsayımları devam etmesine rağmen, şirketlerin gücü sorumsuzluk alanını genişletti; sonucun kaos, adaletsizlik ve insanlıktan çıkma olması şaşırtıcı değildir. Yeni bir toplumun yokluğuna katlanmak gitgide daha zorlaştı, çünkü önceki Amerika'nın yaşamına şekil veren yaşamsal kurumlar olarak kilise, aile, kasaba ve ulus ciddi bir bozulma sürecindeydi.

## ADALET VE TOPLULUK

Klasik kapitalizmin teorisini ve pratiğini, ortak yararın gerçekleştirilmesine önem veren ideal bir ekonomik topluluğun perspektifinden düşünerek buraya kadarki tezimizi özetlemek iyi olabilir. Böyle bir topluluk, mensuplarının karşılıklı esenliği için, kamusal yükümlülük ve sevgi güdüleri aracılığıyla ortak anlam taşıyan erekler geliştirilerek örgütlenirdi. Üretimi işçilerin çıkarlarına ve kapasitelerine göre belirler, malları ve hizmetleri yurttaşlarının gereksinimlerine göre dağıtırdı. Bu makalenin önceki kısımlarında ileri sürüldüğü üzere, saf piyasa kuramı ekonomik topluluğun yıkımını beraberinde getirir. Piyasa atomiktir, ekonomik yaşamı oluşturan yönleri niceliksel parçacıklara ayırır; piyasa toplayıcıdır, değeri ayrı ayrı parçalarının toplamı sayar; piyasa indirgeyicidir, insan ereklerinin zenginliğini bir tek kâr tasasına dönüştürür; piyasa mekaniktir, tek ölçüt olan parasal zenginliğin haklı çıkarmadığı tüm amaçları göz ardı eder; piyasa sömürücüdür, her insanı başkalarının kâr etmeleri için salt bir araç yapar; piyasa sinsice rekabetçidir, bir insanın avantajını başka birinin felaketine bağlı kılar; piyasa zorbacadır, otokratik orantısız güç odaklarının ortaya çıkması nedeniyle eşitliği yok eder.

En uygun koşullar altında gelişmesi beklenebilecek olan ideal piyasanın bu kusurları, Amerikan tarihsel deneyiminin baskısıyla belirginleşti ve özgül olarak biçimlendi. O somut ortamda

devlet, niceliksel piyasanın büyümesini, alt üst edilen değer ölçütleriyle bireysel ereklerin toplumsal ereklerden üstün sayılır olmasını ya da eşitsizliğin koyulaşarak şirket otokrasisinin mat pıhtılarına dönüşmesini öylece yansız olarak seyretmedi; devlet kendi politikasını kapitalist çıkarların doğrudan teşvik edilmesine elverişli tarzda şekillendirerek ve insanların kendi ekonomik toplumlarını yeniden kurma girişimlerini kapsamlı düzenlemelerle sonuçsuz bırakarak bu gelişimi korudu, besledi ve biçimini almasına yardım etti.

Yirminci yüzyılın ilk dönemlerini de kapsayacak biçimde buraya kadar izlemiş olduğumuz tarihsel süreç, buhranın yol açtığı ekonomik kaos nedeniyle önemli bir dönemece girmek zorunda kaldı. Elbette, siyasal ve entelektüel gelişmeler elverişli koşulları sağlamamış olsaydı, buhranın kendisi o zaman meydana gelen özgül toplumsal değişiklikleri yaratamazdı. Ama büyüyen refah devletinin, pratikte buhranın yol açtığı ulusal felaketten kaynaklanmamış olsaydı, ne kadar büyük bir rol oynamasının gerekli olacağı ya da ne kadarına izin verileceği kuşkuludur. Bolluk ortasında çöküntüye ilişkin Marksist öngörünün gölgesi altında, toplumsal sistemin varlığını sürdürmek için ekonomik tutumunu ıslah etmesi gerekli oldu ve felaketin tüm kapitalist girişimi silip süpürmemesi için devletin yerine getirmesi gereken özgül işlevlerin olduğu anlaşıldı.

Buhranın ekonomik düzende yol açtığı şiddetli yıkım, görünmez el doktrininin ve ona eşlik eden hükümetin karışmaması politikasının pratik eyleme kılavuzluk etmesinin imkânsız olduğuna pek çok Amerikalıyı ikna etti. Başarısızlığa uğrayan elbette Adam Smith'in piyasası değil, ondan çok farklı olan başına buyruk şirket kapitalizmi sistemiydi. Ne var ki, o kaotik ekonomik kurumların mahiyeti ne olursa olsun, kısıtsız özel rekabetçilik mekanizmasıyla yürütülen toplumsal ereklerin hayırhah uyumu doktrini Amerikalıların çoğunluğu için ya da kamu yönetimi temsilcilerinin herhangi bir kısmı için artık geçerli bir amentü değildi. Refah liberalizmi, başına buyruk piyasa güçlerinin ya-

rattığı kaosun yerine, bir ekonomik topluluğun birtakım güdük yapılarını koyma girişimiydi.

Tüm bu dönüşümde, kapitalist yapının varlığını sürdüren örüntüsünü sezmek yaşamsal önem taşır. Klasik piyasada fark ettiğimiz kusurlar, ne denli farklı bir biçime bürünmüş olursa olsun, "refah" kapitalizminde azalmış değildir. Fiyat, toplumsal değeri kendisinin niceliksel kalıbına girmeye zorlamayı sürdürür, insanların organik ve ilişkisel yararları hâlâ başıbozuk bir bireyselciliğin atomist dürtüsüyle parçalanmış haldedir ve piyasanın doğasında yattığını gördüğümüz devasa ekonomik güç orantısızlığı şirket gücünün bir araya toplanması yoluyla gerçekleştirilmiştir. Şimdiki ekonomik sistem, kapitalizmin temel yapısının ikamesi değil, değişime uğratılmış devamıdır. Öyleyse, piyasaya nasıl bir müdahale yapılmış olursa olsun, toplumun ekonomik yaşamının temel mahiyetini hâlâ özel mülkiyetin ve kârın belirlediği gerçeği orta yerde durmaktadır. Ekonomik yatırımın nihai niteliğini ve niceliğini hâlâ özel sermayenin denetimi altındaki kâr güdüsü belirliyor, gelir dağılımı ve en büyük ekonomik ayrıcalık payı bu ekonomik güç paylaşımının yansımalarıdır.

Hükümetin ekonomiye katılımının artmasıyla Amerikan deneyiminde yapılmış olan önemli değişiklikleri kavramak ne kadar gerekliyse, bu müdahalenin gerçek anlamının ötesinde şişirilmemesi de bir o kadar gereklidir. Çünkü bu hükümet faaliyetinin iki temel özelliği, sınırlamaların tepkisel ve parça bölük olmasıdır. Birinci özellik otomasyon örneğiyle açıklanabilir; burada güncel yanıt, işsizliğin sonuçlarını gelir ödemeleriyle ve yeniden eğitimle azaltmak, ama otomatik makinelerin devreye sokulmasına ve sonuç olarak işsizliğe ilişkin kararları özel şirket gücünün yetkisinde bırakmak olmuştur. Hükümet, sistemin özgün kötü işleyişinde hiçbir anlamlı sorumluluk taşımaz, sadece ekonomik trajedinin dayanılmazlığını hafifletmeye memur edilir. İkincisi, uygulanan müdahale nitelik olarak yarım yamalaktır, çünkü özel mülkiyet gücüne ilişmemek zorundadır. Söz gelimi, kentsel yenileme çalışmalarının büyük bölümünde alışılmış uygulama, bir belediye

kurumunun dönüşüme uğratılması gereken bir bölge belirleyerek özel bir müteahhide ihale etmesi ve onun da kendi yatırımı için azami kâr getirecek şekilde o konutları planlayıp yapması şeklindedir. Bu koşullar altında, konutların ya da arazinin hükümet mülkiyetinde ya da denetiminde olmasını gerektirebilecek hiçbir kapsamlı kentsel dönüşüm mümkün değildir. Yapıldığı kadarıyla müdahale, olsa olsa toplumun geriye kalanına ödünler vermesi koşuluna bağlanan ama hükümet müdahalesini kendi amaçları için denetim altına almayı genellikle başaran şirket çıkarlarının izniyle yürütülür. Geriye kala kala, toplumsal refahı özel çıkara uygun olarak şekillendiren ve statüko dönüşümlerini ayıplayan hayırhah görünmez elin akılcılaştırılmasına güvenmek kalır.

"Refah" kapitalizminin ahlaksal sınırlamaları tezini özgül bir örnekle sınamak burada iyi olabilir. Sağlık hukuku alanından bir olgu seçiyorum, çünkü bu meseleye ilişkin çok sayıda açıkça "liberal" irdeleme bulunmaktadır ve sağlık hukuku ekonomik sistemin yeniden yapılandırılmasına yönelik açık bir tehdit içeriyor görünmediğinden, tüm bu sorun "refah" kapitalizmi için üstesinden gelinmesi görece kolay bir sorun sayılabilir.

---

Tıbbi bakım önerisinin özü, sosyal güvenlik yoluyla finanse edilen bir ödemeler sistemi çerçevesinde 65 yaş ve üzeri kişilerin tıbbi bakım giderlerinin bir kısmının hükümetçe üstlenilmesidir. Tıbbi bakımı sosyal güvenliğe bağlamanın başta gelen gerekçesi nedir? Bunun yanıtı, sosyal güvenliğin "değer"ini kanıtlamış olduğu şeklindeki kerameti kendinden menkul yanıt olmadığı zaman, sosyal güvenlik sisteminin "kendine yetme" olanağı sağladığı ve her birey kendisini desteklemeye katkı yaptığı için ödemenin zorunlu mahiyeti ile bireysel özgürlüğe yapılan liberal vurgu arasında hiçbir çelişkinin bulunmadığı şeklinde olmuştur.

Liberalizmin tutumundaki temel güçlük, sosyalizm heyulasından paldır küldür kaçarken tutucu ideolojiyle epeyce kucaklaşmış olmasıdır. Ya da aksine, on sekizinci yüzyıldaki geçmişini

hiçbir zaman terk etmediği için hep sosyalizm karşısında dehşet yaşamıştır. Çağdaş tutuculuğun temel direklerinden birisi, özgürlüğü bireyin dışsal kısıtlamadan kurtulması olarak tanımlamasıdır. Bu yorum biraz doğruluk payı içerir, ama özgürlüğün biçimi insan yetilerinin müdahaleden kaçınmakla kalmayıp gerçekleşmeyi başarmalarına da olanak veren toplumsal malzemelerden ve güdülerden koparıldığı zaman yasal özgürlüğün hakiki insan kararı ve ergisi olasılığını taklit etmekten öteye geçmediği gerçeği karşısında kördür. Bir zamanlar Hayek, "özgürlüğün özgül şeyler yapmaya yarayan etkili güç olduğu"nu savunmadığı için Dewey'yi eleştirmişti ve tutuculuğun abesliği işte tam da bu inkârda yatar. Özgürlük tanımı perspektifinden bakılınca, kendi sağlıklarının gereklerine özen gösteremeyenlerin yararlandıkları negatif bir hak olan başkalarının karışmasından kaçma hakkı, hastalık karşısında fiziksel sefillik ve aşağılanma çekme özgürlüğünden başka bir şey değildir.

Liberalizm bu bakışın özündeki çekirdeği korumuştur. Liberalizmin tıbbi bakımı sosyal güvenliğe bağlamakta kullandığı kendine yetme kavramı, "bireysel özkaygı", "kişisel inisiyatif" ve "herkesin kendi esenliğinden sorumlu olduğu" şeklindeki tutucu değerlerin bir özetidir. Bu sav, toplumsal yükümlülüğün kaynağını ve mahiyetini tümüyle yanlış anlar ve eğer sistem kendine yetme sistemiyse, sosyal güvenlik aracılığıyla toplanan paranın, özgün para birimine çevrilemeyen bir toplumsal hizmet yoluyla iade edilmekten çok, ayni olarak iade edilmesi gerektiği şeklindeki tutucu teze karşı hiçbir savunmaya sahip değildir. Sistemin, eğer kendine yetme kaygılarıyla hareket ediyorsa, zorunlu olmaktan çok tamamen gönüllü kılınması, özel bireyin kendi gereksinimleriyle ilgilenme inisiyatifine dayandırılması gerektiği suçlamasına o kadar da karşılık veremez. Çağdaş liberaller, Mill'e olan minnet borçlarını onun şu öğüdünü anımsayacak ölçüde koruyorlar: "Herhangi bir üyesinin eylem serbestliğine karışırken insanoğlunun bireysel olarak ya da topluca gütmesi gereken biricik erek, özkorumadır."[48] Toplumsal Darwinizmin kaba saba öner-

melerini benimserseniz, inandırıcı bir tez ortaya çıkar: Yarışta başarılı olamayanlar yoksun kalmaya ya da yok olmaya mahkûm olurlar. Peki, özkorumanın hangi ilkesi, toplumun kendi mensuplarından zorunlu olarak kendilerine bakmalarını istemesini haklı çıkarır? Yoksunluk çekenlerin şiddetine karşı toplumsal savunma, özkorumanın somut dayanağı olarak ileri sürülmüştür, ama bu iddia ne fakirlerin çaresizliğine ne de toplumun onların sefaletine katılmasının ahlaki boyutuna dokunmaktadır.

Çağdaş liberallerin tıbbi bakım yasalarıyla ilgili çektikleri güçlük, onlara bunu salık veren iki özelliği bağdaştırma ihtiyacı duymalarında yatar: Bunun zorunlu gerekliliği ve kendi kendine bakım halini alması. Bu değerlerin birinden vazgeçmek gerekir. Esasen bazı insanlar kendi esenlikleri konusunda üşengeç oldukları için değil, yüksek ayrıcalıklı başka insanlar acılara kayıtsız kaldıkları ve tasa ödevini yerine getirmedikleri için, sosyal refah ödemelerinin zorunlu niteliğinin korunması gerektiğine inanmak için iyi nedenler vardır. Bu durumda, liberaller, yasalarca kısıtlanmamış öz inisiyatif olarak anlaşılan toplumsal özgürlüğü reddetme veya özgürlük ve ahlaki yükümlülük konusunda hakikaten toplumsal bir anlayışa ilerleme alternatifiyle karşı karşıya kalırlar. Bu hareketin gerçekleşmesini engelleyen şey, görünmez el efsanesinin bir çeşitlemesidir: ayrı ayrı bireylerin inisiyatifiyle yeterince sağlanabilen refahın, toplumsal sorumluğa yönelik bir hareketi engellediği yolundaki bayat iddia.

Toplumsal tıbbi bakıma ilişkin bir programın gerçek ahlaksal dayanağı, sağlığın tüm yönleriyle gerçekleşmiş bir insan yaşamının temel bir bileşeni olduğu ve o yaşamın en yüksek gelişimi için hepimizin birbirimize karşı sorumlu olduğumuz gerçeğinde yatar. Gerekli olduğu şekliyle böyle bir zorunlu sistemin özgül siyasal dayanağı, ekonomik sistemimizin zenginliği son derece kötü paylaştırdığı, öyle ki insanların kendi sağlıklarına özen gösterme yetileri bakımından köklü şekilde eşitsiz oldukları ve bunun önemini kavramak için bile eşit konumda olmadıkları gerçeğinde yatar. Böyle koşullar altında, her birimizin kendi esenliğimizin gerektirdiği malzemelere eşit olarak erişmemizi güvenceye almak

için elimizde ne kadar toplumsal araç varsa bunlardan yararlanmada birbirimize karşı yükümlüyüz. Erkeklerin ve kadınların sağlıklı işleyişleriyle kendi başlarına ilgilenmelerini şart koşamayız, ama böyle bir tasayı teşvik edebilir ve onu gerçekleştirme özgürlüğünü güvenceye alabiliriz.

Tıbbi bakım önerisini adalet açısından ve ilişkili olduğu sosyal güvenlik sisteminin daha geniş hükümleri bağlamında düşünelim. Ödeme ilkesi, toplumsal adaletin en önemli ihlalidir, hem artan oranlı hem de azalan oranlı vergilendirmenin ayırt edici özelliklerini birleştirir. Bu ölçü, kapsamı içindeki tüm kazançlara aynı vergi yüzdesini uygulayarak, tamamen tutucu bir orantılı katkı ilkesini yürürlüğe koyar. Orantılı ödemenin temelinde yatan yargı, güncel zenginlik dağılımının bir kabulüdür, çünkü sabit oranlı vergilendirme yapılırsa, zenginlik ilişkileri olduğu gibi sürdürülmüş olur. Bu, tutucular için harika bir araçtır, ama liberallerin buna razı olmalarını anlamak zordur. Parasal gücü daha az olanların kazancının görece daha büyük bir bölümü vergilendirdiği için sistemin azalan oranlı vergilendirme de uyguladığı gerçeği karşısında, bu zorluk daha da artmaktan geri kalmaz. O zaman, refah paylaşımı katkıyla doğru orantılı ve gereksinimle ters orantılı şekilde yapılarak sistemin adaletsizliği tamamlanır.

Bir girişimin sağladığı yararın ve sunduğu katkı için yapılan ödemenin birbiriyle orantılı olması gerektiği ilkesi, Adam Smith'in kavramış olduğu gibi, klasik piyasanın işleyişinde temel bir unsurdur:

> Her devletin vatandaşları, kendi yetenekleriyle orantılı olarak, yani devletin koruması altında elde ettikleri kazançlarıyla orantılı olarak, olabildiğince yakından, hükümetin desteklenmesi yönünde katkı yapmalıdırlar. Büyük bir ulusun bireyleri için hükümetçe yapılan harcama, büyük bir mülkten ortak yararlanan ve mülkteki göreceli çıkarlarıyla orantılı katkı yapmakla yükümlü olan paydaşlar için mülk yönetimince yapılan harcamaya benzer.[49]

Piyasa modelinin özünü oluşturan şey, Smith'in birinci ölçütü –niceliksel olarak gelirle ölçülen yetenekle orantılı ödeme– değil,

daha çok, ödemeyi "mülkteki çıkar" ile oranlı kılan ikinci ölçütüdür. Smith, tıpkı bir mülkün ortaklarının eşit çıkara sahip olmamaları gibi, insanların hükümetteki çıkarlarının da eşit olmadığını peşinen kabul eder ve sonra o çıkarları, hükümetin işleyişinden elde ettikleri parasal ödüller açısından ölçer. Kısacası, Smith'in uyguladığı piyasa modeli, hükümeti, özel kâr amacıyla işletilen ve elde ettikleri kazançla orantılı olarak "yatırımcılar"ının çıkarlarına hizmet eden ticari bir girişimin işlevlerine benzetir. Bu hükümet anlayışının Smith'e asla saçma gelmemiş olması, büyük olasılıkla onun, görünmez bir elin eninde sonunda bir piyasa girişiminin katı biçimde finansal kaygılarından refah yaratacağı yolundaki temel varsayımının bir sonucudur.

Rekabetçi piyasanın çağdaş savunucuları, esas olarak, toplumun ekonomik faydalarından insanların piyasa tarafından ölçülen ekonomik katkılarıyla orantılı olarak yararlanmaları gerektiği ve bu insanların topluma karşı yükümlülüğünün çabalarıyla elde ettikleri ödüllere zarar vermemesi gerektiği yolunda Smith'in ortaya atığı özgün tezin destekçileridir. Örneğin, Hayek bu tutumun ateşli bir yandaşıdır:

> Başka insanlarla alışverişlerimizde, verilen değeri eşit değerle karşılarsak adil davrandığımızı hissederiz. Sorumluluğumuzu belirleyen, başkalarının bize sunduklarından elde ettiğimiz avantajdır.[50] Daha önemlisi, oranlı vergilendirmenin farklı çalışma türlerinin net karşılıkları arasındaki ilişkileri değiştirmediği yolundaki gözlemdir.[51] Bu demektir ki, artan oranlı vergilendirme, belki de evrensel kabul görmüş biricik ekonomik adalet ilkesi olan "eşit işe eşit ücret" ilkesini ister istemez ihlal eder.[52]

Genel toplumsal refah konusuna geldiğimiz zaman bu düşünceler son derece önemlidir. Çünkü başkalarına katkılarımızın almasını arzuladığımız özgül biçim, başka düşüncelerin yanı sıra, insanların kendilerine bakma kapasiteleri açısından ne ölçüde eşit olduklarına ilişkin ve toplumsal faydalar sağlanırken uygulanması gereken doğru ilkeye –ödemenin katkıya göre mi, yoksa gereksinime göre mi yapılması gerektiğine– ilişkin yargılarımı-

za bağlı olacaktır. Birinci noktayla ilgili olarak, toplumsal riske karşı savunma için ağırlıklı olarak piyasaya dayanmayı arzulayan Hayek gibi bir yazarın, "Ben ... Birleşik Devletler'in başardığı toplumsal eşitlik derecesini elbette tümüyle hayranlık verici sayıyorum,"[53] açıklamasını yapabilmesi hiç de rastlantı değildir. Bu yargı, pratik olarak, önerilen sistemin saçmalığının kanıtlanmasıdır (*reductio ad absurdum*).

İkinci noktayla ilgili olarak, doğru ödeme ilkesi, pazar ile topluluk arasındaki temel farklılıkların ışığı altında görülmelidir. Kapitalist bir ülkedeki ekonomik düzen, esas olarak, ayrı birimlerin kendi özel çıkarları ve avantajları uğruna birbiriyle kurdukları bir ilişkidir. Eğer belli türden bir kayıp riski varsa, o riski piyasa ilkelerine uygun olarak daha büyük bir gruba aktarıp ona karşı sigorta sağlamak olanaklıdır. "Alışılmış prosedür, bir kaybın meydana gelmesi halinde sabit miktarda bir para ödemeyi (ya da sözleşmede belirtilen miktar kadar kaybı karşılamayı veya o kadar hizmet sunmayı) belli bir prim ödemesi karşılığında kabul eden bir sigortacıyla sigorta sözleşmesine girmektir."[54]

Bir kişi, getireceği kâr uğruna değerli bir hizmeti başka birisine satar. Bu alışverişte, sigorta eden taraf hakkaniyet idealiyle hareket eder –ödenen prim ile elde edilecek yarar arasında ve riskin karakteri ile poliçeyi sürdürmek için gerekli ödeme arasında dolaysız bir aktüeryal ilişki vardır. Rekabetçi bir sistemde durum böyle olmalıdır. Belli bir alt grup toplam sigorta maliyetinin orantısız bir kısmını ödemekte olduğunu, dolayısıyla da poliçe çerçevesinde sigorta edilen başka bir gruba ait maliyetlerin karşılanmasına yardım ettiğini kavrar kavramaz, piyasa ilkelerine göre, ayrılmasının ve bağımsız bir birim olarak kendisini sigorta etmesinin kendi çıkarına olduğunu kavrardı. Bu, piyasa sistemi içinde doğru bir yanıt olurdu, çünkü ne tür olursa olsun tüm harcamaların yalnızca bireysel avantaj uğruna ve o avantajla orantılı olarak yapılması gerektiği ilkesine dayanır. Dolayısıyla Hayek, "yararlanıcının bedelini tam olarak ödediği, bu yüzden de hem ahlaksal hem yasal hak sahibi olduğu faydalar ile gerek-

sinime dayanan faydalar"[55] arasında ayrım yapılması gerektiğini savunurken, piyasa etiğini kusursuz şekilde yansıtır. Ya da korumayla ilgili olarak, "yaptıkları katkı sayesinde ona hak kazanmış olanlar"a[56] işaret ederken. İster özel sigorta, isterse grup sigortası olsun, sigorta sisteminin sonucu, riske karşı güvence kapasitesinin, sistem içinde özel gelirin eşitsiz paylaşılması kadar eşitsiz şekilde paylaşılması olacaktır.

Ne var ki, bir topluluk özel avantajları için değil, karşılıklı esenlikleri için örgütlenmiş erkeklerden ve kadınlardan oluşur. Böyle bir grubu yapılandıran şey özçıkar değil, hizmettir ve piyasaya uygun hakkaniyet ilkesi bir toplulukta yerini katılımcılarının ergisi ilkesine bırakmalıdır. Ama eğer bir kişinin tam ahlaksal gelişiminin, bileşenlerinden birisi olarak, onun bedensel ve zihinsel yetilerinin bozulmadan gerçekleşmesini içerdiği tezi doğruysa, o zaman insanların yaptıkları belirli katkı ya da başka bir ölçüt sayesinde bu ahlaksal gelişime hak kazanmaları, ussal özgürlüklerini serbest kullanma ya da hukuk çerçevesinde bir adalet sisteminde yaşama hakkı kazanmalarından daha fazla gerekli değildir.

Bir toplulukta, toplumsal zenginlik eşitlik ilkesine uygun olarak gereksinimi karşılayacak biçimde bölüştürülür. Eşitlik ise mekanik bir anlayışla aynı şekilde muamele görme olarak değil, işlevsel bir anlayışla tasa eşitliği olarak kavranır, öyle ki, yaşam ereklerine eşit ulaşılmasına temel oluşturan değişken koşulların tam olarak gerçekleştirilmesinde her kişi topluluğun geriye kalanından eşit özen görmelidir. Bu nedenle, bir topluluk, bireysel farklılıkları eşit ergi tasasının penceresinden gördüğü sürece, toplumsal refaha farklı düzeylerde katkı yapılmasını isteyebilir ya da gereksinim duyan bireylere farklı düzeylerde ödeme yapabilir. Öyleyse, bir topluluğun refahı bireysel katkıya göre bölüştürememesinin önemli bir nedeni, üstlendiği yükümlülük gereğince tüm mensuplarının ergisi için eşit kaygı duymak durumunda olması, ekonomik katkı verme kapasitesinin ise eşitsiz dağılım göstermesi ve insan gereksinimleriyle hiçbir ahlaki ilişkisinin olmamasıdır.

Elbette, artan oranlı vergilendirme ilkesinin kendisi çağdaş adaletsizliği azaltmayı ve sahici bir topluluğun yolunu döşemeyi amaçlayan bir geçiş önlemidir. O topluluk gerçekleştirildiği zaman yeniden paylaşım gereksiz hale gelecektir, çünkü ekonominin yarattığı ekonomik fazlalık topluluğun bütününe ait olacaktır. Topluluğun elindeki fazlalık özel kâr biçiminde değil, bir toplumsal fon biçiminde bulunacağı için, halk ilk önce o fondan toplumsal gereksinimlerin karşılanması için gerekli miktarı düşecek ve kalanını, insanların ondan doğru yararlanma yetilerine uygun olarak paylaştıracaktır. Gelir dağılımı en başından bozuk olmayacak ve bu nedenle, yeniden paylaşıma hiç gerek kalmayacaktır.

Piyasa sisteminin ayırt edici özelliklerine katılımdan doğan sigortaya ilişkin ikinci bir sakatlık vardır. Bunun nedenini Hayek çok iyi dile getirmiştir:

> Özel bir acente ancak sözleşmeye dayanan özgül hizmetler sunabilir, yani ancak *nesnel ölçütler* ile tayin edilebilen ... bir gereksinimi karşılayabilir; bu şekilde de ancak önceden görülebilen gereksinimleri karşılayabilir. Herhangi bir gerçek sigorta sistemini ne denli genişletirseniz genişletin, lehtar asla sözleşmede belirtilen haktan fazlasını almayacaktır –yani, içinde bulunduğu koşullara göre gerekliliğine karar verilebilecek şeyleri almayacaktır.[57]

Belirtmiş olduğumuz gibi, bir piyasada sözleşmeler de dâhil tüm alışverişler özgül, niceliği ölçülebilir mübadele birimleriyle ifade edilmelidir ve Hayek'in belirttiği gibi, böyle bir sözleşmenin nesnel ölçütler uygulaması, yani her iki taraf için özgül mübadele birimlerini hükme bağlaması gerektiği kesinlikle doğrudur. Durum böyle olmasaydı, mübadelenin arzu edilebilirliği konusunda karar verilemezdi. Ama bir piyasa sözleşmesi hak edilen ödemeye ve verilen hizmete ilişkin böyle özgül bir hükmü pekâlâ gerektirebilmesine rağmen, bu türden hiçbir niceliksel koşul, topluluğun üyelerinin esenliğine yönelik yükümlülüğünü anlamlı şekilde yerine getiremez. Sağlık, birbirine eklenerek daha önce üzerinde uzlaşılmış belli bir miktarı verebilen ayrı ayrı esenlik parçacıklarının toplamı değildir. Zenginlik düşünceleri nitelik-

sel kazanımlar olan eğitim ya da sanat kazanımlarıyla ne kadar ilintisiz ise, bir kişiye sağlık bakımı için 20 ya da 400 birim para ödenmesi de nihayetinde o uygun bakımın insanca belirlenmesiyle o kadar ilintisizdir. Herhangi bir hastanın gerektirdiği bakımın doğru "miktar"ı, onun eksiksiz insani işlevselliğine olanak verecek nicelikte ve nitelikte özenden ibarettir. Öyleyse, ahlaki düşünceler çerçevesinde bir hastaya uygulanması gereken özgül muamele tam da Hayek'in doğru olarak piyasanın sunamayacağını savunduğu –"içinde bulunduğu koşullara göre gerekliliğine karar verilebilecek şeyleri almayacaktır" dediği– muameledir.

Bu nedenle piyasa, sadece gereksinimle ilgili düşünceleri kâr uğruna çiğnediği için değil, önceki sayfalarda biraz ayrıntılı olarak irdelediğimiz "nicelendirme," "bölünebilirlik" ve "toplumsal değer" düşüncelerinden dolayı da sağlık bakımı için uygunsuz bir araçtır. Klasik liberalizmin o sakatlıkları şimdiki "refah" kapitalizmi sisteminde de varlığını sürdürüyor.

Ebette, bu nedenler yakından bağlantılıdır; bir topluluk, ekonomik bir topluluğun işlevinin kârdan çok hizmet olduğunu doğru olarak kavradığı ve yine, üyelerinin hareket özgürlüğüne ya da aralarındaki iletişimin özendirilmesine parasal bir değer atfedilmesinin hiçbir anlam taşımadığını anladığı için, böyle faaliyetlerden hiçbir kârın elde edilmediği hallerde pekâlâ kamusal taşıma ya da sabit posta ücreti sistemi uygulayabilir. Sağlık söz konusu olunca, hasta, yılgın ve parasal yük altında ezilen bir halk yerine güçlü bir halkın ya da sahip olduğu avantajlar parasal yarar çevresinde yoğunlaşmak yerine adil olarak bölüşülen bir toplumun genel önemi, hiçbir pazarın karşılayamayacağı bir değerdir. Açıkça hiçbir sayısal ölçüyle tartılamayacak bir değerdir. Bunun asıl alanı, bir topluluğun nitelikle ilgilenmesine olanak sağlayan siyasal tartışmadır, insanların uygun insani ilişkileri kurarak kendilerini gerçekleştirmelerini amaçlayan bir tartışmadır.

Bir piyasanın ve bir topluluğun kişisel ilişkilerini birbirinde ayıran çarpıcı farklar da göz ardı edilmemelidir. Piyasanın kritik bir unsurunu Hans Ritschl özlü bir ifadeyle belirtmiştir:

> Serbest piyasa ekonomisinde, bir bedel olmaksızın hiçbir mal edinilemez. Mallara ve hizmetlere ancak başka mallarla ve hizmetlerle mübadele edilerek ulaşılabilir. Özgün bir ödünleme ilkesi vardır. Her kişi, ekonomik sürecin hasılatından ancak yaptığı katkıya denk düşen bir pay alır.[58]

Topluluğun faaliyetini yöneten ilkenin farklı türden olduğunu bir kez daha doğrulamaya pek gerek yoktur. Burada katkı, özgül bir karşılık olarak değil, her kişinin tüm geriye kalanlara verebileceği tümüyle kendine has hizmet olarak sunulur. Böyle bir topluluğun ifade ettiği ve dayandığı güdü, özgül olarak adalet ve sevgi arzusu şeklinde anlaşılan tasadır. İşte bu tasanın ışığında, topluluğun mensuplarınca yapılacak katkılar belirlenir ve verilecek hizmetler paylaştırılır.

Topluluk ile piyasayı birbirinden ayıran farklardan bazıları bunlarsa, "sosyal güvenlik" bunların neresinde durur? Bu, ikisini de hoşnut edemeyen umarsız bir halitadır. Ne "hakkaniyet"e kesinkes bağlı kalır ne de "insan yeterliliği"ne. Bu elbette terimin herhangi bir kesin anlamında sigorta değildir. "Hakkaniyet" ilkesini reddeder, çünkü ödeme ile hak ediş arasında hiçbir katı aktüeryal ilişki içermez, gelecekte kapsam yeterli olmazsa hâlihazırda yapılmış olan ödemelerin kaybına izin verir ve sözleşmenin başlamasından sonra hükümetin sözleşme şartlarını değiştirmesi olasılığına karşı hiçbir garanti sunmaz. Tutucuların bu konudaki yakınmaları genel liberal şaşırtmalardan daha geçerlidir.

Ama sosyal güvenlik, toplumsal refah ölçütü bağlamında da savunulamaz. Katı hakkaniyetten ayrıldığı elbette açıktır. Önlemin başladığı anda, hakkaniyetli kapsam için gerekli ödemeleri açıkça biriktirmemiş olanları güvenceye alması gerekir ve ödeme cetvellerini düşük gelirliler lehine tartarken yine hakkaniyeti ihlal etmesi gerekir. Eğer yoksullara yalnızca verdikleri katkı kadar ödeme yapsaydı, sadece onların sefaletini onaylamış olurdu. Katı bireysel sorumluluk ilkesi –görünmez elin o mirası– terk edilmelidir; ama ne yazık ki, ruhu uçup gitmemiştir. Çünkü hâlihazırda belirttiğimiz üzere sigortadan ayrılan tüm yönlerine

rağmen, sosyal güvenlik ilkesi, kişinin yaptığı ödeme miktarı ile yararlandığı kapsamın niceliği arasındaki yakın ilişkiyi koruyor. Klasik piyasanın doğasında yatan eşitsizlik korunuyor. Bu ilke, gelirleriyle insanca bir yaşam standardına ulaşma olanağı bulunmayanların acılarını ortadan kaldırmaya başlayamaz. Birinin geliri çok düşükse, o kişi güvence kapsamına bile girmeyecektir ve sunulan faydalar yelpazesinde, en büyük rakama yaklaşacak olanlar genellikle en rahat olanlardır, daha küçük bir rakama yaklaşacak olanlar ise yoksulluk içinde yaşayanlardır. Kişinin gereksinimi büyüdükçe, elde ettiği faydalar küçülür. Buradaki kademe adaletsizliği, liberalin, kamu refahı için tasarlanmış komünal bir kuruma ilişkin anlayışını kâr için kurulmuş bir ticari kurumun biçimlendirmesine izin vermeye istekli olmasından kaynaklanır.

Piyasacı adalet anlayışına ilişkin bu irdelemeden çıkan sonuç, ödeme ilkesi açısından tıbbi bakım sisteminin tümüyle yanlış bir katkı biçimi içeriyor olduğudur. Faydaların sunulmasında uygulanan ilke biraz farklıdır. Sistemin önerdiği faydaların kapsamına giren herkes, başka herhangi birisiyle aynı miktarda bakım hakkına sahiptir. Burada, sosyal güvenlik sistemine yol gösteren faydalar ilkesi genellikle terk edilir. Yine de, faydalara ilişkin bu tekdüzelikte liberal damgadan bir şeyler varlığını sürdürür. Erkeklere ve kadınlara özdeş oldukları ölçüde özdeş olarak muamele etmek uygundur, ama işin gerçeği yoksulların daha sık ve daha yıkıcı mahiyette hastalığa yakalanmaları, istihdam ve gelir açısından daha büyük sonuçlarla karşılaşmaları, tasarruf ve sigorta açısından daha az kaynağa sahip olmaları, tıbbi bakımın mahiyeti ve anlamı konusunda daha büyük korku ve daha az kavrayışa sahip olmaları nedeniyle, eşit fayda ilkesi çarçabuk geriletici bir baskıya dönüşür. Varlıklılara ve yoksullara eşit katkıda bulunmak, kesinlikle, düzeltilmesi gereken toplumsal belanın asıl sorumlusu olan o kötü paylaşım ilkeleri için geçerlidir. Tıbbi bakım sistemi şu haliyle açıkça ahlaki bir başarısızlık sayılmalıdır.

Bu savı çürütmek için şöyle denilebilirdi: Tıbbi bakım önerisinin çok yanlış yönlendirildiği ve doğru topluluk çalışmasına

sekte vuran şeyin rekabetçi piyasanın izi olduğu kabul edilseydi bile, "refah" kapitalizmi sistemi temel yapısını değiştirmek zorunda kalmaksızın bu eleştiriye pekâlâ kusursuz şekilde uyum gösterebilirdi. Çürütme çabası şöyle devam edebilirdi: Yaşlıların bakımı için toplumdan artan oran ilkesine göre vergi alınsaydı ve yaşlılara durumlarının gerektirdiği her türlü bakım sağlansaydı, çağdaş liberal toplumun temelleri değişim geçirmezdi. Ama bu itiraz, burada özetlenen liberalizm eleştirisini zorunlu sonuçlarına kadar izlemez. Topluluk ilkesi hüküm sürer hale gelseydi, ilk önce bakımın hastane ve tedavi ile ilgili faydaların ötesinde tıbbi sıkıntının tüm maliyetini kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekirdi. İkincisi, her türlü rahatsızlığın gerektiği gibi dikkate alınması ve psikiyatri, diş, optometri ve bağlantılı her dal ile ilgili hizmetlerin sunulan bakım kapsamına alınması vazgeçilmez olurdu. İnsan, topyekûn sağlığıyla ilintili olmayan kısımlara bölünemez. Üçüncüsü, yalnızca yaşlılarda hastalığın ömür boyu birikmesi nedeniyle değil, topluluğa yol gösteren doğru ödeme ilkesinin katılımcılardan her biri için doğru ilke olması nedeniyle, yapay bir kısıtlama olan yaş kısıtlamasından kaçınılması gerekirdi. Yaşı 65'ten büyük olanlar, çektikleri orantısız yoksunluk yüzünden ilkeye daha büyük ivedilik kazandırırlar, ama onlara uygulanan ilke topluluğun bütününü kapsar. Yurttaşların başka kesimlerinin özel programlarla korunuyor olmaları gerçeği ilintisizdir, çünkü o diğer programların dayandıkları kuram sosyal adaleti ihlal eder. Sağlık ile eğitimi karşılaştırmamız halinde bile bu nokta kolayca görülebilir. Doğru olarak kavradığımız gibi, eğitim tüm topluluk tarafından desteklenmesi gereken tüm topluluğa ait bir haktır ve bazı bireylerin bu hakkı elde etmelerini sağlayan özel düzenlemeler, mensubu oldukları halkın geriye kalanıyla ilgili taşımaya devam ettikleri toplumsal yükümlülüğü hiçbir şekilde ortadan kaldırmayan ek bir haktan kaynaklanır. Son olarak, topluluğun mahiyeti, aidat sistemiyle ve halen hekimlerin davranışına yön veren başka uygulamalarla bağdaşmaz; bunların da aynı şekilde terk edilmesi gerekir.

Ama bütün bunları söyledikten sonra, Büyük Britanya örneğinin gösterdiği gibi refah devletinin işleyen yapısına kolayca özümsenebilen kapsamlı bir tıbbi bakım sisteminden öte bir şeyle karşı karşıya kalır mıyız? Refah liberalizmine dayalı bir sistemin toplumsallaştırılmış tıbbi bakımı kargaşasız özümseyebildiği kesinlikle doğrudur. *Ama bu tür bakımın üzerine kurulduğu ilkeyi genel olarak kabul edemez. Topluluk ilkesinin yaygın biçimde cisimleşmesini kabul edemez*. Bu nedenledir ki, Birleşik Devletler'deki kurulu ekonomik düzenin kapsamlı bir tıbbi bakım sistemine karşı mücadele ederken sergilediği şiddette bir hikmet vardır. Sağlığı komünal bir değer yapan sav devrimci bir savdır. Ulaşım, arazi kullanımı, konutlaşma, kent planlaması, eğitim ve kitle iletişim araçları, boş zaman denetimi, endüstriyel üretimin tüm niceliği ve temposu gibi değerlere aynı komünal standardı uygulasanız, refah liberalizmi sistemi ortadan kalkardı. Topluluğun ayırt edici niteliği olan eşitlik ve toplumsal değer ilkesi kapitalizmin her biçimine aykırıdır. Topluluk ve piyasa sistemleri uzlaşmaz karşıtlık içindedir; hükümet ister gece bekçisi, isterse refah dağıtıcısı olsun, bütün halkın ortak yarar için çabalayan kurumu haline gelmedikçe, insanın ahlaki yaşamı için uygun araç değildir.

## EKONOMİK GÜÇ VE TOPLUMSAL DEĞER

Tıbbi bakım refah liberalizminin bölüşüm adaleti konusundaki kaygısının yetersizliğini nasıl açıkça gösteriyorsa, yakın tarihte ilaç endüstrisinin istismarlarını düzeltmek için yapılan öneriler de liberalizmin ekonomik güç üzerinde toplumsal denetime yönelik yaklaşımındaki mantıksal eksiklikleri öyle açıkça gösteriyor. Kapitalist bir ekonomi bağlamında endüstriyel istismarların hükümetçe denetlenmesini şiddetle savunan müteveffa Senatör Kefauver'in ilaç endüstrisinin ahlaksızlığını teşhir etmesi karşısında, bu başarısızlıklar daha da çarpıcı bir hal alıyor. Ne var ki, çağdaş kapitalizmin yetersizliğini gösteren şey işte teşhir ile

reform arasındaki bu uçurumdur; ilk önce, ilaç üretimini zehirleyen yolsuzluğun büyüklüğüne işaret ederek bu iddiayı desteklemeye çalışabiliriz.

İlaçları hangi koşullarla satacağını dayatma gücü bulunan ilaç endüstrisinde kârların aşırı yüksek olması nedeniyle, kamunun ilaçlar için ödemesi gereken bedel fahiştir. 1958'de ilaç endüstrisinin vergiler düşüldükten sonraki kâr düzeyi, sermaye yatırımının yüzde 18,9'una ve satışların yüzde 10,8'ine ulaştı.[59] Kârların vergiler düşüldükten sonraki sermaye yatırımının yüzdesi olarak hesaplandığı 1959'da, on üç ilaç şirketi bu bakımdan Amerika'nın ilk elli üretici firması arasında yer alırken, üç ilaç şirketinin net kâr oranları yüzde 38,2, 33,5 ve 33,1'di. Bunun anlamı, vergi öncesi net kâr oranlarının yaklaşık yüzde 75 olduğuydu.[60]

Bir ilacın üretim ya da satın alım maliyeti ile son satış fiyatı arasındaki ilişki düşünüldüğü zaman, aradaki fark daha da ezici bir hal alır. Örneğin, 5 miligramlık bir prednizolon tabletini 1,6 sente mal eden Schering, her tableti eczacıya 17,9 sente ve tüketiciye 29,8 sente satıyordu. Yani, ilacın tüketiciye maliyeti asıl maliyetinin on sekiz katından fazlaydı. Progynon adlı estradiol örnek verilirse, Schering bu ilacın "gramını 3,50 dolara bir Fransız firmasından satın alıyor ve tamamı bir gramın yüzde üçünü içeren ya da 11,7 sent değerindeki altmış tabletlik bir kutuyu 8,40 dolara –yüzde 7.079 kârla– satıyordu.[61] Kefauver'in araştırmaları korkunç sayıdaki benzer örneği açığa çıkardı.

Şirket yetkililerinin kendi fiyatlarına yönelik tutumlarını belirtmeksizin, kâr amacıyla ilaç üretiminin acımasızlığını tam olarak ölçmek olanaksızdır. Kefauver Komitesi'nin belirttiğine göre, Upjohn Company, bir tabletini yaklaşık bir peniye mal ettiği Orinase isimli oral diyabet ilacını perakendeciye 8 sentten ve hastaya 14 sentten satıyordu. Şirketin başkanı Dr. E. Clifford Upjohn, bunun "sadece günde birkaç penilik bir mesele"[62] olduğunu söylüyordu. Dr. Upjohn'un belirtmediği şey, diyabet geçici değil süreğen bir bozukluk olduğu için bu ilaca yapılan harcamanın yaşam boyu devam ettiğiydi. Yarım milyondan fazla hastanın

günde üç Orinase tablet alarak ortalama ayda 12,50 dolar ve yılda 150 dolar harcaması gerekiyor. Bu, kaç diyabet hastası için bahsedilmeye değmez bir harcamadır? Ne yazık ki, Dr. Upjohn'dan bu soruyu yanıtlaması istenmedi.

Yine prednizolon örneğini düşünelim. Bu ilaç bir kortizon türevidir ve yaşlılarda yaygın bir hastalık olan artrit tedavisinde yoğun olarak kullanılır. Upjohn gibi firmalardan prednizolonu toptan satın alan Schering, kendi markaları olan Meticorten ya da Meticortelone adları altında yaklaşık bir tabletini 30 sentten, yani ilacın üretim maliyetinin on sekiz katı fiyattan tekrar satar. Senatör Kefauver, komitesinin yaptığı araştırmalar sırasında kendisine gönderilen ve artritten mustarip yaşlıların kötü durumunu dile getiren sayısız mektubun içeriğini anlattı. Aldıkları aylık sosyal sigorta ödemesi yaklaşık 60 dolardı. Reçeteleri, günde üç kez Meticorten tablet almalarını, dolayısıyla ayda neredeyse 30 dolar, yani aylık sigorta gelirlerinin yarısı kadar harcama yapmalarını gerektiriyordu.

ABD'de 10 milyon artrit hastası vardır, bunların çoğu yaşlıdır ve bu yüzden büyük bölümü kıt kanaat geçinmektedir.[63] Schering başkanı Francis E. Brown'ın bu duruma ilişkin yorumu şöyleydi: "Günde otuz ila altmış sent arası bir harcamayla, kötürüm olan insanların yürümesi ve çalışamayacak durumdakilerin çalışması oldukça akla yatkın görünüyor."[64] Bay Brown 1,6 sent ile 30 sent arasındaki farkın aşırı olduğunu düşünüp düşünmediği sorulunca şu yanıtı verdi:

> Gerekli ilacın bedelini ödemek elbette bazı insanlara zor gelecektir. Kira ve gıda ödemelerini yapmakta da zorlanacaklardır. Bana öyle geliyor ki, bu sorun kendi asıl ışığı altında görülmelidir –bu sorun, aşırı fiyat ya da her ne demekse, belirlenmiş fiyat sorunu olmaktan çok, gelir yetersizliği sorunudur.[65]

Senatör Kefauver sorgulamaya devam ederek, başlıca kortikosteroit firmaları Schering, Merck, Upjohn ve Pfizer'in nasıl olup da kendilerine ait prednizolon markalarını tamamen aynı yüksek fiyattan sattıklarını sorduğunda, aralarında şu konuşma geçti:

Kefauver: Gerçekten rekabetçi olmak istiyorsanız, işten daha büyük pay almak için fiyatınızı nasıl oluyor da düşürmüyorsunuz? Prednizolonu ilk bulan sizsiniz ve fiyatı siz belirliyorsunuz.

Brown: Bir rakipten daha fazla almayı mı kastediyorsunuz?

Kefauver: Kendinize daha çok iş yaratmanızı kastediyorum.

Brown: Senatör ... yalnızca bir tane hasta insan varken, her yatağa iki hasta insan koyamayız.[66]

Bay Brown'ın düpedüz belirttiği, hasta sayısı sınırlı olduğu için ilaç fiyatlarının yüksek olduğuydu.

İlaç endüstrisine hâkim olan katı yüksek fiyatlar neyle açıklanır? Temelde bu, sözüm ona rekabetçi bir pazarın yerine, işleyen bir çıkar ortaklığının kurulduğu gerçeğidir. Daha önce belirttiğimiz gibi, piyasayı düzenleyen kuralları açıkça işbirliğine dayalı bir özkoruma politikasına dönüştürmek piyasanın diyalektiğinde vardır. Bu politikanın yürütülmesinde kullanılan araçlar, fiyat belirleme anlaşması ve patent düzenlemesidir, ama bu araçlar belirli birer dışavurumu oldukları alttaki istem kadar önemli değildir. Çünkü her özgül teknik, büyük imalatçılar arasında, rekabetin ortak çıkarlarına ancak zarar verebileceğine ilişkin bir ön anlaşmanın –Senatör Kefauver'in ekibinden birinin deyişiyle, "bir ruh kardeşliği"nin– olmasını gerektirir.

Kortikosteroit üretiminde önemli bir ilerlemenin kaydedildiği 1955'te Upjohn, Merck, Pfizer, Parke Davis ve Schering yeni madde prednizolonun patent hakları için yarışıyorlardı. Ama Richard Harris'in bildirdiği gibi, bu

> ... ilgili beş şirketin birbirlerine küs oldukları anlamına kesinlikle gelmiyordu. Aksine, alt komitenin daha sonra kamuoyuna açıkladığı soruşturma belgelerine göre, patenti aralarından kim kazanırsa kazansın, ilacı royalti esasına göre satmaları için diğerlerine izin vereceği; bu arada, üç yıl boyunca, diğer üç şirketin Schering'e yüzde üç royalti ödeyeceği; ve şirketlerden hiçbirinin, anlaşmaya taraf olmayan başka birine, ilacı toptan satın alma olanağı tanımayacağı konusunda anlaşmışlardı.[67]

Belli bir ilacı gerçekte bir ya da iki şirket üretir; sonra geriye kalanlara satar, onlar da ürünü kendi markalarını koyarak pazarlarlar. Örneğin, Tarife Komisyonu'nun 1957 yılı rakamlarına göre, Parke Davis elli ana ilaçtan yirmisini satıyordu, ama bu ilaçların yalnızca birini kendisi üretiyordu. İlaç firmaları, tüm patent hakları yapısını hepsinin birden başına yıkabileceği için herhangi bir patenti dava konusu yapmamaya özen göstererek, onun yerine, patenti kimin alacağına ve karşılıklı royalti ödemelerinin ne kadar olacağına özel anlaşmalarla karar vererek, sıkı sıkıya karşılıklı bağlayıcı patent-lisans anlaşmalarıyla birbirlerinden alımsatım yaparlar.[68]

Patent, ilaç fiyatı katılığının yerleşmesinde belirleyici bir rol oynar, çünkü markalı ilaçlar için yazılan tüm reçetelerin yarısı ila üçte ikisi, patentle korunan ürünleri içerir. Bu patentler, patent sahibine, on yedi yıl süreyle ilacın tüm haklarını eline tutma olanağı verir. Böyle koşullar altında katılık kaçınılmazdır ve bu ülkede koruma altındaki on iki temel ilacın fiyatının koruma sağlamayan ülkelerdeki eşdeğer ilaçlara oranla yüzde 18 ila yüzde 225 arasında daha yüksek olduğunu öğrenmek insana şaşırtıcı gelmiyor.[69] Birleşik Devletler tekelciliğe elverişli koşullarda önemli hizmetlerin fiyatının denetlenmesine yardımcı olan bir kamusal düzenleyici sistemin en azından kalıntılarına sahip olmasına rağmen, ilaç firmalarının koruma altındaki ürünlerine koyabilecekleri fiyatı bireysel özçıkardan başka etkileyebilecek hiçbir şey yoktur.

Patent haklarının birkaç şirket tarafından paylaşılması halinde de durum farklı değildir. 1963'e kadar tetrasiklin adlı ilacı kendi markalarıyla satma hakkı münhasıran beş şirkete aitti. Fiyat hep yüksek ve tekdüze kaldı; hastaneler ve askerî tedarik kuruluşları gibi büyük alıcılar hiç esnemeyen bir cepheyle karşı karşıyaydılar. 1959'da Askerî Tıbbi Tedarik Kurumu (MMSA), "akıllara ziyan yüksek fiyat"ından dolayı bu ilacı Amerikan şirketlerinden satın almayı bırakmak zorunda kaldı. MMSA icra direktörü Amiral William L. Knickerbocker, Kefauver Komitesi'ne

bilgi verirken, "Hükümete sunulan tüm fiyat teklifleri, sipariş edilen miktarlarla hiç ilişkili değildi,"[70] dedi ve fiyatların standartlığı konusunda şu gözlemini aktardı:

> Birçok tedarik işleminde, birden fazla tedarikçi ilk başta aynı düşük fiyatı verdi. Dahası, bir tedarikçinin fiyatı düşük olduğunda bile, diğerleri daha yüksek ama aynı fiyatlarla geldiler [yani, ya teklif edilen özgül fiyatlar aynıydı ya da hızlı ödeme indirimi uygulandığı zaman aynı düzeye geldi].[71]

1963'te Federal Ticaret Komisyonu, beş şirketin, yalan dolanla alınmış bir özgün patentle 1954'ten beri yasadışı olarak fiyatları belirlediklerini saptadı.

Ama patentin, istenmeyen rekabeti ortadan kaldırmak için yararlı bir araç olmakla birlikte, konunun asıl özü olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü Kefauver Komisyonu, 1956'dan sonra prednizolon örneğinde olduğu gibi patent hakkı söz konusu değilken, bu ilacı satan en büyük dört firmanın aynı fiyatı uyguladıklarını saptadı, aslına bakılırsa ilacın pazara verildiği zamandan beri fiyat bir peni bile değişmemişti. Federal Ticaret Komisyonu'nun (FTC) ara sıra ilaç firmalarını suçlaması, bir bütün olarak endüstrinin temelinde yatan fiyat belirleme yapısını gözlerden gizlememelidir, çünkü Kefauver Komisyonu'nun baş iktisatçısı John Blair'in belirttiği gibi:

> Bugünkü tekelcilik karşıtı yasalarımız çerçevesinde, Adalet Bakanlığı ve FTC fiyatları sabitlemek için gizli anlaşma yapıldığına ilişkin somut kanıt ortaya koyamadıkça (ve yapılması en zor olan da işte budur) fiyat belirleme istismarlarını etkili şekilde ele almanın hiçbir yolu yoktur.[72]

Kefauver sorgulamaları sırasında, ilaç endüstrisi, ürünlerinin yüksek fiyatlı görünmesinin başta gelen nedeninin, sürekli ilerleme ve yüksek standartlar isteniyorsa kaçınılmaz bir gereklilik olarak yaptıkları araştırmaların çok pahalıya çıkması olduğu savını sık sık kullandı. Yüzeysel bakılınca akla yatkın görünen bu sav, senatörün açık seçik tanımladığı nedenlerle geçersizdir:

> Kortikosteroitlerde maliyet-fiyat ilişkisi konusunda yapılan Alt Komite oturumları ilaç endüstrisinde bir öfke patlaması yarattı. Schering'in prednizolon için bildirdiği maliyetlerinin yalnızca bitmiş haldeki toptan malzeme için Upjohn'a ödediği bedeli, artı olarak da tablet ve şişeleme işlemlerini kapsadığı; Schering'in araştırma giderlerinin dikkate alınmadığı öne sürülüyordu. Ama yaptığı tanıklıkta Dr. Upjohn'un kabul ettiği gibi, bir ürünün her partisi –Upjohn'un Schering'e toptan satışı da dâhil– şirketin toplam araştırma giderlerindeki payını orantılı olarak içeriyordu. Ayrıca, Schering'in araştırma giderleri, kendisinin Alt Komite'ye bildirdiği üzere, her 1 dolarlık satışta yaklaşık 8 sent tutuyordu ve eğer bu doğrudan dikkate alınsaydı, Schering'in kâr marjına etkisi yok denecek kadar az olurdu. Eczane fiyatlarında 1-1/2 sente 18 sentlik bir oran yerine, 16-1/2 sente karşılık 1-1/2 senti bulurdu.[73]

Bu kanıtlara dayalı çürütme, iyi yapılmış olmakla birlikte, güçlüğün köküne –tekelci kapitalizm sistemi içinde, ne denli kapsamlı olursa olsun araştırmanın kamu yararı için kullanılacağını garanti eden hiçbir şeyin olmadığı gerçeğine– inmiyor. Örneğin, deksametazon adlı ilaç Merck tarafından Decadron ve Schering tarafından Deronil markalarıyla satılıyor. Bu ilaç prednizolon ile aynı etkiye sahip, ama içeriğin yalnızca yedide birini ihtiva ediyor. Başka bir deyişle 0,75 mg'lık bir Decadron ya da Deronil tablet bir prednizolon ürünü olan Meticorn'un 5 mg'lık tabletiyle yaklaşık aynı fiyata satılıyor. Premo Pharmaceutical Laboratories icra sektereri Bay Seymour Blackman'in bu durum konusunda Alt Komite'ye yaptığı dürüstçe değerlendirme belirtilmeyi hak ediyor:

> Bundan açıkça anlaşılıyor ki, ilaç endüstrisinin yaptığı uygulamalı araştırmalardan kamu hiç yarar görmüyor. Yine açıkça anlaşılıyor ki, belirli bir etik uzmanlık ürününün satış fiyatı malzemelerin maliyetine dayanmıyor, daha çok, satılabilecek en yüksek fiyatın konulmasına dayanıyor.
>
> Başka bir deyişle, eğer sektördekiler olarak biz, on kat daha etkili ve bize doz başına miktarın onda birine mal olan yeni bir ürünü pazara sürersek ve satış fiyatımızı, pazardaki mevcut ürünün fiyatının onda birine indirirsek, sadece pazarımızı daraltmış ve ön-

> ceki cirosunun onda birine düşürmüş oluruz. Tutsak bir pazarda halen işleyen bir doğal tekeliniz varken böyle yapmak hiç de iyi bir iş yapma şekli değildir.[74]

Bu sözler, doğru anlaşıldığında, çağdaş kapitalizmin kamu refahına elverişli olduğu iddiasının ölüm çanları gibi çalıyor. Adam Smith'in tanımladığı piyasada, araştırma alanındaki ilerlemelerin genel yarara kaçınılmaz olarak katkı yapacağı tezi bir ölçüde öne sürülebilirdi. Ama buna temel oluşturan, özçıkara yönelik her çabanın başlarının çabaları tarafından düzenlenebileceği iddiası, piyasadaki katılımcıları ekonomik yönden eşit sayan ve aslında hiçbir dayanağı olmayan ön kabul üzerine kuruludur. Çağdaş durumumuz Smith'in açık bir piyasaya ilişkin varsayımından öyle uzaklaşmıştır ki, bunu mevcut kurumların ciddi bir haklılık dayanağı saymayı saçma kılmıştır; o zaman topluluğun gerekleri için bireysel kâr güdüsünün yeterli olduğu iddiasını desteklemek için yeni bir gerekçe bulunması gerekecektir. Bu yeni gerekçe elbette ortaya çıkmıştır; bu gerekçenin geçmişten ayrıldığı özgül nokta şimdiki yekpare şirketçi yapıyı kucaklamasında yatar. Bu kucaklamanın ondaki kamusal erdemi mahvetmesini önlemek için kullanabileceğini öne sürdüğü tekniğe az sonra dikkatimizi vereceğiz.

Ama klasik piyasanın bugün tam olarak Smith'in farz ettiği şekilde farz edildiği başka bir iddia vardır –tüketicinin akılcılığı iddiası. Çünkü eğer insanlar ürünler arasından mantıklı bir seçim yapamazlarsa, sahip oldukları özgürlük onların esenliğiyle hiç ilgisi olmayan bir kapris haline gelecektir. Ama böyle bir tüketici zekâsının olmadığına ilişkin kanıtlar ağır basıyor. Bu iddia, elbette, çağdaş "refah" kapitalizminin genel yapısına karşı bunu kuvvetli bir sav saymayanlarca kabul edilebilir. Onlar, ilaç ürünleri konusunda makul bir karara varmak için açıkça çok yüksek düzeyde uzmanlık bilgisine gerek duyulması yüzünden ilaçlara ilişkin olgunun nevi şahsına münhasır olduğu, ama bu savın ezici sayıdaki olguda tüketici zekâsıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı şeklinde bir savla karşı çıkabilirler. Açıktır ki, ilaçlar

daha kritik ürünlerdir, ama yüksek düzeyde karmaşık, teknolojik ekonomimizden akıp gelen sayısız maldan mahiyetleri gereği daha karmaşık oldukları son derece şüphelidir. Çağdaş bir ilaç ürününün niteliğini anlamak bir otomobilin ya da televizyon alıcısının niteliğini anlamaktan daha mı zordur? Gerçekte, bu karşı sav temelsizdir, çünkü ilaçlar söz konusu olduğunda satın alan kişi eğitimsiz halk değil, konusunda uzman sayılan doktordur. İlaçlar konusunda karar veren ve sonra o seçimin sonucunu hastasına reçete eden odur.

- İlaç üretimine yönelik olarak, hiç de mevcut ürünler üzerinde yapılan anlamlı iyileştirmeler sayılamayacak oldukça yoğun araştırmalar yürütülür. Yararsız tekrara olan bu düşkünlüğün ticari bir güdüsü vardır, çünkü daha çok sayıda ürün sıklıkla piyasadan daha büyük bir pay alacaktır ve çünkü rakip bir firmanın patent talebinden kaçmak için bir teknik keşfetme olasılığı vardır. Kefauver Komisyonu soruşturmalarında, Illinois Üniversitesi Tıp Fakültesi Temel Tıp Bölümü başkanı Dr. Harry F. Dowling bir örnek aktardı. Bu örnek, Lilly ve Pfizer şirketlerinin ilk olarak 1952'de Lilly'nin pazarladığı eritromisin adlı bir ürünün etkinliğini artırmak için altı yıl sürdürdükleri çabalarla ilgiliydi; Richard Harris'in aktardığı üzere, Dr. Dowling'in bu girişim konusundaki yargısı, "Kanda daha yüksek konsantrasyonlar oluşturmaya yönelik tüm bu çabaların bir yarar sağladığı kuşkuludur, çünkü özgün ürünün dozunun azıcık artırılması aynı sonuçları sağlardı,"[74] şeklindeydi.
- Yararsız tekrardan doğan çok benzer bir işlem, eski ilaçlar birleştirilerek, genelde açık seçik bir yarar sağlamayan, hatta sağlam tıbbi uygulama açısından zararlı olabilecek ürünlerin elde edilmesini içerir. Antibiyotikler konusunda otorite olan Dr. Maxwell Finland, piyasada bu türden yüzü aşkın karışımın olduğu konusunda tanıklık etti ve "bu ... bileşimlerden herhangi birinin yararlı görülebilmesinin ... şüpheli olduğu" yorumunu getirdi. Bunların kullanımı, diye devam etti, "gelişigüzel tedavi"yi teşvik etti ve doğru tanıyı engelledi ve bu ilaçların ayrı ayrı alın-

masıyla kıyaslandığında herhangi bir avantaj sağlamadığı gibi, doğru dozajların reçete edilmesini de zorlaştırdı. Dr. Finland sözlerini şöyle bağladı:

> Bir öğretmen ve bu alanda var gücüyle çalışan birisi olarak, bu bileşimlerin potansiyel ve somut tehlikeleri bu alanın önde gelen emekçilerinin çoğu tarafından defalarca açıkça gösterildiği halde, hekimlerin bunları hâlâ reçete ediyor olmaları doğal olarak cesaretimi kırdı ve beni rahatsız etti.[76]

Bu tür uygulamalar karşısında, Kefauver soruşturmalarında birçok hekimin Amerikan ilaç araştırmalarını tıp için herhangi bir kalıcı değer açısından değil, daha çok halkla ilişkiler ya da ticari avantaj açısından önemli gördüklerini öğrenmek hiç de şaşırtıcı olmaz. California Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde eczacılık doçenti olan Dr. Frederick N. Meyers şöyle tanıklık etti: "Endüstrimizin, ilaç alanında ilerlemenin başını çekmek şöyle dursun, çoğunlukla takipçisi olduğu ve sıklıkla açık ara geride kaldığı görülüyor." Amerika'nın önemli katkılarını belirttikten sonra şöyle devam etti: "İlaç araştırmalarındaki ilerlemelerin çoğu hem sektöre mensup hem de bağımsız Avrupalı araştırmaların imzasını taşıyor." Dr. Meyers'e göre antihistaminler, sentetik morfin ikameleri, yeni sıtma ilaçları, neredeyse tüm yatıştırıcılar, sentetik östrojen, oral antibiyotikler ve penisilin onların eserleriydi. Dr. Meyers, Amerika'daki araştırmaların çoğunun yabancı ürünleri "sömürme ve pazarlama", ama "çoğunlukla özgün ilacı ancak patentlenebilir bir türev geliştirecek kadar değiştirme"[77] amacı güttüğünü belirterek sözlerini bağladı.

- Araştırmalar, akla yatkın denilebilecek bir toplumdan ne kadar uzak olursa olsun, ilaçların niteliğiyle hiç değilse asgari düzeyde bir ilişki içerir. İlaç endüstrisinde saf araştırma denilen çalışmalara yapılan harcamanın dört katı bütçesi olan reklam ve tanıtım için böyle bir iddia öne sürülemez.

  Reklam ve tanıtımın önemine katkı yapan etmenlerden birisi, ilaçları tür (jenerik) adıyla değil marka adıyla reçete etme uy-

gulamasıdır; esasen benzer mahiyette ama önemli ölçüde daha ucuz bir ilaç bulunsa bile eczacının reçetede marka adını belirtmesini şart koşan yasanın desteklediği bir uygulamadır bu. Bu koşullarda doktorların, özdeş bir ilacın çeşitli örnekleri arasında muhtemelen önemli bir kalite farkı bulunduğuna inanmasalardı reçeteye marka adı yazmaları mantıksız olurdu.

Çok yakın zamana kadar ABD Gıda ve İlaç İdaresi'nin (FDA) ancak bir ilacın güvenli olduğunu onaylamasının istendiği gerçeği bu varsayıma özel bir inandırıcılık kazandırdı, ama artık ilacın tedavi etmeyi amaçladığı hastalığa karşı etkili olduğunun onaylanması gereklidir (ama şimdiki tanımlamada bile hâlâ kaçamaklar vardır). Ne var ki, etkinlik koşulunun eklenmesinden beri reklam ve tanıtımın boyutunda bir azalma olduğuna ilişkin hiçbir kanıt bulunmadığı için, akılcı seçim kategorileri açısından ancak kısmen kavranmış bir konuyla uğraştığımız söylenebilir.

Bir doktor, etkili iki ilacın yine de nihai kalite bakımından farklı olabildiğini ya da FDA yasasındaki yeni düzeltmelerin belli bir ilacın tek bir alandaki etkinliğini garanti ettiğini, diğer alanlardaki kullanımına ise hâlâ izin verildiğini mantıklı şekilde yansıttıktan sonra bile, neredeyse mekanik olarak yoğun tekrarla ve bunun daha incelikli dallanmalarıyla karşılaşıyor. Önceden Squibb'in tıbbi direktörü olan bir doktorun sözleriyle, karşı koyulması gereken şey,

> ... haftalık postaların otomatik çekice benzer etkisi, mümessillerin düzenli ziyaretleri, iki sayfalık broşürler ve aynı dergide altı kez çıkan reklamlardır; ücretsiz kokteyl partinin ve üzerine doktor ile şirket adlarının ayrı renklerde basılmış olduğu üç golf topuyla tamamlanan golf gezintisinin sağladığı ilave teşviki saymıyorum bile.[78]

Reklam ve tanıtım ancak rekabetçi piyasanın akılcılığının çarpıtılması olarak anlaşılabilir. Pigou'nun belirttiği gibi, buna tüketicinin seçim zekâsını genişletebilme payesi ancak kısmen verilebilir (ve o kısım ilaç endüstrisinde çok küçüktür):

> Ama yine kapitalizm altında, mükemmellikten uzak bir rekabet rejiminde gerçekten olduğu gibi, şu ya da bu tür reklama her yıl büyük miktarda kaynak ayrılıyor. Bu harcamanın bir kısmı, potansiyel alıcıları sahip olmaktan hoşlanacakları şeylerin varlığı konusunda bilgilendirmeye yarar; gerçekte, ulaşım sisteminin yaptığına çok benzer şekilde, malları istendikleri yere getirmenin bir aracı olarak işlev görür. Ama bunun büyük bir kısmı salt rekabet amaçlıdır. Aslında Smith, ürününün Brown'ın ürününden üstün olduğunu, Brown ise bunun aksini ilan eder. Bu iki ilan birbirini etkisiz kılar ve düpedüz israftır, bir araya gelip hiçbir sonuç üretmez. ... Reklam ve tanıtım giderlerinin başka bir büyük kısmı da insanları gerçekten istemedikleri şeyleri almaya ikna etmek için harcanır. ... Nihai amacı insanların beğenilerini tamamen akıldışı bir şekilde değiştirmek olan bu harcamanın çoğu da düpedüz israftır –üretici kaynakların hiç net getiri sağlamayacak şekilde tahsisidir.[79]

Bir avuç şirketin hâkim olduğu ve fiyatları belirlediği bir piyasada, reklam ve tanıtımın etkisi daha da zararlı bir hal alır, çünkü reklam ile bizatihi tekelci yapı arasında kendi kendini doğrulayan bir ilişki gelişir. Senatör Kefauver'in belirttiği gibi:

> Bu büyüklükteki reklam giderleri, belirlenen fiyatların bir yansıması olma eğilimindedir; bu giderler hem tekelin sonucudur hem de tekelin sürüp gitmesine neden olan bir etki yapar. Nitekim Schering, kârlarının yüksek olmasından dolayı tanıtıma bol para harcayabildiği ve sonra, hekimlere yönelik yoğun tanıtım kampanyaları sayesinde Schering'in markalı ürünlerinin reçeteleri arttığı için bu yüksek kârlarını sürdürebildiği imrendirici bir konumdaydı.[80]

Belli bir şirketin birikmiş özvarlıkları ve mümessil çalıştırabilme kapasitesi ya da düzenledikleri tasarımların estetik çekiciliği, kullandıkları sloganların zekice pırıltısı ya da ürünle ilgili tezleri salt tekrar etmeleri ölçüsünde etkili olan reklam firmalarına bu amaçla para ödeyebilme kapasitesi gibi alakasız etmenlerin ancak garip bir toplumda hastaların sağlık gereksinimlerine hizmet edebileceğini eklemeye gerek olmayabilir. Sahici bir top-

lulukta, belli bir zamanda elde bulunan, en tatmin edici olduğuna yansız şekilde karar verilen ürünler ve hizmetler karşılıklı gereksinimleri doyururdu. Ama önemli bilgilerin toplanması ve dağıtılması görevi, ekonomik varlık nedeni kârlarının büyüklüğü olan kişilere emanet edildiğinde, hakikat çok geçmeden alakasızlık çığının altına gömülür. İlaç endüstrisi, bireysel kâr güdüsüyle hareket eden bir toplumda bilginin ve dilin yazgısını gösteren özellikle sancılı bir örnektir yalnızca. Böyle bir durumda hem konuşmacı hem de dinleyici çabucak birbirinin ahmaklığına uyum sağlar, hakikatle ilgili her türlü iddiaya inanmaz hale gelir ve eleştirel düşünme yeteneğini öyle bir yitirir ki, kavrayışlarının bir kısmıyla taklit ettikleri iddialar, başka bir kısmının dilsiz alıcılığıyla ekonomik faaliyete sürüklenmelerine yol açacak kadar güçlüdür.

- Tekelci özel kapitalizm bağlamında ilaç üretiminin düştüğü nihai berbat durum, ticari reklamın aldatıcılığı ve acımasızlığı hakkıyla belirtilmedikçe ölçülemez. John Lear'ın *Saturday Review*'daki ifşaatları ve Senatör Kefauver Komitesi'nin açıklamaları, insanilikten çıkarılmış bir toplumsal sistemde insanların birbirlerine karşı işledikleri çeşitli canavarlıklara zaten bağışıklık kazanmış olmasaydı genel kamuoyunu çürümüşlüğe ilişkin içgörüler olarak sarsardı. MER/29 davası çok sayıdaki benzer olguyu açıklayan bir örnektir. Bu ilaç Richardson-Merrell, Inc. tarafından üretildi ve kalp hastalıklarının denetim altına alınması için 1960'ta pazara sunuldu. 25 Haziran 1960 tarihli AMA dergisindeki bir ilanda, Merrell bu ilacı "vücut içinde aşırı kolesterol oluşumunu önlemek için hem serumda hem de dokularda kolesterol seviyelerini azaltan ... iyi tahammül edildiği ve toksik olmadığı 2 yıl süren klinik araştırmalarla saptanmış ilk kolesterol düşürücü ilaç"[81] olarak duyurdu. 1961'de bu ilacın tanıtımı için 1 milyon dolardan fazla harcama yapıldı ve Merrell 9,1 milyon dolarlık satış elde etti.

  1960'ta Merck, kendine ait anti-kolesterol ürünlerden birini test ediyorken, MER/29 ile karşılaştırmalı değerlendirmeler yaptı.

MER/29 ile tedavi edilen hayvanlarda katarakt geliştiğini ortaya çıkardı. Merrell, bu sonuçlar hakkında bilgi verildiği halde yoğun tanıtım faaliyetini sürdürdü. Ekim 1961'de Mayo Clinic, bu ilaçla tedavi gören hastalarından bazılarında cilt hastalıkları, saç kaybı ve en sonunda da katarak geliştiğini Merrell'e telefonla bildirdi. Mayo Clinic elindeki tüm bilgileri Merrell'e ileterek diğer araştırmacıları ve hekimleri bu konuda bilgilendirmelerini istedi. Kasım 1961'e gelindiğinde, FDA kendi araştırmalarını tamamlamış ve ya ürünü gönüllü olarak piyasadan çekmesi ya da tıp camiasına bir uyarı mektubu göndermesi seçeneğini sunmuştu. Aralık 1961'de Merrell tıp camiasına bir uyarı mektubu gönderdi. Merrell, katarakt konusunda Merck tarafından daha 1960'ta uyarılmış olmasına rağmen, AMA dergisinin Kasım 1961 sayısında hâlâ "çok az toksik ya da ciddi yan etki bildirilmiştir" şeklinde reklam yayınlıyordu. Merrell'in ürünlerinin tanıtımıyla görevlendirdiği reklam ajansının temsilcilerinden birine, reklamda "ciddi yan etkiler"in niçin belirtilmediği sorulunca, belirtilmiş olduğu yanıtını verdi: "Tüm kaynakça ve prospektüs bilgileri istek üzerine temin edilebilir."

Mart 1962'de FDA, Merrell'in yürüttüğü özgün incelemelerin sahte olduğuna ilişkin ek bilgiler aldı. FDA'nın yaptığı soruşturma, kurumun topladığı veriler ile Merrell'in Yeni İlaç Başvurusunda kuruma sunduğu bilgiler arasında uyuşmazlık olduğunu ortaya çıkardı. 1963'te, federal bir Büyük Jüri, istenmeyen toksik etkilere ilişkin bilgileri saklama ve FDA'ya yalan bildirimlerde bulunma suçlamalarıyla Richardson-Merrell, Inc.'i dava etti. Şirket en sonunda cezaya razı olarak uzlaşma talebinde bulundu. Bunun münferit bir olay olmadığını, Pfizer,[82] Merck,[83] Parke Davis[84] ve Upjohn[85] gibi şirketlerle ilgili belgelenmiş yanıltıcı reklam örneklerinin de bulunduğunu insan görünce, meşruluk görüntüsünün umumi bir lağımı örten ince bir kisveden başka bir şey olmadığını anlıyor.

Özel kâr güdüsünün kamusal işlevdeki bu bayağılaşmayla ne şekilde ilişkili olduğunu anlamak önemlidir. Kefauver soruştur-

malarında, Iowa Eyalet Üniversitesi Tıp Fakültesi profesörlerinden Dr. William Bean güçlüğün kökenine şöyle işaret etti:

> Hissedar kendi payına gelirle ilgilenir. Rakip ilaçlar keşfedilmeden, tasarlanmadan, adlandırılmadan ve kullanıma sunulmadan önce bir ilacın yeni bir türü ya da çeşidi piyasaya verildiği zaman en büyük kazançlar elde edilir. Bu bolluk dönemi yalnızca birkaç ay sürebilir. Büyük kazançlar olmadıkça, hızlı hapla hızlı sonuç alınmadıkça, yatırımdan geri dönüş elde edilmez. Bir rakip sıçrama yapar korkusuyla ticari sırlar karanlıkta tutulmalıdır.[86]

Senatör Kefauver'in yorumuna şunu eklemek gerekir: "Bu rekabet ikliminde, ilacın yararlılık sınırlarını ve toksisiteyle ilgili potansiyel tehlikelerini saptamak için gereken zaman alıcı testleri yapmak pratik değildir."[87] Gerçekte, MER/29 davasının gösterdiği gibi, sıklıkla bilgileri saklama yönünde çok güçlü bir istek doğar.

## KISITLAMADAN ERGİYE

İlaç endüstrisinin uygulamaları insani bir topluluğun gereksinimlerini hezimete uğratır. İlaç ürünlerinin araştırılması, geliştirilmesi, tanıtılması, pazarlanması ve satışı kamu yararını yok eden bir tarzda yürütülür. Bu, güncel koşullarda hiçbir yararın üretilmediğini savunmakla eşdeğerde değildir, ama daha çok, bugünkü durum insan gereksinimleri ve şimdiki teknik ve toplumsal olasılıklar açısından değerlendirilince gerçekleşmemiş yarar –yani, aslında zarar– miktarının güncel kazanımlara oranla devasa boyutta olduğu anlamına gelir. Kurumlar, hiç olmayışlarıyla değil, ancak içerdikleri ideal olasılıklarla değerlendirilebilir. Örneğin, şu ya da bu şekilde kurumsallaşmış bir yasallığın hiç yoktan iyi olduğu gerekçesiyle kokuşmuş bir yargı sistemini savunmak saçma olurdu.

"Refah" kapitalizmi sistemi, ilaç endüstrisinin berbat durumuna nasıl uyum sağlar? Sistemi mazur göstermenin tek makul biçimi, herhangi bir ciddi kanserin varlığını yadsımaktır. Ek düzeltmeler gerektiren ufak tefek eksikliklerin olduğunu öne

sürmek garip şekilde canlılık veriyorsa, büyük bir çürümenin varlığını kabul etmek, özellikle düzeltme gereğinin herhangi bir şekilde kabulü tüm sistemi ilgilendiren yansımalar içerecekse, ölümcül olur. Ama bu mazerete katılmak olanaksızdır; güncel durumun insanlıkdışı olduğu apaçık ortadadır. Bu nedenle, soruyu tersine çevirmemiz ve "refah" kapitalizmi yandaşlarınca genellikle savunulan denetim tekniklerinin topluluğun yeterli ve ucuz ilaca olan gereksinimleriyle alakasızlığının niçin ortaya çıktığını sormamız daha verimli olacaktır. Hükümetçe sağlanan refah önlemlerinin ortasında bir avuç şirketin hâkim olduğu bugünkü sistemin yandaşlarınca önerilen başlıca dört tane denetim kuramı vardır.

- İlk olarak şirket sorumluluğuna ilişkin kuramlara değinilebilir, çünkü bunlar saçmadır ve ciddi olarak düşünülmeleri pek gerekmez. İlaç endüstrisinde açığa çıkarılan şirketlerin açgözlülüğüne ve insani umursamazlığına ilişkin pek çok belgeli örnek karşısında, denetimsiz şirket gücünün devasa merkezlerinin kendi davranışları konusunda sorumluluk alabilecekleri düşüncesi inandırıcılık sınırlarının ötesindedir. İster "Yönetimin –üstün güce sahip olduğu ve başkaları tarafından kolayca kontrol edilmeye ya da incelenmeye tabi olmadığı– o ilişkiler konusunda oturup kendisini yargılamayı öğrendiğini görüyoruz,"[88] diyen Ford Motor Company başkan yardımcısı William T. Gossett gibi endüstri sözcülerine, isterse A. A. Berle gibi kuramcılara bakalım, sonuç aynı ölçüde anlamsızdır. Berle'ye göre, tüm apaçık hukuk yapısının ötesinde, kendisinin "şirket vicdanı" ya da yakın zamanlarda "transandantal marj" dediği bir şey vardır. Öyle görünüyor ki, Berle'nin bu sonraki ifadeyle kastettiği, ekonomik yaşamı yalnızca özel avantaj tasalarını izleyecek kanallardan farklı olan ve salt devlet gücünün kullanılmasından öte, bir tür toplumsal ya da ahlaki vicdanın yönettiği kanallara yönlendiren bir etiğin varlığıdır. Bu içselleştirilmiş değer sistemleri ne denli farklı olursa olsun, ortak bir şeye sahiptir: Bunlar, bireylerin özel avantajlarından başka amaçlar için ve yerel, ulusal ya da dünya çapında

daha geniş bir topluluğun onlar tarafından anlaşılan şekildeki yararı için uğraşma ve özveride bulunma istekliliğine dayanır.[89] İlaç endüstrisindeki şirket yöneticileriyle ilgili olarak bu paragrafa getirilebilecek en cömert yorum, eğer gerçekten "onlar tarafından anlaşılan şekildeki" daha geniş bir etiği gerçekleştirmeye çabalıyorlarsa, kendilerinden daha geniş bir topluluğa neyin yarar sağlayacağı konusunda herhangi bir ahlaki anlayışın zerresinden bile yoksun olduklarıdır. Ama aşağıdakiler gibi satırları yazabilecek kadar yalıtılmış bir mutluluk âleminde yaşayabilen birisi:

> "Toplumsal adalet" denilen şeyle ilgili içgüdü bugün Birleşik Devletler'de güçlüdür –gerek siyasal bir ilke olarak, gerekse bir şahsi etik ilkesi olarak güçlüdür. Az çok çıkarsız sevgi içgüdüsü –insanların bir ölçüde kardeşlerinin hamileri oldukları anlayışı– ondan daha az güçlü değildir...[90]

1954'te şu iddianın yazarı olmayı da hak eder: "General Electric Company, haklı olarak, Amerikan şirketlerinin en saygınlarından biridir. Yönetimi her türlü şüpheden uzak bir dürüstlüğe sahiptir."[91] Gerçeğin masumiyete tecavüzünü yorum yaparak pekiştirmek nezaketsizlik olurdu.

- J. Kenneth Galbraith'in dengeleyici güç kuramı daha inandırıcı bir tutum sunar. Yazar bunu şu şekilde ifade etmiştir:

> Klasik iktisatçılar dikkatlerini rekabet üzerine –piyasanın aynı yanındaki diğer katılımcılar üzerine– odakladıkları halde, piyasanın öteki yanından gücün karşısına çıkılıyordu. Ekonomik güce tabi olanların örgütlenmeleri ya da başka türlü pazarlık gücü kazanarak kendilerini korumaları için güçlü bir özendirici vardı. Benim verdiğim adla, bu dengeleyici güç *kendi kendini üreten bir düzenleyici kuvvet*tir –aslında rekabetin öyle olması öngörülüyordu. Piyasanın bir yanındaki güç, hem piyasanın diğer yanında buna karşıt bir etkiye ihtiyaç doğurur hem de bununla elde edilecek ödüllerin varlığını ortaya çıkarır.[92] [Vurgu eklenmiştir]

Burada bize sunulan, görünmez elin çağdaş ikamesidir. Yarışan birimlerin aynı ekonomik alan içinden gelen bireysel piyasa

katılımcıları –bu aynı ürünün çeşitli bireysel imalatçıları– oldukları artık öne sürülmüyor, ekonomideki tüm alışverişlerde birbiriyle yüz yüze gelen muazzam ekonomik kuvvetler –alıcı ve satıcı ya da şirket ve sendika gibi karşıt kuvvetler– oldukları öne sürülüyor. Şimdi, "dengeleyici güç" belirli sınırlı olguların açıklanmasına yardım edecek olmasına rağmen, genel ekonomik kontrol için bir mekanizma olarak buna güvenmek boşunadır. Örneğin, böyle bir kendi kendine düzenlemenin ancak göreceli talep kıtlığının olduğu hallerde işlemesinin beklenebileceğini, çünkü bu koşul yerine gelmediği zaman satıcının alıcıya göre avantaja sahip olduğunu ve bunun alıcının çabalarını harekete geçirdiğini Galbraith'in kendisi de teslim ediyor.

Ama ekonomik sistemimizin sürekli yüksek talep olmaksızın gelişme olasılığı bulunmadığı için, Galbraith'in tezinin uygulanabilirliği ciddi şekilde zayıflar. Dahası, ancak Galbraith'in değindiklerine ek etmenler var olduğu zaman böyle dengeleyici baskıların denetim sağlayıcı olması beklenebilir. Örneğin, alıcıların kendileri güçlü rekabet baskısı altında olmadıkça, satıcıların kendilerini alıcılarca karşı konuluyor halde bulmaları olasılığı yoktur. Ücretlerdeki artışların kamuya daha yüksek fiyatlar halinde yansıtılmasına yol açan karşılıklı destek politikalarından hem şirketler hem de sendikalar daha çok kazanç sağladıkları sürece, şirketler de sendikaların ciddi muhalefetiyle karşılaşmayacaklardır. Burada kritik husus, sendikanın paternalizmle (babacanlıkla) mı, yoksa toplumsal adaletle mi ilgilendiğidir. Son olarak, uyum içinde paylaşabilecekleri ortak bir dünyayı gitgide daha çok kaplayan olası karşıtlar arasında ortak çıkarların genel artışına gereken önemi vermediği için de Galbraith'in şeması sorunludur.

General Motors'un, otomobillerinin fiyatını kendisi belirleyerek bir kâr hedefini daha kolayca tutturabilecekken, U.S. Steel'in gücüne karşı durması için ne gibi bir neden vardır? Ve eğer General Motors çelik için ödediği fiyatı düşürseydi, onun bu tasarrufu kamunun geneline yansıtmasını hangi güç sağlayabilirdi? Yöne-

timlerin birleştirilmesi yoluyla sağlanan dikey bütünleşmeye ve üçüncü şahıs denetimine de yeterli dikkat gösterilmiyor.

İlaç olgusuna geri dönüldüğünde, dengeleyici gücün ancak en cılızından bir etkiye sahip olduğu anlaşılır. Silahlı kuvvetlerin tüm hastaneleri ve sağlık ocakları için merkezî satın alma kurumu olarak çalışan ve talep üzerine ABD Kamu Sağlığı Servisi, Sivil ve Savunma Mobilizasyon Dairesi ve askerî yardım programları çerçevesinde müttefik ülkeler için alımlar yapan Savunma Tıbbi Levazım Merkezi gibi devasa satın alıcılar, patent koruması altında olmayan ilaç ürünlerinin çok azı açısından biraz güce sahiptir. Ama perakendeci ilaç firmaları söz konusu olunca, böyle bir koruyucu satın alma gücü mevcut değildir. İlaçların çoğu da patent tekellerinin koruması altında olduğu için, en güçlü alıcı bile olguların çoğunda etkili denetim uygulayamaz. Senatör Kefauver'in belirttiği gibi:

> Büyük alıcılar bile, bu ürünlerde herhangi bir fiyat indirimi yapılmasına karşı direnen taştan bir duvarla yüz yüze gelirler. Rekabet olmadığından, fiyatların aşağıya zorlanması için hiçbir özendirici yoktur. Nitekim Thorazine ve Compazine örneğinde, MMSA [Savunma Tıbbi Levazım Merkezi'nin öncülü], perakendeci eczane fiyatlarının ancak yüzde 20 ila yüzde 35 altında indirimler alabilmişti. Eyalet ve il kurumları da bölgelerindeki ruh sağlığı hastaneleri için bu güçlü yatıştırıcıları satın alırlarken benzer bir fiyat katılığıyla karşılaşmışlardır. Bu hastaneleri vergi yükümlüleri finanse ettikleri için, bu tekelci bedellerin yükünü zorunlu olarak kamu çekmektedir.[93]

Mağaza zincirlerinin ilaç firmalarının gücüne karşı koyamamalarının nihai nedeni ne olursa olsun, bunda başarısız oldukları apaçık bir gerçektir.

Unutmamak gerekir ki, Galbraith'in dengeleyici güç kuramı bir reçete olduğu kadar bir betimlemedir de –belirli bir politika izlense nelerin olup biteceğine ilişkin bir anlatı olduğu kadar, gerçekte şimdi nelerin olup bittiğine ilişkin bir açıklamadır da. Birçok olguda hiçbir dengeleyici gücün olmadığını ve bu gerçeğin,

gereken karşıt kuvveti yaratmayı hükümete ait bir yükümlülük yaptığını Galbraith kabul ediyor. Bu iddianın altında yatan ön kabul, hükümetin, kamu yararını muazzam boyuttaki şirket gücünden etkilenmemiş ekonomik politikaya çeviren özerk bir kuvvet olduğudur. "Genel irade"nin çıkar gütmeyen vasıtasına ilişkin bu faraziyeyi kabul etmek için göz ardı edilmesi gereken tek şey, ekonomik kuvvetlerin siyasal gücüyle ilgili olarak deneyimlerden öğrenilen her şeydir. Düzenleyici kurumların hiç de iç açıcı olmayan sicili incelenince bu ders kolaylıkla çıkarılabilir.

- Eğer ilaç üreticilerine karşı dengeleyici güç yaratılsa ve sonra uygulansaydı, çok büyük olasılıkla, düzenleyici kurumların izledikleri kalıp izlenirdi. Klasik olarak, düzenleme, topluluğun korumayı arzuladığı tekelciliğe verdiği yanıttı. Düzenlemenin değişken rolü, tekelin hukuksal statüsünü güvenceye almak ve onu olası rekabete karşı savunmak, bu arada da onu her zaman sanki hakikaten rekabetçi bir piyasadaymış gibi davranmaya zorlamaktı. Düzenlemeye tabi firmanın koyduğu fiyat, kusursuz rekabet koşulları altında yürürlükte bulunacak fiyat olacaktı. Hiç şaşmaz biçimde meydana gelme eğilimi gösteren şey, nüfus ve talep arttıkça topluluğun gitgide daha çok düzenlemeye tabi tekele bağımlı hale gelmesi, dolayısıyla bu ilişkiyi sonlandırmanın giderek güçleşmesi ve böylelikle ekonomik çıkarın gücünün, nüfuzunun ve küstahlığının artmasıdır. Düzenleme uygulaması gerçek bir coşku havasında başlatıldı, ama bugün düzenlemenin etkinliğine büyük güven duyulduğunu söylemek zor olur. Yakın zamanda iki yeni yorumcunun hükümetçe kısıtlama yapılmasına yönelik ilk programları başlatanlarla ilgili düşünürken belirttikleri gibi:

> Onlar bireysel davranışın olumsuz, sınırlayıcı denetiminin hiçbir zaman üretici süreçte olumlu karar vermenin yerini alamadığını kavrayamadılar. Anayasal, idari ve siyasi sistemlerimiz için polis gücüne başvurmanın içerdiği güçlükleri ve düş kırıklıklarını azımsadılar. Ama daha özel olarak, yasallaştırılan özel tekelin mahiyetini –uzlaşmaz inatçılığını, maharetini, acımasızlığını,

> ekonomik ve siyasal gücünü, kamusal düzenlemeyi atlatma ya da delme yeteneğini– bütünüyle yanlış kavradılar. Bu tür tekellerin hizmetlerine olan bağımlılığın giderek artmasının topluluk karşısında onların stratejik konumunu gittikçe güçlendireceğini, kamusal düzenlemenin sınırlı etkisini daha azaltacağını ve en sonunda, egemen hükümet gücünden onları düzenlemekten çok korumasının ve desteklemesinin isteneceği bir durum yaratacağını önceden göremediler. Bu kurumsallaşmış sapkınlık süreci tahmin edilmedi ve belki edilemezdi.[94]

Bu keskin eleştiride karşı çıkılabilecek tek sav sonuncusudur. Daha 1892'de, o zamanlar Adalet Bakanı olan Richard Olney, kendisinden Eyaletler Arası Ticaret Komisyonu'nu lağvetmek için harekete geçmesini isteyen, Burlington and Quincy Railroad Başkanı dostu Charles E. Perkins'e cevap olarak şöyle yazıyordu:

> Komisyon, yetkileri artık mahkemelerce sınırlanmış olduğu için, demiryollarına büyük yarar sağlar ya da o hale getirilebilir, aynı zamanda da o denetim neredeyse tamamen göstermeliktir. Ayrıca, böyle bir komisyon ne kadar uzun yaşarsa, meselelere iş ve demiryolu gözlüğünden bakar hale gelmeye de o kadar eğilimli olduğu görülecektir. Böylece [komisyon], demiryolu şirketleri ile halk arasında bir tür duvar oluşturur ve demiryolu çıkarlarına aykırı aceleci, kaba yasalara karşı bir tür koruyucu haline gelir. ... Bilgelik Komisyonu yıkmakta değil, ondan yararlanmaktadır.[95]

Olney'nin önerileri düzenlemenin tarihini oluşturmuştur ve başka açılardan birbirine benzemeyen, ama Galbraith'in düzenleyici kurumlar konusunda dile getirdiği, "bazı istisnalarla, ya düzenlemekte oldukları endüstrinin bir kolu ya da uşağı haline gelirler"[96] şeklindeki gözlemine genellikle katılacak olan yorumcuların yer aldıkları etkileyici bir liste yapılabilir.

Düzenleyici kurumların aslında denetleme yapmaları niyetiyle kurulmuş oldukları kudretli ekonomik güçlerce yozlaştırılmaları üstünde durmak gereksizdir. Kamu yararını yok etmek için güdüye, kaynağa ve toplumsal koşula sahip olan özel gücün bü-

yümesine izin vermenin güvenli bir şey olmadığı apaçıktır. Yalnızca halkın iradesinin dolaysız aracılığını yapacak tarzda oluşturularak içsel bakımdan demokratikleştirilmiş olan güç genel refah ile tutarlıdır. Karşıt bir toplumsal kuvvete yönelik kısıtlama yozlaştırılmamış olsaydı ve düzenleyici kurumlar muazzam ekonomik kuvvet karşısında özgün görevlerini yerine getirmiş olsalardı bile, durum yine de kargaşalı ve kısır olurdu. Yine, politikaları sıklıkla birbiriyle çelişen bir dizi *ad hoc* (görevi sınırlı ve belirli) düzenleyici kurumla yüz yüze olurduk; iki büyük toplumsal kurum arasındaki uzlaşmaz ve müsrif çatışmayı değiştirmiş olmazdık; varlıklarıyla ekonomik eşitliği zedeleyen koruma altındaki firmaların göze batan ayrıcalığını ortadan kaldırmış olmazdık; yolsuzluk güdüsünü ya da araçlarını da etkisizleştirmiş olmazdık. Olsa olsa belli kötülükleri ortadan kaldırabilen ama kamu yararını sağlama gücü bulunmayan olumsuz bir refah ölçütünü aşmış olmazdık; bazı insanları başkalarının sefaletinden ve bağımlılığından kâr sağlamaya özendirmeyi sürdüren bir sistemi değiştirmiş olmazdık. Düzenlemenin geçerli bir alternatif olduğunu reddetmek zorundayız ve şimdi antitröst politikasına dönüyoruz.

- "Anti-tröst" konusuna yapılan vurgu kısmen ilintisiz hale gelmiştir, çünkü bazı rakipleri olan bir firmanın tekel durumuna gelerek bunun avantajlarını kullanmak için onları kendi bünyesine katması gereksiz olmuştur. Yüksek Mahkeme fiyat sabitlemeyi "haddi zatında yasadışı" ilan etmiş olmasına rağmen, firmalarca belirlenen fiyatların egemen olduğu piyasaların sayısı artmayı sürdürmüştür. David T. Bazelon'un *The Paper Economy*'de yaptığı betimleme tamamen doğru görünüyor:

> Ahlaki bir ilke olmaktan çok tarihsel bir gerçeklik olarak betimlendiği üzere, anti-tröst ile ilgili gerçek şudur: Endüstriyel piyasaların büyük ekonomik birimler tarafından örgütlenmesini engellememiş, ama bu örgütlenmenin karakteri üzerinde etkili olmuştur. Tekeli önlemiş ve bir tür örgütlü azel (oligopol) oluşmasına izin vermiş –hatta bunu teşvik etmiştir.[97]

Aslında, azel ve fiyatların firmalarca belirlenmesi düpedüz birbiriyle bağıntılı şeylerdir, işlevsel açıdan ise piyasaya hâkim olan birkaç firmayı, ortaklaşa fiyatlandırma anlaşmalarıyla özgün tekelci fiyat işlevini yerine getiren tek bir endüstriyel birim olarak görmek mümkündür. Mevcut zümreye pek çok durumda tek bir şirket birimi hâkim olduğu ve fiyatı, kârı, başlıca eğilimleri belirlediği için, çağdaş endüstrinin bu tuhaf melez tekel-azel yapısı daha da belirgindir. Bu durum üstün verimlilikten dolayı birikimin sonucu olduğu ölçüde, anti-tröst politikası tamamen alakasızdır. Durum şirket birleşmeleri şeklindeki sırf ekonomik güçten kaynaklandığı ölçüde de anti-tröst politikası güçsüzdür; önerilen birleşmelere yasa engel olduğunda, bunların nadiren alana zaten hâkim olan birimler kadar büyük oldukları gerçeğinden anlaşılabileceği gibi, uygulama açısından tamamen bölük pörçüktür. Öyleyse, anti-tröst politikası, belli bir endüstrinin denetimini zaten elinde tutan eden güçlerin çıkarlarını korumaktan başka bir işlev görmez.

Ama anti-tröst politikası daha önemli bir nedenle de boşunadır: Hükümet fiilen şirket gücünün yoğunlaşmasını özendirici tarzda hareket eder. Mevcut tarife yasaları, şirket yasaları, patent yasaları ve vergi yasaları yanında tedarik politikası, savunma ve araştırma-geliştirme sözleşmeleri, görünürde koruma amacı güden politika, tüm bunlar şirket gücünün koruma altında bir araya toplanmasını sağlamaya yardımcı olur. Örneğin, Amerikan petrol çıkarlarının gücü öyle ezici boyuttadır ki, uluslararası bir kartel oluşturur. Standard Oil of New Jersey, Socony-Vacuum Oil Company, Standard Oil of California, Texas Company ve Gulf Oil Corporation birlikte dünya ham petrol rezervlerinin yüzde 81,5'ini, dünya arıtma kapasitesinin yüzde 55'ini ve dünya özel tanker filosunun yüzde 65'ini kontrol ediyor.[98] Hükümet bu oligopolü dağıtmakta başarısız olmakla kalmamış, beş Amerikan şirketinin dünya petrol fiyatlarını belirleme gücüne sahip uluslararası bir "konsorsiyum" kurmalarını da teşvik etmiştir; endüstrinin gücüne güç katan tükenme ödeneği hakkı tanımıştır

ve koruma programları bayrağı altında, Madenler Bürosu'nun ve İçişleri Bakanlığı'nın petrol üretimini kısıtlamasına, fiyatları "istikrarlı" kılmasına ve izin verilen üretimi kuyular arasında paylaştırmasına olanak sağlamıştır.[99] Sistemin saçmalığının uç noktası, petrol endüstrisinden bir komitenin üretimi paylaştırdığı California eyaletidir. Bu ülkede ekonomik gücün ancak hükümetin etkin desteğiyle büyüyüp geliştiğini ve bu nedenle, anti-tröst politikasının ancak hiç de hoş olmayan ekonomik tiranlık gerçeğini örtmek için bir ayin kisvesi olduğunu kanıtlayan sayısız örnek verilebilir.

Öyleyse, şimdiki alternatiflerden hiçbirinin efsanevi görünmez elin görevini yerine getirmesinin beklenemeyeceği anlaşılıyor. Ne şirket vicdanı, ne dengeleyici güç, ne düzenleme, ne de anti-tröst politikası şirket gücü uygulayıcılarının kaynaklarını ve hizmetlerini ortak yarara yönlendirecektir. Klasik piyasaya özgü ve onun doğasında var olan ekonomik tiranlık eğilimi tam olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle, "refah" kapitalizmi aygıtını onarmaya uğraşmanın hiçbir yararı yoktur. O sistemin eşitsizliği içseldir ve yeniden yapılandırılması da köklü olmalıdır. Sistem ideal bir boşluk ortamında, yani aslında köklerinin uzandığı kurumlardan ve güdülerden yalıtılmış halde işliyor olsaydı bile, fena halde yetersiz kalırdı. Çünkü "refah" kapitalizminin asli özellikleri, topluluk üzerinde hâkim bir ekonomik güce sahip olan fiyat belirleyici oligopollerin gelişmesi ve bizatihi bu şirket yapısının ürettiği bozuklukları, adaletsizlikleri ve acıları hafifletmek, bunlara karşı çıkanları uyuşturmak amacını güden refah hizmetlerinin sunulduğu bir hükümet politikasıdır. Açmaz şudur: Bu sorumsuz ekonomik güç öyle büyüktür ki, hükümetin ondaki eksiklikleri düzeltme girişimlerini boşa çıkarır. Kısacası, ekonomik sistem, doğasından gelen kusurlar üzerinde denetim uygulanması ihtiyacını yaratır ve sonra, onu denetlemeye yönelik girişimleri sonuçsuz bırakır.

Telafi etme girişimlerini bozup sakatlayan bizatihi insanın toplumsal oluşumunun çarpıklığıdır. Kötülüklerin içinde boy ver-

diği kurumlar reformu kendi niyetlerine göre eğip büker. İşsizlik varsa bir vergi indirimi önerilir; ama bundan esas olarak varlıklılar yararlanır. Kentte çarpıklık varsa kentsel dönüşüm salık verilir; gecekondu semtlerinde yaşayanlar yerlerini kaybederler, ama inşaatçı, banka ve sigorta şirketi zenginleşir. Üretken olmayan yaşlılar çaresizlik içinde sıkıntı çekiyorlarsa, sosyal güvenlik kurumu getirilir, ama ihtiyaçla ters orantılı olarak. Endüstrinin modernize edilmeye ihtiyacı varsa, ekonomik çıkarlara teşvikler sunulur; bunun etkisiyle şirket kârları şişer. Kamusal araştırmaya ihtiyaç varsa, hükümet bunu ihale eder, ama ihaleyi alanlar şirketlerdir; bu yolla mevcut biçimsiz güçlerine güç katarlar ve patentli endüstriyel mülkiyetler için çok geniş hak talepleriyle ortaya çıkarlar, oysa çalışmalar kamu fonlarıyla yapılmıştır.

Ekonomik güçte reform yapmaya yönelik herhangi bir çağdaş girişime uygulanması gereken ciddi sınırlamaları bir kez anladığımızda, Kefauver soruşturmalarının ilaç endüstrisinin yapısında çok küçük değişiklikler içeren önerilerle sonuçlanması karşısında şaşkınlığa düşmeyiz. O önerilerin hepsi kabul edilmiş olsaydı bile, yine de örgütlenme, yatırım, finansman, fiyatlar, araştırma, reklam, kalite kontrolü ve yenilenme yönündeki tüm inisiyatif kâr dürtüsünün ve endüstri tarafından izin verildiği kadar rekabetin güdümü altında kalırdı. Bu, halk sağlığına hizmet eden kurumların etkili şekilde yaratılmasına topluluğun katılımını tamamen olumsuz bir şey yapmaktır. "Refah" kapitalizminin altında yatan ön kabuller doğrultusunda, topluluğun siyasal temsilcisi olarak hükümete bir dizi özgül kötülüğü yok etmesi için izin verilir, ama yararı gerekleştirmesi için hiçbir güç sağlanmaz. Oysa ki, halkın doğrudan kendi vasıtalarını kullanarak ortak refahını gerçekleştirmesine fırsat verilmelidir; halk, özerk güç zümrelerine güvenemez.

İnsani bir toplumda bilginin edinilmesine ve paylaşılmasına ortak yarar düşüncesi yön verir. Ama bizim ekonomik kurumlarımız, şahsi kâr uğruna rekabet esasına göre örgütlenmiştir, bu nedenle de birbirinden ve halkın daha geniş kurumlarından yalı-

tılmıştır. Bu durumda şahsi ticari birimlerin sahip oldukları türden bilgiyi kamunun esenliğini besleyecek biçimde örgütlemek olanaksızdır. Ne klasik piyasa ne de çağdaş tekelci kapitalizm, araştırmaları ve teknolojik becerileri uygun şekilde kullanabilir. Klasik piyasanın doğasında bulunan ortak yararın atomist tarzda saptırılması eşit derecede "refah" kapitalizmine de özgüdür. Yalnızca birimlerin mahiyeti değişmiştir. Sayısız küçük firmadan oluşan piyasa araştırmaya tam elverişli değildir, çünkü bu tür araştırmaların herhangi bir olası sonuç vermesi için belirli bir asgari çaba ve sermaye harcanması gerekir. Araştırmaya yatırılan fonların olası kaybına karşı güvence sağlamanın hiçbir yolu yoktur ve yatırım ancak hâlihazırda var olan araştırmaların kapsamı genişletilerek karşılanabilir. Ama çok geçmeden, küçük firmanın kapasitesini aşan bir noktaya ulaşılır. Dahası, sonuçta yeni teknoloji bulunsa bile rakiplerin eline geçebilir ve böylece mevcut işletmenin büyük bölümünün terk edilmesi zorunlu olur. Sonuç olarak geniş çaplı sermaye, çıkar ve yatırım kaybı meydana gelebilir, işe zarar veren genel bir güvensizlik oluşabilir. Piyasa ne denli bölük pörçük ve rekabetçiyse, yenileşmeyle sağlanan avantajların sermaye eskimesiyle oluşan dezavantajları karşılayamama olasılığı da o denli artar.

Tekelci denetimin ekonomik avantajı, onun etkisi altında, ekonomik yargının izin verdiğinden daha hızlı değişiklik yapmak için hiçbir nedenin olmamasıdır. Ama zorluk tam da bu noktadadır, çünkü halka yarar sağlayabilecek bir değişikliği getirmek için genellikle hiçbir neden bulunmaz ve getirmemek için güçlü nedenler bulunabilir. Bir tekel, ürünlerini iyileştirerek kârlarını pekâlâ artırabilir, ama üretimi kısarak ya da fiyatı artırarak aynı sonucu elde edebildiğini de anlayabilir. Belli bilgilerin sonuçlarını boğmak ya da gelecek araştırmaların ve teknolojik iyileştirmelerin kapsamını daraltmak sıklıkla tekele en büyük çıkarı sağlar. Birinci görevini, raflarda tozlanmaya bırakabileceği mümkün olan en fazla sayıda patent stokunu biriktirerek, ikinci görevini ise kendi hedeflerini daraltarak gerçekleştirir. Bu tür geriletici

uygulamalarla ilgili birikmiş pek çok kanıt vardır ve boyalarda ya da kumaşlarda kullanılabilecek bir boyarmadde geliştirmiş olan Du Pont laboratuvarlarından birinin direktörü bunu çarpıcı bir şekilde özetlemiştir: "Kumaşlar için tatmin edici değil ama boyalar için tatmin edici olmaları için 'Monastral' renklere kirletici maddeler katılması üzerinde daha fazla çalışmak gerekebilir."[100]

William M. Grosvenor'un sözleri, şirket zihniyetinin bir yansıması olarak, Berle'nin "aşkın marj"a sunduğu tüm saygılardan hiç kuşkusuz daha doğrudur:

> Kamu yararı açısından son derece umut vaat eden, salt endüstride devrim yaratabilecekleri için bütünüyle ihmal edilmiş ya da düpedüz yasaklanmış ilerleme çizgilerine bile tanık oldum. Bir şirketin hayır işleme güdüleriyle kendi boğazını kesmesini beklemeye hakkımız yok. ... Bir şirket kendi pazarını altüst edecek ya da var olan tüm araç-gereçlerini hurdaya çıkaracak bir şeyler geliştirmek için kazandıklarını niçin harcasın ve hissedarlarını temettülerden mahrum bıraksın ki?[101]

Ortak yarara hizmet amacından çok kâr amacıyla örgütlenmiş bir ekonomik sistemin dezavantajları ilaç endüstrisi özelinde açıkça görülüyor. Çabuk avantaj yakalamak için rakiplerin pazara hızla doluşmak zorunda olmaları kesinlikle ilaç endüstrisindeki süreçleri yozlaştıran önemli etmenlerden birisidir. Ama konu sadece bu şekilde yapılan araştırmaların sıklıkla aceleci ve özensizce tasarlanmış olması değildir; en iyi araştırmacının bile çalışmasını kısır bırakan bir güçlük daha vardır. O da kapitalist sistemin kurumsallaşmış rekabetçiliği ve böylelikle dayatılan, var olduğu şekliyle bilginin, yalıtılmış ekonomik etkenlerin mutlak mülkiyetinde kalması gerekliliğidir. Bilgi kendi özündeki amacını tatmin edemediği gibi, ayrı ayrı kişilerin yalıtılmış özelinde kendini atomize etmeye zorlandığında insanların yaşadıkları çevre üzerindeki gücünü de tam olarak zenginleştiremez. Bir düşünün, erkekler ve kadınlar kendi ayrı emeklerinin meyvelerini birbirleriyle paylaşamaz hale getirilmiş olsalardı bugün bilginin durumu nice olurdu?

Bu tür yarışmanın bir örneği olarak, ilaç endüstrisi kendi bozuk işleyişlerini paylaşıyor. Onlarla bütünleşmiş araştırmacıların birbirleriyle anlamlı tartışmalar yürütmeleri önleniyor, öyle ki genel olarak paylaşılsaydı başkalarının engellenmiş çabalarına kapı açabilecek olan belli bir bilimcinin sahip olduğu bilgilerin onun mutlak ve kısır malı olarak kalması gerektiği gerçeğiyle sürekli yüz yüze geliyoruz. İlaçların geliştirilmesinde ilerlemenin bu yöntemle ne kadar engellenmiş olduğunu ve kaçınılabilecek olan ne kadar fazla insani acının sürdüğünü bilmenin bir yolu yoktur.

Bilimsel buluşçuluğun genel sürecini, kaybın muhtemelen son derece büyük olduğu şüphesine kapılacak kadar biliyoruz. II. Dünya Savaşı sırasında hükümetin penisilin geliştirme işine özel Amerikan ilaç firmalarının ilgisini çekmeye çabalarken yaşadığı deneyimler rekabetçi açgözlülüğün hizmete ağır bastığının bir örneğidir. Hükümet bu İngiliz buluşunu Amerika'nın geliştirmesini teşvik etmek için harekete geçtiği ve Bilimsel Araştırma-Geliştirme Dairesi başkanı Dr. Vannevar Bush birçok Amerikan şirketinin katılımını doğrudan sağladığı halde, üretilen miktar güvenilmeyecek kadar düşük düzeyde kalmaya devam etti. Firmalar kendilerini tamamen patent kapmaya vermişlerdi. Savaş İçin Üretim Heyeti'nin yürüttüğü özel programın koordinatörü Dr. Albert L. Elder 1944'te bu kurumun başkanına yazdığı bir mektupta şöyle diyordu:

> Yaralı askerlerin hayatlarını kurtarmada penisilinin değeri öyle kesin şekilde kanıtlanmıştır ki, bir yandan daha fazla penisilin üretimiyle sonuçlanacak ve dolayısıyla askerlerimizin hayatlarını kurtaracak bilgileri temin edememenin yol açtığı engellemeyle yüz yüzeyken, aynı zamanda da bu programı koordine etme sorumluluğunu vicdanım rahat olarak artık üstlenemem.[102]

Olay alışılmadık ölçüde dramatiktir, ama yansıttığı durum ekonomik yaşamımızı kapsayan genişliktedir.

İlaç endüstrisindeki araştırmaların rekabetçi karakteri, aksi halde ortaya çıkacak olan ilaçların geliştirilmesini önlemek-

le kalmıyor, devasa boyuttaki kopyalama ve gereksiz geliştirme ortamına da büyük katkıda bulunuyor. Rekabetçi bir düzendeki parçalanmışlığın yerini bir gün işbirliği aldığında, bu alanda çalışan sayısız uzmanın başkalarınca zaten başarılı şekilde izlenmiş olan araştırma konularından uzak durmaları mümkün olacaktır. İngilizlerin sülfanilamid M & B 693'ü geliştirmeleriyle neredeyse anında demode hale gelen serumla zatürre tedavisine (zaten o tedavi öyle ilerlemişti ki, hastalık etkeninin bilinen otuz iki soyuna karşı ayrı serumlar geliştirilmişti) Birleşik Devletler'in yapmış olduğu geniş kapsamlı yatırımlar gibi durumları işte o zaman önleyebileceğiz.

Bilgilerin ve araştırmaların edinildiği ve paylaşıldığı düzenlenmemiş bağlamın şimdiye kadarki en önemli etkisi, anlaşılması en zor olanıdır –bizatihi araştırmanın karakteri üzerinde bu durumun yarattığı etki. İlaç ürünlerinin kârla satılmak üzere üretildiği ve ilaç firmalarının diğer tıbbi kurumlar ya da uygulamalar (toplumun geriye kalan boyutları şöyle dursun) üstünde hiçbir denetime sahip olmadıkları bir toplumsal sistemde, başka ürünlerin tedavi açısından daha önemli oldukları anlaşılsa bile, yatırımlar o anda kârlı olan ürünlerle sınırlı tutulacaktır. Serbest piyasa ekonomisinde belli bir alanın başka bir alanda gelişme olmaması nedeniyle gelişmediğine sayısız örnek verilebilir –daha geniş toplumun yatırım yapılmasını haklı çıkarabilecek ürünlerin gelişimi için kısır bir alan sunması nedeniyle toplu ulaşım olanakları gelişemediği zaman, yatırımcıların toplu ulaşım olanakları sağlanmadan yeni bir fabrika kurmayı reddetmeleri. Kullanılmaları için yaygın olarak hastanede yatış gerektiren ilaçlar, böyle bir düzenleme başka bakımlardan ne denli avantajlı olursa olsun, hastane tesislerinin fena halde yetersiz olduğu bir toplulukta geliştirilemez. Yine, topluluğun sağlığı belirti olmamasıyla özdeşleştirme eğilimi göstermesi halinde, belirgin güçlüklerle sonuçlanmayan yavaş bedensel ya da zihinsel bozulmalara ilişkin araştırmalar olmayabilir, yararlanılmayı bekleyen olanaklar da pek araştırılmayabilir. Ama elindeki hastanelerin,

araştırma merkezlerinin, ilaç üretim tesislerinin ve tıbbi becerilerin faaliyetlerini *bilinçli olarak* seçilmiş bir sağlık politikası çerçevesinde koordine etme gücüne sahip olan bir topluluk kaynaklarının tamamını mensuplarının esenliği yönünde kullanabilir.

Tıbbi ürünlerin yapımında ve dağıtımında insani bir sistem geliştirmek için gerekli olan, şimdiki liberal önerilerden köklü şekilde farklı bir şeydir. Halkın gerek duyduğu böyle ürünleri *doğrudan doğruya* hükümeti aracılığıyla ürettiği bir sistem en mantıklı aygıt olurdu. Hükümete karşı ya da Sağlık, Eğitim ve Refah Bakanlığı gibi hükümet kurumlarından birine karşı sorumlu olan araştırma merkezleri ve tesisler, açıkça üstün kalite, asgari maliyet ve koordineli faaliyet hedefiyle üretmeye yönlendirilmiş olduğu ürünleri kâr için değil topluma hizmet için üretirdi. Kısacası, tıbbi ürünlerin üretimi toplumsallaştırılırdı; tüm tıbbi hizmetler ve dayandıkları temel bilgilerin mülkiyeti kamu yararına hareket eden topluluğa ait kabul edilirdi. Hükümet araştırma merkezleri kurardı, bunların bazıları sırf kuramla ilgilenirken, bazıları da çeşitli derecelerde ve türlerde uygulamalı bilgilerle ilgilenirdi; bunların işlevi ilk andan başlayarak kendilerine uygun yönergeye göre, birbirleriyle eksiksiz iletişim ve karşılıklı dayanışma içinde ilerlemek olurdu.

Bu incelemenin tezinin genişletilmesi endüstri, iletişim, toprak kullanımı, eğitim ve konutlaşma gibi insanla ilgili başka alanlarda da benzer sonuçlara götüreceği için, insanların faaliyetlerinin çeşitli veçheleri, insanın kendi yaşamının toplumsal kumaşını dokurken kullandığı insani malzemenin çeşitliliğini koordine etmeyi amaçlayan akılcı bir yönergenin kılavuzluğunda birbirinin içine işlerdi. Böyle bir bağlamda, insanların ruhsal ve bedensel gereksinimlerine kapsamlı, bütünleşik bir sağlık hizmetleri sistemi yoluyla yanıt verilirdi ve toplumsal varoluşun şimdi birbiriyle alakasız sayılan yönleri, insanların birbirine bağımlı çabalarının ortak ışığını birbirine tutardı.

Topluluğun üyelerine sağlık hizmeti sunma sorumluluğu yüklenmiş kurumlar çalışma, eğitim, yaratıcılık, dinlence, hareketli-

lik ve toplumsal yaşam alanlarına bakmakla yükümlü kurumlardan yapı, personel ve siyasal doğrultu olarak kopuk olduğunda, hiçbir topluluk üyelerine sağlık hizmetleri sunamaz. İnsanın esenliği de böyle bir toplumsal parçalanmışlığa elvermeyecek kadar organik bir süreçtir. Ama toplumsal yaşamın böyle bir organik gerçekleşmeyi besleyebilmesi için, önce, hangi çeşitten olursa olsun liberal modelin insanların imgelemine hükmetmesine son verilmiş olmalıdır. İnsanların ortak yaşamı, şimdi sergilemekte olduğu bağımlı, olumsuz ve kopuk amaçsızlığı aşmasına olanak veren bir biçim kazanmalıdır.

## SORUMLU BİR TOPLULUĞA DOĞRU

Çağdaş kapitalizmin kurumlarına olan bağımlılığını aşmış bir topluluğun karakteri nasıl olurdu? Sağlık örneğinde kalmayı sürdürelim ve kendilerini bu değeri yükseltmeye adamış olan insanların faaliyetlerine ilişkin yorumda bulunalım.

Sahici bir topluluk, sağlığa toplumsal varoluşun bir amacı olarak, kamusal yaşam kurumlarının temel aldığı birincil bir değer olarak eğilir. Böyle bir topluluk bu tasasında ciddi olduğu için, kendini insan esenliği uğruna olumlu bir anlayışla örgütler. Kısacası, bu topluluk düzeltici değil, yapıcı bir insan varoluşu sistemidir. Sağlık, işkence çizmesine uydurulan ayak gibi, kötü oluşturulmuş bir topluma göre kesilip biçilip şekillendirilemez. Toplum, insani açıdan mümkün olduğu ölçüde sağlığı gerçekleştirecek tarzda yapılandırılmalıdır. Topluluğa mensup erkeklerin ve kadınların kamusal yaşamlarında kendilerine ve dünyalarına anlam kattıkları her şey, ilerletilen ya da engellenen yaşamsal işlevselliğe ilişkin bir tasayla yoğrulur.

Bir topluluğun tasalarından birisi mensuplarının eşitliği olduğu için, onların esenlikte eşit hakka sahip olmaları topluluğun temel kurallarından birisidir. Ama insanın sağlığı onun varlığının bütününden ve belirli toplumsal varoluş biçiminden kökenlendiği için, insanların "yaşam tarzları" da eşitlikçi damgayı ta-

şımalıdır. Halkının sağlığından resmen sorumlu olanların eşitsiz ayrıcalıktan ve bozuk varlık dağılımından doğan sonuçları gidermeye çabalamaları yeterli değildir. Eşitlik en başından topluluğa şekil vermelidir. Çünkü insanların doğal olarak hak ettikleri şey, eşitsizliklerinin kısmen hafifletilmesi değil, kapasitelerinin tam, eşit olarak gerçekleşmesidir.

Bizim toplumsal sistemimiz düşünülen bu topluluktan tamamen farklıdır. İkinci Dünya Savaşı sırasında biraz ilerleme kaydetmiş olan ekonomik eşitlik yönündeki hareket durmuş, hatta bir ölçüde gerilemiştir. Genel esenlik düzeyi elbette iyileşmiş olmasına rağmen, bunun dağılımı hâlâ ciddi derecede çarpıktır. 1960'ta nüfusun en düşük beşte birlik kesimi toplam kişisel gelirin yüzde 4,5'ini alıyorken, en yüksek beşte birlik kesimi yüzde 46'sını ve bunların en üstteki yüzde 5'i de bunun tam yüzde 20'sini alıyordu.[103] Yıllık 4.000 dolar uygun bir gelir sayılırsa, 42 milyon insan yoksulluk içinde yaşamaktadır, en tepedeki onda birlik gelir birimi ise ülkedeki toplam varlıkların yaklaşık yüzde 50'sine ve şirket hisselerinin yüzde 80'ine sahiptir. 1953'ten 1960'a kadar en yüksek beşte birlik kesimin kişisel geliri yüzde 44,7'den yüzde 45,7'ye çıkarken, en düşük beşte üçlük kesimin payı gerçekte yüzde 4 azalmış ve en düşük beşte birlik kesimin payı yüzde 4,9'dan yüzde 4,5'e gerilemiştir.[104]

Toplumsal ruh hekimliği alanında geçen birkaç yıl boyunca *The Midtown Mannattan Study* adıyla yürütülen titiz araştırmalar, sosyoekonomik statü ile ruh sağlığı arasındaki ters orantı tezine muazzam ölçüde destek sağlıyor. Çalışmayı yürütenler ulaştıkları sonuçları şöyle özetliyorlar:

> Araştırmaya katılanlar, babalarının SES'ine (sosyoekonomik statüsüne) göre aşağı yukarı eşit büyüklükte altı gruba ayrıldılar. Bozukluk oranları (yüzde olarak) yüksek statüden düşük statüye doğru şöyleydi: 17,7, 16,4, 20,9, 24,5, 29,4 ve 32,7. Statü düştükçe bozuklukta kesin bir artış vardı. Örneklemin en düşük üçte birinde bozukluğu olan kişilerin oranı, en yüksek üç birdekinin yaklaşık iki katıydı.

> Araştırmaya katılanların ruh sağlığı o andaki (erişkinlikteki) SES'ine göre irdelendiğinde, bu aynı eğilim daha da belirgin olarak görüldü. Altı statü grubundan en yüksek olanın yüzde 12,5'i ve en düşük olanın yüzde 47,2'ü bozukluk kategorisinde yer alıyordu.[105]

Mantıken bekleneceği üzere, en düşük statü grubunda bozukluk düzeyi en yüksek ise nüfusun en sağlıklı kesimi kategorisine bunların katkısı elbette en küçük olur.[106] En yüksek SES grubundakiler yaklaşık yüzde 24 sıklıkla o kategoride yer alırlarken, geriye kalan SES kategorilerinde bu oran düşmeye –yüzde 23,19 18, 13 ve son olarak 9 şeklinde– devam eder.[107] Kısacası, en yüksek SES grubunda iyi kategorisinde yer alanlar en düşük gruptakilerin 2,5 katıdır.

Özgül hastalık ve tedavi örüntüleri ne kadar derinlemesine irdelenirse, bu toplumsal adaletsizliğin yapısı da o kadar berbat bir hal alır. *The Midtown Mannattan Study*'deki hiç açıklama gerektirmeyen iki etmene daha değinebiliriz:

> Şimdi görünürde şöyle bir paradoksla karşılaşabiliriz ... bir yandan ruhsal hastalıkların genel sıklığı SES piramidinde aşağıya doğru genişleme gösteriyordu ve diğer yandan tedavi oranları ... sosyoekonomik statünün düşmesiyle azalma eğilimindeydi. ... Öyle anlaşılıyor ki, eğer en üstteki SES katmanında ruhsal hastalık olgusu sayısı en az ise, bu olguların er ya da geç ayakta psikiyatrik tedavi için başvurma olasılığı eşittir. Buna karşılık, en düşük statü grubunda bozukluğu olan deneklerin oranı en yüksektir, ama bunların bir polikliniğe profesyonel bakım için bile gelme olasılıkları çok düşüktür (12'de 1). Net sonuç olarak, en fazla bozukluk görülen alt SES grubuna kıyasla, tüm üst katman genelde daha sağlıklı olmasına rağmen topluluğun psikiyatri hizmetlerinden sayısına oranla daha fazla yararlanır.[108]

Hollingshead ve Redlich'in New Haven'da yaptıkları ruh hastalığı araştırması, kamu hastanelerinin ve kliniklerinin düşük maliyetli hizmetlerinden yararlanan hasta oranlarının SES cetvelinde aşağı doğru gidildikçe arttığını, buna karşılık, özel hastanelerde ve özel hekim muayenehanelerinde yüksek maliyetli

hizmetlerden yararlanma oranının ise azaldığını daha önce saptamıştı.[109] *Midtown* araştırması, SES konumun çeşitli hasta sınıflarında psikiyatrik bakımın değeri üzerindeki etkisi sorununa ek bir ışık tutuyor:

> Sahip oldukları SES düzeyine göre sınıflandırıldıklarında eski hastalar arasındaki şu farklılıklar bu noktada oldukça ilgi çekicidir: (1) yüksek SES'deki 78 eski hastadan yüzde 78,1'inde bozukluk yoktur; (2) orta SES'deki 50 eski hastadan yüzde 52'sinde bozukluk yoktur; (2) düşük SES'deki 54 eski hastadan yüzde 31,5'inde bozukluk yoktur.
>
> Bu verilerde gizli duran potansiyel ipucu şöyle ifade edilebilir. Öyle görünüyor ki, hasta-hekim ilişkileri âleminde başarılı bir sonuç elde etme (ruh sağlığının Bozulmuş durumdan Bozulmamış duruma geri dönmesini esas alan işlemsel ölçütle belirlendiği gibi) şansı, hasta nüfusunun farklı sosyoekonomik kesimleri arasında tepedeki kesimde yaklaşık 10'da 7'den alt kesimde 10'da 3'e kadar değişen oldukça büyük farklılık gösteriyor.[110]

Uğraştığımız şeyin, bedensel ve ruhsal esenlik şansını ahlaki açıdan utanç verici ekonomik sınıf esasına göre dağıtmaktan aşağı kalır bir yanı yoktur.

Toplumsal sistemin yanıtı, hastalıkla başa çıkmak için eldeki kaynakları yavaş yavaş liberalleştirme yönündedir. Girişimin ana dürtüsü düzelticidir –dikkatler bizatihi sağlık ve hastalık orantısızlığının içinden doğduğu ayrışık toplumsal varoluş tarzlarını eşitleştirmekten çok, hastalığın tedavisi için elde olan olanakları eşitleştirmeye yöneltilir. Ama bu yaklaşımı başarısızlığa götüren de bu salt tepkici duruşudur. Tedavi olanaklarına erişimde eşitlik sağlanmış olsa da olmasa da, zenginlik ve yaşam tarzı dağılımında baştan beri var olan bozukluk bakım sistemindeki düzeltici eğilimleri sonuçsuz bırakmaya devam edecektir.

Yoksulluk içindekilerin mutlak sayısının yirminci yüzyıl Amerika'sında azalmayı sürdürmüş olduğu kabul edilse bile, bizatihi bu azalma oranının düşmüş olduğu, öyle ki 1953-1960 yılları arasında 1936-1947 yılları arasındaki oranın yalnızca yüz-

de 25'ini bulduğu belirtilmelidir.[111] Gelir dağılımındaki gerileme eğilimini de buna eklemek gerekir. Elde var olan sağlık hizmetlerinin ve tesislerinin sözüm ona liberalleştirilmesini bu temele dayandırırsak, hastalıkla ilgili çabalarımızın, yaygın sağlıksızlığın başlıca nedeni olan bizatihi sosyoekonomik statü dağılımındaki bozukluğu tedavi etmeye değil, sonucu tedavi etmeye yöneltilmiş olduğunu görürüz. Nüfusun geneli için tıbbi olanaklara erişim eşitliği sağlama yönünde katedilmiş fiilî ilerlemeyi değerlendirmek gibi güç bir işten kaçınalım ve sahip olduğumuz son derece sınırlı alternatifin yerine, tıbbi hizmetlerin tamamen ve bütünüyle bedelsiz olduğu, öyle ki yaşamlarının ilgili her boyutu açısından yoksulların zenginlere sunulanla aynı kalitede bakım gördükleri bir sistemimizin olduğunu varsayalım. Böyle bir sistem yine de sahici bir topluluğun gereksinimlerini karşılamazdı.

Çünkü kanıtlardan anlaşıldığı üzere, hastalık dağılımı bireylerin sosyoekonomik statüsüyle ters orantılı olmayı sürdürürdü. Bu yargı, basit ama yaygın bir gerçek olarak başlıca sosyoekonomik grupların farklı dünyalarda yaşadıkları ve organizmanın topyekûn çevresiyle etkileşiminin hastalığa neden olduğu gerçeğinden çıkmaktadır. Tıbbi olanaklar eşit olsun ya da olmasın, bunlardan yararlanacak insan organizmalar, kendi dünyalarının sert eşitsizliklerinden zaten etkilenmiş ve sinsice onlar tarafından şekillendirilmişlerdir. Onların beslenme, barınma, hastalık, mekân, ışık, gürültü, yorgunluk, dinlence, gizlilik, zekâ, özsaygı gibi durumları ve yaşamlarının başka her veçhesi, mensup oldukları sınıfın katmanlaşmış tarzını yansıtır. İnsanın esenliğinde ya da hastalığında ekonomik sınıfın belirleyici bir rol oynamamasını beklemek için, bir bütün olarak toplumsal ve fiziksel çevrenin insan sağlığı için taşıdığı derin ve yaygın önem konusunda öğrenmiş olduğumuz her şeyden vazgeçmemiz gerekirdi. Yoksullar zenginlere göre salt daha az varlıklı olmakla kalmazlar. Onların dünyası nitelik olarak farklıdır. Onlar bedenlerini de daha varlıklıların gördükleri gibi görmezler; onların bedenleri yabancıdır, anlaşılmazdır, tehlikelidir, özen gösterilmeye değmez, kötüye

kullanılmaya ve çürümeye doğal olarak elverişlidir, toplumsal açıdan yetersiz oluşlarının teselli edici bir açıklamasıdır. Onların bedensel ve zihinsel işlevsellikteki bozulmayı dünyanın "normal" bir gerçeği olarak, varoluşun diğer doğal sakıncaları gibi katlanılması[112] ve sağlayabileceği bir rahatlık varsa ona göre idare edilmesi gereken bir şey olarak kabul etmeleri olasılığı daha yüksektir.

Hayal ettiğimiz eşit tıbbi hizmet durumunda yoksulların alacakları tedavi de toplumsal varoluş gerçeğinin etkisi dışında kalmazdı. Yoksulların tedavi hizmeti almak zorunda oldukları zeki, iyimser, işbirliğine yatkın meslek erbabı da kendi sınıfsal konumundan etkilenir. Konu yalnızca toplumsal ayrışma boşluğunu aşarak iletişim kurmanın daha zor olması değil, tipik bir hekimin ekonomik skalanın aşağılarındaki hastalara yönelik kesinlikle daha olumsuz bir tutum sergilemesidir. Örneğin, toplumsal sınıfın psikoterapistleri nasıl etkilediğine ilişkin bir incelemede Redlich, Hollingshead ve Bellis, bu grubun çeşitli sınıflardan hastalara verdiği tepkiyi araştırmışlardır. Terapistler, sınıf III'teki hastalarının yüzde 23'ünü, en alt sınıftakilerin ise tam yüzde 50'sini sevmediklerini bildirmişlerdir:

> Bu hastaların, özellikle de alt sınıftan hastaların "sevilmemesi", büyük ölçüde, umarsız çevresel güçlükler nedeniyle terapötik kazanım olanağının bulunmadığı "kötü bir olgu"yla çalışmak zorunda kalan terapistin düş kırıklığından ileri gelir. Birçok olguda, terapötik etkileşimle ilgili değer sistemleri arasında dağlar kadar fark vardı. Sınıf IV'teki hastaların birçoğu söz konusu olunca, terapistler onların cinsel taşkınlıklarını ve saldırgan davranışlarını, disiplinden ve sorumluluktan yoksun olmalarını onaylamıyorlardı.
>
> Dahası, aşağı sınıftan hastalara yönelik kişisel duygunun ve anlayışın olmadığı görülüyordu. Terapistler, hastanın tedaviyi kavrayamamasının getirdiği ezici yüke kızıyorlardı. Şu sözler böyle tutumları açıklayan örneklerdir: "Her sabah onu görmek tam bir angaryaydı"; "Onu sırtıma yüklenip bir saat taşımak zorundaydım"; ya da "Yüksek dozda şefkat alması gerekiyordu; bunu yapmak zordu".[113]

Erkekler ve kadınlar çevreyle salt etkileşimde bulunmazlar; daha çok, çevreyi içlerine alırlar ve kendilerine ait bir töze dönüştürürler. Bu nedenle, karşılaştırmalı olarak insanların çevreleri mensup oldukları sosyoekonomik sınıfa göre farklılık gösterdiği için, kendileri de farklılık gösterirler. Konu yalnızca yoksulların daha acımasız ve daha gerilimli bir yaşama maruz kalmaları değildir; onlar, içsel varoluş tarzlarıyla ve verdikleri yanıtın şekliyle fıtrî olarak diğerlerinden ayırt edilebilirler. Onların esnekliklerı, ödünlemeleri, kendilerine özgü algılama ve tepki biçimleri daha şanslı olanlarınkinden belirgin biçimde farklıdır. Öyleyse, New York kenti sağlık yetkilisinin şu yorumuna şaşırmamalıyız: "Yoksulluğu kabul edersek ve onun çerçevesi içinde iş yaparsak, halk sağlığı programlarımızda atabileceğimiz etkili adımlar vardır. Ama biz ötesine geçemediğimiz bir sınıra ulaşıp duruyoruz ve o sınırı da yoksulluğun kendisi çiziyor."[114] Sağlık hizmetlerinin ulusallaştırılmasından on beş yıl sonra İngiltere'de emekçi sınıfların aşağı katmanlarında bebek ölüm oranının üst orta sınıftakine kıyasla hâlâ iki kat yüksek olduğunu öğrenmek de bizi şaşırtmamalıdır.[115]

Ama yoksulluk salt bir adaletsizlik olayıdır; asıl aşılması gereken eşitsizliktir. Topluluk temel olarak eşitlikçidir. Toplulukta ekonomik kaynaklar öyle dağıtılır ki, insanların bedensel ve ruhsal tasalarına eşit ağırlık tanınır. Hiç kimsenin esenlik hakkı diğerlerinden daha fazla değildir. Ama bir kişi, o esenliğin gerçekleştirilmesini sağlayan daha fazla gereksinime sahip olabilir. Bütün bunlar, zenginlik dağılımının mahiyeti gereği eşitsiz olduğu "refah" kapitalizmi sistemine taban tabana zıttır. Çünkü bizatihi doğasının bir parçası olarak bu sistem, halk karşısında sorumlu olmayan kişilerin yönettikleri, kâr amacıyla işletilen, fiyatların ve üretimin genel düzeyini belirleyebilen çok güçlü şirketlerin işlevselliği etrafında örgütlenmelidir. Bu ekonomik güçler şahsi olarak yönetildikleri için, onlardan elde edilen zenginliğin şahsi ve eşitsiz olarak özümsenmesi de beklenecek bir durumdur. Bu sistemin zorunlu bir sonucu, ekonomik statüdeki

ve yaşam tarzındaki en büyük ayrışmanın ekonomik zenginliğe şahsi olarak el konulmasından kaynaklanıyor olmasıdır.

Öyleyse, "refah" kapitalizmi ne denli kolay yoğrulabilir olursa olsun, kendi temel kurumlarını yerle bir etmeden eşitlik ilkesini sindiremez. Bu nedenle, "refah" kapitalizmi hangi "devlet baba" kisvesine bürünürse bürünsün, insanların sahici bir topluluğa yönelik hareketini her zaman engelleyecektir. Bu adaletsiz toplumun, adaleti, eşitlikçi kökenini yok eder şekilde yeniden tanımlamak gibi basit bir yola başvurarak, paylaşımı kötü yaptığı gerçeğini nasıl da kolayca mazur gösterdiğini belirtmek derinden üzücü olmakla birlikte ilginçtir de. Şimdiki sistem, kendini eleştirenleri doyurarak susturamadığı ya da elindeki mevki ayrıcalığını onlara sunarak sadakatlerini satın alamadığı zaman, değerlendirme ölçütlerini değiştirerek muhalefeti salt dırdırcılığa indirger.

Bir topluluk insani gelişim uğruna sırf tepkiciliği aştıkça, ortak bir girişimde ortak katılım uğruna merkezcil bireyciliğin yalıtılmışlığını ve parçalanmışlığını da aşar. Topluluğun eşgüdüme ve akılcı planlamaya gösterdiği saygı, bürokratik merkezciliğin şu ya da bu soyut ilkesine taparcasına bir bağlılığın sonucu değil, toplumsal varoluşun tüm veçheleri arasında temel bir karşılıklı bağlantı bulunduğunu bilmesinin sonucudur. Bütünlüğe, bütünselliğe, insan faaliyetlerinin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkilerine olan duyarlılık bir topluluğu biçimsel eşgüdüm ya da planlama sürecine yöneltir. Bir topluluk, olumsuz piyasanın atomist liberalizmini aşmıştır ve benlikle, kişisellikle ilgili büyük liberal tasaların bile insanların çarpışan yabancı ya da yıkıcı kuvvetler olarak karşı karşıya geldikleri bir dünyada gerçekleştirilemeyeceğini bilir.

Bu nedenle, sağlığa ilişkin topluluksal tasa, insan esenliğini onun varoluşunun tüm genişliği içinde görmeyi gerektirir. İnsanın içinde yetiştiği toplumsal çevre, karşılıklı zıtlaşmadan kaçınan ve herkesin birbirinin gelişimini teşvik ettiği yönlere sahip bir çevredir. Toplumsal varoluşu planlama ve koordine etme zorunluluğunun nedeni, bir insanın ancak bir dünyanın varlığın-

da insanlığını ve bütünleşik bir dünyanın varlığında bütünleşik insanlığını kazanabilmesidir. Çünkü insan doğası gereği kendisini olumlayan, ama aşkın hale gelmesi için bir nesnel direnç ve destek sınırına gereksinim duyan faal, amaçlı bir varlıktır. Uygun nesneler olmadan hiçbir anlamlı faaliyet olamaz. Amaçlı olmak, anlamlı nesnelerin olduğu bir dünyayla yüz yüze gelmektir; aşabilmek, normatif olarak kişinin kendisine ait ama ontolojik olarak uzak değerler uğruna benliğindeki belli bir yerin ötesine geçmektir. Dolayısıyla, çalışması ve dinlenmesi, yakınlıkları ve yalıtılmışlıkları, öğrenmesi, yaratması ve eylemde bulunması karşılıklı ilintililikle birbirini şekillendiren bir insan, nesnel evreni kendi hareketinin eşgüdümlü nesnesi olarak davranabilen bir insan olacaktır.

Yaşamlarımızın parçalanmasına neredeyse duyarsız hale getirildik. Çalışma ve sağladığı geçim varoluşumuzun eksenini oluşturuyor; ama içine tamamen gömüldüğümüz çalışma neredeyse tüm evrende kaçınılması gereken bir yük olarak, başka, değerli amaçlara yönelik, doğası gereği hoşa gitmeyen bir araç olarak görülür. İşlevsel bakımdan, enerjilerimizin merkezinde bir boşluk vardır. Sonraki bir rahatlık dönemi için şimdi araçlar biriktirirken zamansal bir kayma yaşarız, çünkü bugünümüz, kendisine hayatiyet kazandıran ne varsa, yönünü dönüp ona doğru genişlediği hayalî bir gelecekten alır. Yaşamının giderek biriken yıpranmışlığı üstüne tırmanarak değerli bir nesneye uzanan, ama o nesneye ulaşınca niçin onun peşinden koştuğunu hatırlayamadığını anlayan birisi gibiyiz.

Aynı dağılmışlıklar toplumsal mekâna da –insanların yaşadıkları mahalleye, kasabaya ya da kente de– damgasını vurur. Parça bölük çözümler birbirini baltalar. Burada ilerleme gibi görünen bir şey orada sırf bir gerilemedir. Bu nedenle, planlama kuruluşlarının çokluğuna ya da izin verilen etkinlik alanlarının giderek genişlemesine bakılarak ilerleme sonucu çıkarılamaz. Temel sorun topluluk sorunudur, insanın tüm faaliyet alanına kapsamlı şekilde bakılmasına olanak veren bir kurumun tasarlanması so-

runudur. Bunun tek alternatifi kaymanın ve çürümenin olduğu bir çevredir, aşırı zenginliklerin yoksulluğu daha iğrenç kıldığı ve toplumsal bir nesnenin olmaması nedeniyle zenginliğin insani işlevini yitirdiği bolluk ve parçalanma yörelerinin birbiri ardına gelmesidir. Kent gerçek anlamda olduğu kadar simgesel anlamda da insanın kirleticisi olup çıkmıştır. Elbette insan da toplumsal çevresini kirleterek kendisini pisletir, etrafına saçtığı tüm atık ve çürüğü kendi varlığına geri çeker.

Kent bir hisar olarak, dış tehlikeye karşı bir sığınak olarak yükseldi. Şimdi ise uygar yaşama karşı başlıca tehditlerden birisi olma sürecindedir. Sorun yalnızca böyle bir yerin bedensel ve ruhsal hastalıkları beslemesi değildir, kenti sağlık doğrultusunda düzenleme görevi de gerçek anlamda olanaksız hale geliyor. Bir toplulukta, kamusal yaşamın her yönünü mensuplarının sağlığına yaptığı katkı açısından düşünmek gerekirdi –hava, mekân, ışık, gürültü, hareket, merkezîleşme, yoğunluk, ölçek ve özgül konum gibi hususlar, bunların her birinin topluluğun esenliğine yaptığı katkı açısından titizlikle inceleme görevi verilmiş bir kurumun yetkisi altında olurdu. Ama çağdaş kargaşanın ortasında böyle insanca bir yaklaşım olanaksızdır ve iyileştirme yönünde atılan bireysel adımlar insanların ortak ilerleme olasılığını baltalar.

Ama toplumsal kalıplaştırmaya yönelik Amerikan tutumu esasen nedenseldir, piyasaya, *laissez-faire*'ye ve şansa dayanır. Bu genel biçimsizlik içinde ayrı ayrı kurumlar, kamusal kargaşayı kendi özel avantajlarına çeviren çok gelişmiş ve kapsamlı planlama programları yürütürler. Ne var ki, yönlendirilmeyen bireysel faaliyetin kendi rekabetçi özçıkar dürtüsüyle toplumsal gereksinimleri otomatik olarak karşılayacağı şeklindeki kutsal inançla, toplumsal bütün "otomatik" aygıtlara bırakılır. Bu tür kurumsallaşmış bölük pörçüklük bir toplulukla hiç bağdaşmaz.

Topluluksal talepler ile refah kapitalizmi arasında bir diğer temel uzlaşmazlık noktası da budur. Sorun yalnızca kapitalizmin toplumsal değerle uyuşamayan (onu sadece bireysel doyumların

mekanik toplamı sayan) bir piyasa sistemine dayanıyor olması değildir, daha geniş bir kamuoyuna hesap vermeyen bireylerin toplumsal yaşam üzerinde uyguladıkları güçlü denetimin sorumlu yönlendirmeye karşı direnmesi ve bir zamanlar kutsal sayılan bireysel alana yönelik bir dizi aşamalı ve birbirinden kopuk kamusal müdahale yapılmasını gerektirmesidir. Gücün bireysel ellerden sökülüp alınması, dümdüz ve eşgüdümlü olmayan, sıklıkla gerçek olmaktan çok hayalî kazanımlar getiren bir ilerleme çizgisi izler. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, giderek topluluksal sorumluluk lehine kazanılan sahalar birbirinden ayrıdır ve hâlâ, kamusal alanı kendi aygıtına tabi kılmayı amaçlayan o artakalan özerk gücün baskısı altındadır.

Öyleyse son olarak, bir topluluk, mensuplarının esenliği gerçekleştirilmek isteniyorsa, tüm veçhelerinin akılcı eşgüdümünü gerekli kılar. Artık anlıyoruz ki, erkekler ve kadınlar birbirlerinin öylesine birer parçasıdırlar ki, bir tek insanın sağlığı diğer insanların hastalığı ortasında serpilemez. Artık biliyoruz ki, insan toplumsal çevreden varlığının her parçasıyla etkilenir ve bireysellik, insanlığın doğuştan bağışı olmaktan çok, ileri uygarlığın bir ürünüdür. İnsanın varlığının en ilksel biyolojik gerçekleri, bedensel işlevselliğinin fiziksel ritimleri, özgül büyüme ve çöküş biçimleri bile toplumsal varoluşunun damgasından bağışık değildir. İnsan salt toplumsal değildir, ama asla toplumsaldan azı da değildir. Hiçbir insan, diğer insanların sağlığından yalıtılmış olarak yaşamsal işlevselliğine ulaşamaz. İnsanları salt diğerlerinin insanlık derecesi oluşturmaz; onlara kendi doğrultularını, güdülerini ve sahici olanaklarını sağlayan da toplumsal olarak karşılaştıkları ilgi ve duyarlılık derecesidir. Bu nedenle, bireysellik ancak topluluk içinde, topluluk da ancak insan çabasının karşılıklılığı sayesinde olanaklıdır.

Topluluk yanlışın kısmen giderilmesini bırakıp en baştan insanca bir durum inşa etmeye, parçalanmışlığı bırakıp eşgüdüm sağlamaya yöneldikçe, sağlığa olumsuz bakmayı bırakıp olumlu bakmaya da yönelir. Topluluğun tasası sırf hastalığı yok etmek

değil, insani açıdan mümkün olduğu ölçüde sağlık için gerekli koşulları sağlamaktır. Topluluk olumlayıcı değerliğe sahiptir ve bu nedenle, Dünya Sağlık Örgütü tüzüğünde, "yalnızca bir hastalığın ya da sakatlığın olmaması halinin değil, tam bir bedensel, zihinsel ve toplumsal esenlik halinin sağlanması" olarak belirtilen ilkenin ruhunu benimser. İnsan için iyi yaşam konusunda bir inceleme kaleme alınmadıkça, hastalığın yok edilmesi ile sağlığın yükseltilmesi arasındaki farkı tanımlamak olanaksızdır, ama daha eksiksiz bir savın geliştirilmesi için birkaç kısa söz yararlı olabilir.

Felç geçirmiş bedeni düşünün; hastalıklı olduğu genellikle kabul edilir. Ama hareket yeteneğinin yeniden kazandırılması bedeni otomatikman iyileştirir mi? Kur-tak hattında çalışan işçinin mekanik, tekrarlanan ve yabancılaşmış hareketlerini eğitimli bir dansçının amaçlı etkinliğiyle karşılaştırın. İkisi de sözcüğün gerçek anlamıyla hasta değildir, ama yalnızca dansçı işlevsel olarak iyidir, yani normatif olarak sağlıklıdır. Yalnızca ikinci olguda değer, bedensel etkinliğin koşulu olarak bedenle bütünleşmiştir. Güzelliği arayan ve somutlaştıran o hareketler, tıpkı güzelliğin çirkinlikten ve insan ergisinin işlevsizlikten, yozlaşmadan üstün olması gibi, parça parça bir fizyolojik yanıtın sürekli yinelenmesinden daha değerlidir. Ergi olasılığının belirdiği, ama yaşamsal işlevselliğin henüz kanıtlanmadığı potansiyel bir durum hastalık ile sağlık arasında yer alır.

Ya da görmeyle ilgili benzer bir olguyu düşünün. Göz tıbbi açıdan yetersiz ise göremez. Hafif bozulmuş göz tüm renk tayfını ayırt edemez. Ama bu kusurların bulunmadığı göz henüz anlamlı bir görme işlevi sergilemez. Asgari düzeyde fizyolojik yeterliliğe sahip olmasına rağmen, normatif işlevine henüz kavuşmamıştır. Henüz güzelliği keşfeden ve yaratan sanatçının gözü değildir. Burada hiyerarşik bir bağımlılık sıralaması vardır. Güzelliği görmek için, renk ayrımı yapabilmek gerekir ve renk ayrımı yapmak için, ilkin temel düzeyde görme yeteneğine sahip olmak gerekir. Her bir yeteneğin elde edilmesi, her bir üstün yeteneğin elde edil-

mesini olanaklı kılar, dolayısıyla daha aşağı işlevlerin yeterliliği aşkın değerlerin gelişmesi için her zaman gereklidir ama asla yeterli değildir. Bu örnekte, sağlıklı işlevselliğin gerçekleşmesi için gerekli olan bir kritik koşul daha vardır –gözün görmesi için güzelliğin var olması.

Öyleyse, sağlığın var olması için, tam karşıtı fizyolojik kusur olan işlevsel bir bedensel faaliyetin varlığından daha fazlası gereklidir. Çünkü sırf bedensel kapasite kapsamı içinde yine de insani bir işlev bozukluğu ya da ergi yer alabilir. Topluluğun tasası sırf kusurdan kaçınmayla değil sağlığı yaratmakla, hastalıktan kaçınmayla değil esenliğe ulaşmakla ilgilidir. Topluluk, doğası gereği değerin oluşturduğu ve düzenlediği, özü gereği eksiksiz insan olmanın bir yönü olarak izlenen faaliyeti amaç edinir.

Topluluğun yine salt psikolojik kusurun bulunmaması olarak tanımlanamayan ruh sağlığına yönelik tutumuna da aynı olumlayıcı tasa damgasını vuracaktır. Çocuğun insani işlevsellik kazanabilmesi için önce ona temel düzeyde özen ve sevgi gösterilmesi gerektiği belki doğrudur. Ama onun insani davranış alanı içindeki en önemli fark yine de ahlaki başarı ve başarısızlık arasında olacaktır. Topluluk, üzerine ahlaki başarının kurulduğu destekleyici gereçleri sağlayacaktır, ama yine de o başarıyı belirleyici ölçüde bağımlı olduğu özgürlüğü mahvetmeksizin sağlamayı garanti edemez. Topluluk, mensuplarının olumlu ahlaki işlevselliğine mümkün olan en derin bağlılığı özendirecek olmasına karşın, psikolojik ve ahlaki hastalık arasındaki ayrımı koruyacaktır, o ayrımın özünde de psikolojik hastalığın bireyin kendi çabalarıyla aşamadığı karakter kusurlarını ifade etmesi, ahlaki kusurların ise öznenin kararına karşılık gelen kusurları ifade etmesi yer alacaktır.

Hastalığı ortadan kaldırmaya çalışan bir toplumsal sistemden asıl işlevi sağlığı yükseltmek olan bir sisteme geçiş insanın kendisini anlatışındaki devrimin bir parçasıdır ve bunun tüm dallanmaları kavranamaz. Bunun en azından kısmen ifade ettiği şey şudur: İnsan çevresindeki dünyayı ve onunla ilişkisini değ-

şime uğratma yeteneğini öyle güçlendirmiştir ki, hastalığın ve ondan kaçınmanın tanımı olarak önceki bir çağa özgü gibi görünen koşullara artık katlanmak zorunda değildir. Hastalıktan kaçınmak bir zamanlar üstün bir başarı sayılmış olabilir, ama kültürün şimdiki görevi sağlık üretmektir; vücuda kullanılabilirliğini salt yeniden kazandırmak değil, dünyada kişinin vücudunu kullanmasını iyi bir şey kılmaktır. Otomasyonunun artan öneminin gerçekten muhteşem ya da harikulade yönü, tarihte ilk kez insanın kendi özyaratımından sorumlu olmasını mümkün kılmasıdır. İnsan bir zamanlar tüketmek için üretiyordu, oysa artık kendisinin üretebildiği şeyleri tükettiği günleri düşleyebilir. Bir zamanlar yemek için çalışıyordu; ama çok yakında makineler onun için besin üretecek, peki kendisi bedensel esenliğinin ürünüyle ne yapacak? Hakikaten masumiyetin sonu var, çünkü insanın ilk kez olarak yüzleşmesi gereken şey, önceki büyük kötülük olaylarını haklı göstermekte kullandığı, bir zamanlar geçerli olan savın –ekonomik kaynak ve zaman gereklilikleri nedeniyle, insani amacın, daha saf bir çağda insanın toplumsal yaşamının odağı haline gelebilecek olan ereklere yönelmesinin engellendiği savının– hızla ortadan kalkıyor olmasıdır. İnsanın kendi insanlığını inşa etmesi, evrilen insan kültürünün görevi haline geliyor. Ama bu ancak bir toplulukta yeterli etkinlikle hayata geçirilebilecek bir görevdir. Çağdaş liberal toplum, elinin altında bulunan potansiyel olarak özgürleştirici güçlerden insanca toplumsal amaçlarla yararlanamaz. Kapitalizmin geleneksel Marksist eleştirisi yeni bir canlılık kazanmıştır, çünkü içinde bulunduğumuz çağdaş durum, kesinlikle, üretici güçler ile toplumsal üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi düşünülebilecek en iyi şekilde yansıtıyor. Liberalizm tam da otomasyonun getirdiği üretkenlik artışı potansiyelinin toplumsal olarak paylaşılmasını ve insanca kullanılmasını sağlayabilecek bir vasıtadan yoksun olduğu içindir ki, bir vahiy vizyonu olarak insanın gereksiz çalışmadan kurtarılmasına yönelik hiç bitmeyen umuda sarılır. İnsan ne kaçınabildiği ne de insanca özümseyebildiği çalışma süreçleri sayesinde

uzun çağlar boyunca insanlığını tam anlamıyla kazanmaktan alıkonuldu. Çalışmalarının akışı içinde her zaman insanın kendini koyduğu hal, bizatihi o emeğin sırf yineleyici acımasızlığından kaçamazdı. Oysa şimdi, insanların karşılıklı varlıklarının izin verdiği ve özendirdiği katılıksız insani faaliyet için bir insan topluluğu örgütlemek teknolojik açıdan yapılabilir hale geliyor. Sahiplenmeden çok faaliyet temelinde toplumu yeniden inşa etmek, böylelikle niceliksel birikimden çok kültürün uygar insanın gereksinimi ve ayrıcalığı haline gelmesini sağlamak olanaklı hale geliyor.

Bizim toplumumuz küçücük bir azınlıktan fazlasına kıvanç verici faaliyetlerde bulunma fırsatı sağlayamaz. İnsanlar insanlıkdışı bir dünyada ergiye ulaşamazlar; onları birbirlerinin tamahının hedefleri yapan ya da hepsinin üstüne örtülmüş bir kayıtsızlık ve başıboşluğun muğlak simgeleri haline getiren kurumlar aracılığıyla o gerekli dünyayı da kuramazlar. Çalışma bizim için sancılı bir ikilem olup çıkmıştır –ne çalışmayı nasıl bırakacağımızı biliyoruz ne de nasıl anlamlı kılacağımızı. Ama çalışma muğlak bir anıştırmayla öyle olması gerektiği algısının ortasında ne kadar moral bozucu bir hale alırsa, peşinden gelen boş zamanın dışavurumları da o kadar kargaşalı ve umarsız bir hal alır. Çünkü önceden angajmana girilmeksizin amaçlı bir rahatlama elde etmek mümkün değildir. Çalışmanın kendi doğasından gelen doyumları sağlayabilmesi olanağı ne kadar azalırsa, ödünleyici doyum yolları bulma arayışı da o kadar güçlenir. Yani, üretim süreci ne kadar kapsamlı şekilde sonuçsuz ve aşağılayıcı bir hal alırsa, toplumun enerjisi de uyuşturucu tüketim arayışına o kadar fazla yöneltilir. Artan bolluğun verdiği doygunluk, direnişi ya ağırlığı altında esen ya da bir eğlence olarak kucaklayan yavaş bir sersemliğin ortaya çıkmasına yol açar.

Topluluk gerçekleşmemiş bir ülküdür, çünkü tarihin hiçbir anında yeterince kucaklanmamıştır. İşte bu nedenle, birçok düşünür onu alakasız kabul eder ya da modern tükenmişliğin keskin bir ifadesi olan çağdaş bir yeniden tanımlamayla, "ütopya-

cı" sayar. Ütopyalar elbette çeşitli şekillerde değerlendirilebilir. Ütopya yanlış olanı ülküleştiriyorsa yıkıcıdır; iyi olanı yüceltiyorsa ilericidir; imkânsızı savunuyorsa alakasızdır, ama alakasızı arayışın bizatihi kötülük içermesi hariç. Ama "alakasız"ın birkaç anlamı vardır. Mantıksal ya da metafizik nedenlerden dolayı asla gerçekleşemeyen vardır ve tarihin belli bir anında imkânsız ama başka anları için imkânsız olmayan vardır. Dolayısıyla, yasaların olmadığı bir topluluk düşünmek birinci anlamda alakasızdır, ama çalışmanın olmadığı bir topluluk düşünmek ikinci anlamda alakasız değildir. Ütopyalardan olumlu söz edenler, bunların dünyada mükemmel şekilde cisimleşebileceğini düşünürken, elbette çemberlerden ya da sürtünmesiz motorlardan söz edenlerden daha ileri gidiyor sayılmazlar. İnsanlar ülkülerin çekiciliğiyle olabilirliklerini genişletebiliyorlarsa, böyle ülküler değerlidir; ve eğer insanlar böyle amaçlı normlardan yoksun olunca önemli ilerleme kaydedemiyorlarsa, böyle ülküler gereklidir.

Bu uzun makaleye statükoyu savunan bir alıntıyla başladığımız ve şimdiki bazı kusurlarını ele alarak devam ettiğimiz için, ilk baştaki iddiayı eleştirimiz bağlamında yeniden değerlendirmek uygun olabilir. Bu amaçla, başlarken aktardığımız Bay Lipset'in yorumundan pek de farklı olmayan Daniel Bell'in şu sözüne dikkat çekebiliriz:

> Bu nedenle, Batı dünyasında bugün aydınlar arasında siyasal sorunlara ilişkin kabaca bir oydaşma vardır: Refah devletinin kabulü; ademi merkezî gücün arzu edilirliği; karma ekonomiye ve siyasal çoğulculuğa dayalı bir sistem. O anlamda da ideoloji çağı sona ermiştir.[116]

Bell'in *The End of Ideology* (İdeolojinin Sonu) adlı kitabındaki "Çalışma ve Hoşnutsuzlukları" başlıklı en iyi makaleye bakarsak, buram buram ideolojiyle ve sosyalizmin özgül damgasıyla yoğrulmuş makale olduğunu görürüz. Bay Bell makalenin başlarında, Aldous Huxley'den, çağdaş endüstriciliğin "işçilere ... bir makinenin içinde olma bilincinden dolayı ıstırap veren panoptik bir hapishane" olup çıktığı anlamına gelen bir alıntı yapar.[117] Bu,

makalenin geri kalanının da destekleme eğiliminde olduğu bir önermedir, bu da bizi şöyle bir sonuca götürüyor: Bay Bell, refah devletinin temel faaliyetini ve oluşturucu etkenini orada yaşayanlar için bir hapishaneye benzetmesine rağmen, aydınlar arasında o devlete yönelik olarak kendisinin de katılma eğiliminde olduğu genel bir kabul vardır. İşçinin yaptığı işe ilişkin değerlendirmesi konusunda Bell'in kendi analizi şöyledir:

> ... davranışın kendisi bir yargıdır. Çalışma hakkında düşünmekten sürekli kaçışta, iş başındayken takıntılı dalmalarda ve çalışmanın sıkıcılığı yerine dinlencenin büyüleyiciliğini koymada kendini gösterir. Bunlar, öldürücü monotonluğu değiştirmek için saate karşı yapılan çılgınca yarışlar, iş yavaşlatmalar –üretim standartlarına karşı sessiz direniş– ve en dikkat çekicisi, "hızlandırmalar"a, yani bir işi tamamlamak için gerekli süre değişikliklerine karşı şiddetle patlayan kendiliğinden grevler biçimine bürünür.[118]

Bir ekonomik sistemin kabul edilmesi ve özünde yatan insanlıkdışılığın –"öldürücü monotonluğun"– tanınması arasındaki bu çatışmanın garip niteliği, ancak, Bay Bell'in gerçekleri dürüstçe değerlendirmesi ve "anti-ütopyacılık"a olan tutkulu bağlılığı arasındaki daha derin bir karşıtlığın sonucu olarak açıklanabilir. Sisteme ilişkin başka bir kararsız yargıda da aynı tutarsızlık kendini gösterir. İdeal bir topluluk öngören toplumsal "projeler"in uygulanması yoluyla toplumsal sistemleri değiştirme girişimini reddettiği aynı paragrafta şunu belirtiyor:

> Aynı zamanda, eski "karşı inançlar" da entelektüel gücünü yitirmiştir. Az sayıda "klasik" liberal devletin ekonomide hiç rol almaması gerektiğini savunuyor ve az sayıda ciddi muhafazakâr, en azından İngiltere'de ve kıtada, refah devletinin "serfliğe giden yol" olduğu kanısını taşıyor.[119]

İnsan böyle bir paragrafa bakınca, Batı'daki endüstriyel yaşamın mahiyetinde anlamlı bir değişikliğin meydana gelmiş olduğu sonucuna varma isteğine kapılabilir. Ama Bay Bell'in gerçeklere ilişkin sosyalist bakışı böyle bir sonuca rahatça yaslanmasına

elvermeyecek kadar ikna edicidir ve Bay Bell, "insan ilişkileri"ne yönelik endüstriyel kaygı modası konusunda yorum yaparken şöyle demek zorunda kalır:

> Anlayış, iletişim ve katılım konusundaki apaçık kaygı açısından, kültürün bütününde meydana gelen değişikliğe paralel bir şekilde, yönetimin bakışının hâkimiyet uygulama aracı olarak otoriteden manipülasyona doğru değiştiğini görüyoruz. Aynı zamanda, eski "karşı inançlar" da entelektüel gücünü yitirmiştir. Girişimin amaçları olduğu yerde duruyor, ama yöntemler değişiyor ve açıkça zorlamaya dayanan eski biçimlerin yerini şimdi psikolojik ikna alıyor. ... Endüstriyel ilişkilerde, Amerikan toplumunun geniş alanlarında olduğu gibi, çatışmanın yerini bir tür uzlaşma alıyor.[120]

Bu paragrafın tüm özü doğruysa, kapitalist seçkinlerden koparılmış ödünlerin daha çok amaçlar alanına mı, yoksa araçlar alanına mı girdiğini ve devletçe yapılan müdahalelerin o seçkinlerce kabul edilmesinin bir geri çekilme ifadesi mi, yoksa "hâkimiyet uygulama"nın yeni ve daha güçlü bir yolu mu olduğunu sormamız gerekir.

Ütopyalar elbette insanları aldatıp yozlaşmaya sürükleyebilir, ama aşkın ideallerin çöküşü ve sonuçta Herbert Marcuse'nin "tek boyutlu insan" dediği şeyin yüceltilmesi konusunda ne diyeceğiz? Fiilî varoluşun küçük çerçevesine tam sığacak şekilde normların içeriği boşaltıldığında, ideal olasılıkların sergileyicisi ve olgusal gerçekliğin yetersizliklerinin daimi eleştiricisi olarak akıl devrimci gücünü yitirir. O zaman olanların sonsuz ayrıntılı bir analizi dışında bir rol üstlenmeden kalakalır ve "nötr" veri yığınlarını derleyip toplamak onun tek görevi olup çıkar. Böyle bir noktada, aklın ideal ile fiiliyat arasında yaşadığı gerilim ortadan kalkar ve Bay Bell'in şu sözlerini düşünürken hiç şaşırmamış halde buluruz kendimizi:

> Toplum bilimci, tıpkı mühendis gibi, çalışma sürecini yeniden ayarlamaya yönelik her çabayı kayıp saymıştır; işçi, tıpkı efsane kişisi İksion gibi, sonsuz şekilde dönen bir tekerleğe ebediyen zincirlenmiştir. Ama manzaranın caydırıcı bir yönü vardır ve insanlıktan çıkarılmışlık duygusu ezicidir.[121]

Kısacası, toplumsal olarak kurumsallaşmış zekâ eleştirel rolünü verili sistemin kaba gerçekliğine devretmiştir. Ama Bay Bell'in belirttiği gibi, manzara "caydırıcı" ve "ezici"dir. Bay Bell'in meslektaşlarında gördüğümüz, ahlaki çürüme ile ideolojinin sonunu özdeşleştirmekten aşağı kalır bir şey değildir. Dolayısıyla, uygun ideolojik bağlam olmadığı için, toplum bilimcilerin çalışmanın sağladığı doyumlar gibi konulara ilişkin saygıdeğer irdelemeleri en sonunda anlamdan yoksun kılınır, çünkü bizzat Bay Bell'in belirttiği gibi, "işçi çalışmanın alternatifi olabilecek ihtimallerin farkında olmadıkça, doyumla ilgili hiçbir soru anlamlı değildir."[122]

Bay Bell, refah devletinin geçerliliğini kabul eden bir oydaşmayla başladıktan sonra, "çalışmanın kapitalist endüstriyel düzende gerekçesini yitirdiği" şeklindeki antiteze sürükleniyor. Ne yazık ki, bu muazzam ikileme asla çözüm getirilmiyor. Onun yerine, bize hemen sosyalist rejimlerin de aynı derecede tükenmiş olduğu bilgisi veriliyor ve en sonunda hatanın nedeni olarak sosyalist doktrinin eksiklikleri gösteriliyor:

> Marx'ın *Manifesto*'su, Hilferding'in *Finanzkapital*'i, karı-koca Webb'lerin *Fabian Denemeleri*, hepsi, üretim sorunlarının kapitalizm tarafından çözüldüğünü ve sosyalizmin işlevinin meyveleri daha hakça yeniden dağıtmak olduğunu memnuniyetle farz ettiler.[123]

Sözüm ona sezgi sahibi bir eleştirmenin getirdiği bu yorum, Marx'ın tezi konusunda düşülebilecek en katıksız yanlış anlamayı ifade ediyor. Marx kesinlikle bunun tam aksini kastetti ve konuyu aşağıdaki gibi bir paragrafta oldukça açık bir dille belirtti:

> Vülger sosyalistler (ve onlar aracılığıyla demokratların bir kesimi), bölüşümü üretim tarzından bağımsız bir şey olarak alma ve bu yüzden de sosyalizmi, özünde, bölüşüm çevresinde dönüp dolaşan bir şey olarak sunma konusunda burjuva iktisatçıları izlemişlerdir. Gerçek ilişkiler uzun zamandan beri açıklığa kavuşturulmuş olduğuna göre, bir adım geriye gitmek niye?[124]

Marx'ın kapitalizme atfettiği şey, insanların gereksinimlerini karşılayabilme olanağı sağlayan teknolojik aygıtı yaratmış olduğuydu. Ama daha da büyük bir ısrarla vurguladığına göre, kapitalist sistemin biçimsel yapısı ve özellikle de teknolojik güç ile o muazzam üretkenliği sahiplenmenin karakteri arasındaki ilişki öyle bir nitelik taşıyordu ki, bundan ne ekonomik verimliliğin ne de insan ergisinin çıkması mümkündü. Kapitalist sistemde devrimcileştirilmesi gereken şey, tam da Marx'ın "üretimdeki toplumsal ilişkiler" –ekonomik sahiplenmenin karakteri– dediği unsurdu ve onun "vülger sosyalizm"e yönelttiği eleştiri "refah" kapitalizmiyle tam olarak alakalıdır, çünkü bu sistem hem yeni bölüşüm türlerine uygulayarak adalet ve refah üretirken hem de tekelci kapitalizmi savunabilme umuduyla ekonomik sistemin üretim ve bölüşüm yönlerinde benzer bir çatallaşmaya gitme çabasındadır.

Ekonomik gücün demokratikleştirilmesi her ileri endüstriyel sistemin esenliği için kritik önemdedir; insanların uygarlığını belirleyen şey, sırf ne kadar üretken oldukları değil, daha çok, kurumlarının mahiyetinde cisimleşmiş olan birbirleriyle ilişkileridir. Belki tam da Marx endüstriyel yaşamın sırf niceliğinden çok niteliğiyle ilgilendiği içindir ki Bay Bell onu böylesine vahim şekilde yanlış anlamış olabilir. Ama normatif başıbozukluğa bağlı problemler karşısında, niceliksel belirlenimin ahlakilik içermeyişine sığınmak için her zaman cazip bir liberal çözüm olmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi, fiyatların sayısal etkileşiminin ortak yararın hikmetini yeterince cisimleştirdiğini savunmak, klasik piyasanın kendini haklı çıkarma çabasına özgü bir şeydir. Biçim olarak gerçekten çok yeni olmasına karşın, çağdaş refah kapitalizmi de gücü ve karar yetkisini sayısal olarak belirlenebilir değerinin en büyük niceliğini biriktirmiş olanların ellerine teslim ediyor; topluluğun ekonomik yaşamını belirleyenler, ekonomik nicelik biriktirmekte üstün olanlardır.

İşte tam da ekonomik yaşamın bu özelliğini yok etmek için demokratik denetim tasarlanır ve işte tam da bu nedenle toplumun

ekonomik dokusu üzerinde siyasal sorumluluk uygulanmalıdır. Çünkü siyaset ortak yarara ilişkin niteliksel yargıda bulunmaktır ve ekonomik gücün acımasızca nicelikle belirlenmesinin insan iradesiyle dönüşüme uğratılabileceği bir zaman gelinceye kadar, insanlığımız pahasına kendimizi doyurmaya devam edeceğiz. On dokuzuncu yüzyılda makinelere yönelik tutumla ilgili olarak Lewis Mumford'ın *Technics and Civilization*'da (Teknik ve Uygarlık) yazdıkları ekonomik liberalizmin tüm tarihi için geçerlidir:

> Dönemin önderleri ve girişimcileri, otomatikman kârlarda ve fiyatlarda kaydedilenler dışında değerler getirme gerekliliğinden kaçınmış olduklarına inanıyorlardı. Bol miktarda mal üreterek, adil bölüşüm probleminin aşılabileceğine inanıyorlardı: Enerjileri akıllıca uygulama problemi, sadece onları çoğaltarak ortadan kaldırılabilirdi; kısacası, insanoğlunun başını o zamana kadar ağrıtmış olan zorlukların çoğu için matematiksel ya da mekanik –yani, niceliksel– bir çözüm vardı. Değerlerden vazgeçilebileceği inancı yeni değerler sistemini oluşturdu.[125]

Klasik liberalizmin kusurları yeni bir kisve giyiyor, ama onları alt etmiş değiliz. Piyasanın nicelikçiliği, eşitsizliği ve bomboş bireyciliği çağdaş liberalizmde kendini yeni biçimlerle dışa vuruyor, ama topluluk için yıkıcı olması açısından liberalizmin özü görünürdeki değişimin ortasında varlığını koruyor. İnsanın ahlaki evrimi bir türlü sonuca ulaşmamıştır. Bir gün bu gerçekleşecekse, ortak bir yaşamın gözle görülür kıldığı insani kabulün ve desteğin ruhu olan topluluk aracılığıyla gerçekleşecektir. Yeni "siyasal insanlar" olan bizler, kendi tam varlığımızın güdük kalmış halinden ibaret olduğumuzu bilmeyi bir yana bırakırsak, giderek zifirileşen karanlıkta hiç değilse güneşin bazı anılarını koruyan insanların onurundan bile yoksun halde yaşamlarımızı gölge ile düş arasında tüketeceğiz.

## NOTLAR

1 Seymour M. Lipset, Political Man (GardenCity, N.Y.: Doubleday, 1960) 404-406.

2 Alıntılayan E. H. Carr, *The New Society* (Londra: Macmillan & Co., Ltd., 1956) 21.

3 Aziz Augustinus, İtiraflar IX, 8.

4 Aziz Augustinus, *De Civtate Dei* XXI, 2.

5 W. Stanley Jevons, *The Theory of Political Economy* (Kelley and Millman, 1957) 3.

6 Henri Bergson. *Time and Free Will* (Londra: George Allen and Unwin Ltd., 1950) 1-2.

7 F.Y Edgeworth, *Mathematical Psychics* (Londra: Kegan Paul, 1881) 17.

8 Frank Knight, alıntılayan George J. Stigler, *Journal of Political Economy* (Şubat 1957) 12'de.

9 Alıntılayan Daniel Bell, *The End of ldeology* (New York: Collier Books, 1962) 233'te.

10 Jacques Ellul, *The Technological Society* (New York: Alfred A. Knopf, 1964) 219.

11 Oskar Lange, *Political Economy* (New York: Cilt I. Macmillan Co., 1963) 161.

12 Niceliğin insan varoluşu üzerindeki aşındırıcı etkisi *Atinalı Timon*'da keskin bir dille ifade edilir; Shakespeare'in orada belirttiğine göre, insanlıktan çıkma, değerin ters yüz edilerek doymak bilmez bir parasal homojenliğe indirgenmesinin sonucudur:

Altın mı? Sapsarı, pırıl pırıl, değerli altın mı? Hayır, tanrılar,
Açgözlü aptalın biri değilim ben. Gökler, ey duru gökyüzü!
**Bunun şu kadarı, karayı ak, çirkini güzel**;
**Eğriyi doğru, adiyi soylu, yaşlıyı genç, korkağı yiğit yapar**.
**Ah tanrılar nedir bu? Niçin bu?**
Rahiplerinize, uşaklarınıza yüz çevirtir sizden;
**Çeker güçlü insanların yastıklarını başlarının altından**:
**Bu sarı köle**.
**Din de kurar, din de bozar; kutsar lanetliyi; Hayran eder herkesi kocamış cüzamlıya; hırsızlara**
**Senatörlerin sırasında yer, unvan, saygınlık kazandırır; Odur geçkin dullara yeniden koca bulan;** Kapanmaz yaralarıyla en umutsuz hastayı
Merhemlerle, baharatlarla
Bir Nisan gününe çeviren de **budur. Gel, seni lanetli maden. Orta malı orospusu insanlığın, ...**
Sevginin sevgiyle, onurun güvenle, erdemin saygıyla
Ya da başarının mevki ile karşılanacağı yerde,
Şimdi her şey, dönüştürülmüş oldukları
Tek bir ortak unsurla karşılanıyor.

Öyleyse, uygulamada başarısız olan şey ölçü değildir; daha çok, insan öylesine yeniden şekillenmiştir ki, uygulama korkunç bir kolaylıkla tamamlanmıştır.

13 Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Michael Oakeshott, ed., Collier Books, 1962) 41.

[14] Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1884* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961) 130.

[15] Friedrich Engels, "Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm," *The Essential Left* (New York: Unwin Books, Barnes & Noble, Inc., 1961) 127-128'de.

[16] Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937) 128.

[17] Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937) 250.

[18] Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937) 249.

[19] Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937) 4.

[20] Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Modern Library, 1937) 12. Ayrıca, *The Wealth of Nations*'ın 7.-8. sayfalarına da bakın, orada Smith şunları belirtir: "... çalışanın ustalığında ilerleme olması ister istemez yaptığı işin niceliğini artırır; iş bölümü de her kişinin işini bir tane yalın işleme indirgeyerek ve bu işlemi onun yaşamının biricik uğraşısı yaparak ister istemez çalışanın ustalığında çok büyük artış sağlar ... İğne yapımının alt dallara bölündüğü farklı işlemlerin hepsi çok daha basittir ve bunları yerine getirmek yaşamındaki biricik iş haline gelmiş olan kişinin ustalığı genellikle çok daha fazla olur."

[21] Frank Knight, alıntılayan George J. Stigler, *Journal of Political Economy* (Şubat, 1957) 12'de.

[22] B. Wooton, *Lament for Economics* (New York: Farrar & Rinehart, 1938) 189-191.

[23] Arthur C. Pigou, *Socialism versus Capitalism* (Londra: MacmilJan & Co., Ltd., 1960) 33.

[24] Arthur C. Pigou, *Socialism versus Capitalism* (Londra: Macmillan & Co., Ltd., 1960) 33.

[25] Arthur C. Pigou, *Socialism versus Capitalism* (Londra: Macmiilan & Co., Ltd, 1960) 34.

[26] Arthur C. Pigou, *Socialism versus Capitalism* (Londra: Macmillan & Co., Ltd, 1960) 35.

[27] Adam Smith, *The Wealth ofNations* (New York: Modem Library, 1937) 66.

[28] E. Roll, *A History of Economic Thought* (New York: Prentice-Hall, Inc., 1950) 545.

[29] John Winthrop, *The History of New England from 1630 to 1649* (Boston: James Savage, ed., 1853) 313-317. Winthrop, şunlar gibi yanlış ilkeleri belirterek devam ediyordu:

1. Bir kişi elinden geldiğince pahalı satabilir ve elinden geldiğince ucuz alabilir.
2. Bir kişi deniz kazası vs. nedeniyle mallarının bir kısmını kaybederse, kalanların fiyatını artırabilir.
3. Aşırı pahalı almış olsa ve mal ucuzlamış olsa bile, aldığı gibi satabilir vs.
4. Bir kişi kendi becerisinden ya da yeteneğinden yararlanabildiği gibi, başkasının bilgisizliğinden ya da zor durumda olmasından da yararlanabilir.
5. Ödeme için süre tanıdığı zaman, onun bedeli olarak bir şey alır.

Doğru ticaret kurallarından bazıları şunlardı:

1. Bir kişi geçerli fiyattan, yani zamana ve yere göre alışılmış olan ve (malın değerini bilen) başka birisinin, öyle bir durumla karşılaşırsa o mal için vereceği fiyattan; hr kişisin alacağı cari paradan daha yüksek fiyatla satış yapamaz.

2. Bir kişi beceriksizlik nedeniyle malını kaybettiği zaman, bunu kendi hatası ya da talihsizliği olarak görmeli ve bu nedenle, kaybını başka bir şeyin üstüne yüklememelidir.
3. Bir kişi deniz kazası vs. nedeniyle mallarının bir kısmını kaybederse, bunu Tanrı'nın bir takdiri olarak görmelidir ve zararını başka birine yükleyerek hafifletemez...
4. Bir kişi malı için kendi satış fiyatından fazlasını isteyemez, çünkü Efron'dan İbrahim'e, arazinin değeri bu kadardır.

30 The Parker Committee, *Report Upon the Coal Trade,* 46.

31 Louis Hartz, *Economic Policy and Democratic Thought: Pennsylvania, 1776-1860* (Cambridge: Harvard Universiry Press, l948) 82-89.

32 *Annals of Congress,* 18. Kongres, 1. Birleşim, 1856, iki cilt, C. I, 1022,1035.

33 James Willard Hurst, *Law and the Conditions of Freedom* (Madison; University of Wisconsin Press, 1956) 28.

34 Alıntılayan James Willard Hurst, *Law and the Conditions of Freedom* (Madison: University of Wisconsin Press, 1956) 29.

35 *Miller v. Larson,* 19 Wisconsin 463, 466 (1865).

36 James Willard Hurst, *Law and the Conditions of Freedom* (Madison: University of Wisconsin Press, 1956) 13.

37 Sir George Jessel, M.P., *Printing and Numerical Registering Co. v. Sampson* (l875), L.R. 19 Eq. 462, 465.

38 James Willard Hurst, *Law and the Conditions of Freedom* (Madison: University of Wisconsin Press, 1956) 11-15'teki irdelemeye bakın. Hurst'ün analizinden geniş alıntılar yapıyorum.

39 *Welton v. Missouri,* 91 U.S., 275, 279-280.

40 *Wabash, St. Louis & Pacific Railway Co. v. Illinois,* 118 U.S., 557, 572-573.

41 James Willard Hurst, *Law and the Conditions of Freedom* (Madison: University of Wisconsin Press, 1956) 50.

43 Robert Earl, *In Re Jacobs* (New York) 98.

43 *U.S. v. American Tobacco Company,* 221 U.S. 116.

44 *Chicago Board of Trade v. U.S.,* 246 U.S. 231.

45 James Willard Hurst, *Law and the Conditions of Freedom* (Madison: University of Wisconsin Press, 1956)81-82.

46 Henry D, Lloyd, *Wealth Against Commonwealth* (New York: Prentice-Hall, Inc., 1963) 10.

47 William Graham Sumner, *The Challenge of Facts and Other Essays* (New Haven: ed. Yale University Press, 1914) 23-24.

48 J. S. Mill, *On Liberty* (New York: Croft Classic, Century-Crofts, Inc., 1947) 9.

49 Adam Smith, *The Wealth ofNations* (New York: Modern Library, 1961) 777.

50 Friedrich H. Hayek, *Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960) 97.

51 Friedrich H. Hayek, *Constitution of Liberty* (Londra; Routledge & Kegan Paul, 1960) 316.

[52] Freidrich H. Hayek, *Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960) 316.

[53] Friedrich H, Hayek, *Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960) 88.

[54] Oscar N. Serbein, Jr., *Paying for Medical Care in the United States* (New Columbia University Press, 1953) 75.

[55] Friedrich H. Hayek, *Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960) 293.

[56] Friedrich H. Hayek, *Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960) 295.

[57] Friedrich H. Hayek, *Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960) 288.

[58] Hans Ritschl, "Topluluk Ekonomisi ve Piyasa Ekonomisi," *Classics in the Theory of Public Finance* (New York: R. A. Musgrave ve A. T. Peacock, eds., Macmillan Co., 1958) 239'da.

[59] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 60.

[60] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 87.

[61] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 87.

[62] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 33.

[63] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 11.

[64] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (21 Nisan 1964) 80.

[65] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 13.

[66] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 14.

[67] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 80.

[68] Richard Harris. "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 70 vd., 88 vd.

[69] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (21 Nisan 1964) l O"

[70] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 27.

[71] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 57.

[72] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 57.

[73] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 15-6.

[74] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 16-17.

[75] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (21 Nisan 1964) 103.

[76] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (21 Nisan 1964) 103.

[77] Richard Harris. "Gerçek Ses," *The New Yorker* (21 Nisan 1964) 102.

[78] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 50.

[79] Arthur C. Pigou *Socialism versus Capitalism* (Londra: Macmillan & Co., Ltd., 1960) 39-40.

[80] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 17.

[81] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 60.

[82] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 64; (21 Nisan 1964) 120.

[83] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 102.

[84] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (21 Nisan 1964) 124.

[85] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, J 965) 53.

[86] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 51.

[87] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York; Patnheon Books, 1965) 51.

[88] Alıntılayan Michael D. Reagan, *The Managed Economy* (New York: Oxford University Press, 1963) 124.

[89] Adolf A. Berle, Jr., *The American Economic Republic* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963) 200.

[90] Adolf A. Berle, Jr., *The American Economic Republic* (New York: Harcourt, Brace & World,Inc., 1963)192.

[91] Adolf A. Berle, Jr., *The 20th Century Capitalist Revolution* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1954) 83.

[92] John K. Galbraith, *Has Capitalism Changed?* (Tokyo: Shigeto Tsuru, ed. Iwanami Shoten Publishers, 1961) 177-178'de.

[93] Estes Kefauver, *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965) 23.

[94] Walter Adams ve Horace M. Gray, *Monopoly in America* (New York: Macmillan Co., 1955) 43-44.

[95] Alıntılayan Walter Adams, "Rekabet, Tekel ve Dengeleyici Güç," *The Quarterly Journal of Economics* (Cilt 67, Kasım 1953) 485.

[96] John Kenneth Galbraith, *The Great Crash* (Boston; Houghton Mifflin, 1955) 171.

[97] David T. Bazelon, *The Paper Economy* (New York: Random House, 1959) 264.

[98] Walter Adams ve Horace M. Gray, *Monopoly in America* (New York: Macmillan Co., 1955) 166.

[99] Walter Adams ve Horace M. Gray, *Monopoly in America* (New York: Macmillan Co., 1955) 164-166.

[100] Alıntılayan Walter Adams, *American Economic Review* (Mayıs 1954) 191.

[101] Alıntılayan J. D. Bernal, *The Social Function of Science* (Londra: George Routledge & Sons, Ltd., 1946)142. Ek irdeleme için bkz. 141-147.

[102] Richard Harris, "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964) 69.

[103] L. H, Keyserling, *Poverty and Deprivation in the U.S.* (Washington, D.C.: Conference on Economic Progress, 1962) 33.

[104] L. H. Keyserling, *Poverty and Deprivation in the U.S.* (Washington, D.C.: Conference on Economic Progress, 1962) 39.

[105] Thomas S. Langer ve Stanley T. Michael, *Life Stress and Mental Health, The Midtown Manhattan Study* (New York: The Free Press, 1963) 78.

[106] Eğer bedensel sağlık konusunu düşünürsek, rakamlar aynı ölçüde inandırıcıdır, çünkü herhangi bir ailenin gelir düzeyi ile o ailedeki bedensel hastalık boyutu ve şiddeti arasında açık bir ilişki vardır. Bu ilişkinin ters orantılı olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Yıllar boyunca da çarpıcı bir tutarlılık gösterir. Eğer 1935-1936 yıllarına ait rakamları alır ve geliri 1.000 dolardan düşük olanların yıllık yeti yitimi günlerini geliri 3.000 dolardan yüksek olanlara kıyasla hesap-

larsak, örnek rakamların körlük ve sağırlık için 3.l; sinir ve akıl hastalıkları için 2.l; kanser için l.4; yaygın çocukluk hastalıkları için ise .8 olduğunu görürüz. On beş önemli hastalığın ortalamasını alırsak, yoksul grup, yüksek gelir grubundaki bir güne karşılık yaklaşık 2.2 gün yeti yitimi yaşamıştır. Bkz. *Building America's Health,* Ülkenin Sağlık Gereksinimlerine İlişkin Başkanlık Komisyonu, Cilt 4,1951, 297.

Şimdi 1961 yılına ait rakamları düşündüğümüzde, uygun ölçü olarak "etkinlik kısıtlanması"nı seçersek ve ayrıca, yatma gerektiren hastalığı da dikkate alırsak, yeti yitimi günleri açısından, geliri 2.000 dolardan düşük olanlar ile geliri 7.000 dolardan yüksek olanlar arasında 2.2'lik bir ilişki buluruz. Bkz. Sağlık İstatistikleri Ulusal Merkezi yayını, Seri 10, Sayı 2, s. 4 (ABD Sağlık, Eğitim ve Refah Bakanlığı). Eldeki kanıtların hiçbirisi, hastalığın gelirle ters orantılı olduğu sonucunu yalanlar nitelikte değildir. 1948'de Michigan'da yapılan bir anket çalışması, geliri 1.000 dolardan düşük olanlarda tedavi edilmemiş hastalık belirtilerinin, geliri 5.000 dolardan yüksek olanlardakinden yaklaşık beş kat fazla olduğunu ve bu oranın aradaki her ardışık yüksek gelir grubunda sürekli düştüğünü gösterdi. Bkz. *Building America's Health,* Ülkenin Sağlık Gereksinimlerine İlişkin Başkanlık Komisyonu, Cilt 4, 1951, 216.

1963 yılına ilişkin veriler de aynı örüntüyü doğruluyor. Hastane ve ameliyat sigortasını dikkate alırsak, geliri 2.000 dolardan düşük olanların yüzde 34'ünün, geliri 7.000 dolardan yüksek olanların ise yüzde 90'ının bu tür güvenceye sahip olduğunu görürüz. Geliri 2.000 doların altında olan nüfusta çocuk hekiminden hizmet alanların yüzdesi 9,6 iken, geliri 7.000 dolardan yüksek olanlarda bu oran yüzde 29.4'tü. En yüksek gelir grubunun en düşük gelir grubuna oranla diş hekimine gitme oranı 3'ten fazlaydı. Kronik hastalık nedeniyle faaliyet kısıtlılığını dikkate aldığımız zaman, geliri 2.000 dolardan düşük olanların yüzde 29'unun o durumda olduğunu, ama 7.000 dolar ve daha yüksek gelir düzeylerine ulaştıkça bu rakamın yüzde 8'e kadar düştüğünü anlarız. Artrit ve romatizmaya bağlı faaliyet kısıtlılığıyla sonuçlanan durumların sayısını dikkate aldığımız zaman, yoksulların varlıklılardan yedi basamak yukarıda yer aldıklarını ve sağlıkla ilgili bir ölçüt olarak görme bozukluğunu dikkate aldığımızda ise yeti yitimi oranının on mislinden fazla olduğu görürüz. Bkz. Sağlık İstatistikleri Ulusal Merkezi yayını, Seri 10, Sayı 9, 29, 34, 64 ve 60.

[107] Leo Srole, Thomas S. Langner, Stanley T. Michael, Marvin K. Opler, and Tin C. Rennie, *Mental Health in the Metropolis: The Midtown Manhattan* York: Cilt I. McGraw-Hill, 1962) 213.

[108] Leo Srole, Thomas S. Langner, Stanley T. Michael, Marvin K. Opler ve Thomas A. C. Rennie, *Mental Health in the Metropolis: The Midtown Manhattan Study* (New York: Cilt I. McGraw-Hill, 1962) 247.

[109] A. B. Hollingshead ve F. C. Redlich, *Social Class and Mental Illness* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1958) 265, 419

[110] A. B. Hollingshead ve F. C. *Redlich, Social Class and Mental Illness* (New York: John Wiley & Sons, Inc., l958) 249. Aynı sonuçlar, Jerome K. Myers, Lee L. Bean ve Max P. Pepper'dan oluşan New Haven grubunun *Journal of Health and Human Behavior* Cilt 6, No. 2, 74-79'da yayınlanan on yıllık izleme çalışmasıyla da desteklenmiştir.

Ayrıca, Dr. Benjamin Pasamanick'in şu gözlemini dile getirdiği zeka belirleyicileri konusundaki çalışmasına da bakın: "Doğum öncesi dönemde, sosyokültürel faktörler, psikolojik düzey üzerindeki etkilerini bütünüyle biyolojik düzey aracılığıyla gösterir. Biyolojik faktörler ise etkilerini belirli özgül eşikleri aştıkları zaman yoksunluk ya da stresle gösterir. Beslenme, annenin hastalığı gibi faktörler ve hem özgül hem de özgül olmayan bir sürü biyolojik gereklilik ve stres öğesi cenin üzerinde doğrudan doğruya etkili olur ya da dolaylı olarak, gebelik komplikasyonlarına ya da erken doğuma yol açarak etkide bulunur ve bunlar da beyin hasarının haberleri olarak işlev görür. Zihinsel işlevselliğin uğradığı doğrudan ve ölçülebilir müdahalenin yanı sıra, sonuç olarak merkezi sinir sisteminin bütünleşmesinde ortaya çıkan bozukluklar da stres eşiğini ve hasar görmemiş beyinde hiçbir düzensizliğe yol açmayacak uyaranlara yanıt eşiğini alçaltır. *Bu biyolojik faktörler belirgin bir dereceye kadar sosyoekonomik olarak belirlenir, bunların olumsuz etkilerinin doğrultusu tersine ilişkilidir, statü ne denli düşükse, talihsiz sonuç da o denli büyüktür.*" [Vurgu eklenmiştir]

Pasamanick'in belirttiği gibi sosyoekonomik statüyle tersine ilişkili olan gebelik komplikasyonlarının ve erken doğumun beyin felciyle, sara hastalığıyla, zihinsel yetersizlikle, davranış bozukluklarıyla ve okuma güçlükleriyle anlamlı derecede bağlantılı olduğu saptanmıştır. Bu sosyoekonomik oranlar önemsiz de değildir. Örneğin doğum öncesi ve hemen doğum sonrası dönemlerdeki komplikasyonlar dikkate alınınca, "Üst beşte birlik ekonomik statüde yer alan beyazlarda oran yüzde 5 iken, alt beşte birlik statüdeki beyazlarda yüzde 15'ti. Beyaz olmayanlarda ise, yüzde 51'di, yani 1 ila 3'e karşı 10 oranındaydı."

Doğum sonrası dönemde de sosyoekonomik faktörler aynı derecede çarpıcıdır. Pasamanick'in 1.000 çocuk üzerindeki bir çalışmaya atıfta bulunarak belirttiğine göre, "incelenen bebek grubundaki doğum ağırlığı, ırk ve ekonomik düzey farklılıkları için ayarlama yapılarak, genel gelişimsel bölümlerin dağılımının Baltimore'daki bebek nüfusunu temsil etmesi sağlandı. Bebekler kırk haftalık olunca, ortalama genel gelişimsel bölüm beyazlar için 105 ve beyaz olmayanlar için 104'tü. Ebeveynlerin eğitim durumlarındaki farklılıkların ya da sosyoekonomik statünün genel gelişimsel bölümü etkilememesi dikkat çekiciydi. Bizim Columbus'ta incelediğimiz gruptaki 1.000 bebekte de esas olarak aynı bulgular elde edildi. Ne var ki, çocuklar yaklaşık üç yaşlarına gelince, belirgin ırksal farklılıklar gözlemlendi.

"Her iki ırk grubunda, bebeklik döneminde görülenin aksine, düşük statülü ailelerin çocukları geriliyor, beyaz olmayan üst ve beyaz alt gruptakilar değişmeden kalıyor ve beyaz üst gruptakiler ise yükseliyor. Sosyoekonomik koşullarına uygun olarak, zenciler en aşağıda, alt sınıftan beyazlar ortada ve üst sınıftan beyazlar en üstte yer alıyor. Yaşla ve deneyimle birlikte arttığını literatürden bildiğimiz işlevsellikle statüye bağlı olarak oluşan ıraksamayı artık görmeye başlıyoruz." Bkz. Pasamanick, Benjamin, "Zekanın Belirleyicileri, *Conflict and Creativity*'de, Seymour M. Farber ve Roger H. L. Wilson. Drl. (New York: McGraw-HilI, 1963) 7, 9, 11, 12 ve 13.

Yakın tarihli araştırmalar, zekayla ilgili etmenlerin ve kesin zihinsel bozulmanın ötesinde insanın ruhsal işlevsellik alanının tamamında sosyoekonomik statünün oynadığı önemli rolün kabul edilmesini zorunlu kılıyor. Zihinsel ve sinirsel bozukluk nedeniyle oluşan faaliyet kısıtlılığı derecesi dört basamaklı bir

ekonomik sürey boyunca değişir, öyle ki en yüksek (7.000 doların üstü) gelir grubu 1.000 kişide 4.2 kısıtlılık durumu çekerken, ikinci en yüksek (4.000 ila 7.000 dolar arası) gelir grubu bunu 6,6 oranında, en düşük gruptan bir önceki (2.000 ila 4.000 dolar arası) grup bunu 13,3 oranında ve nüfusun en düşük ekonomik grubu 26,4 oranında çeker. Bkz. Sağlık İstatistikleri Ulusal Merkezi yayını, Seri 10, Sayı 9, 60.

111 L. H.Keyser]ing, *Poverty and Deprivation in the U.S.* (Washington, D.C.: Conference on Economic Progress, 1962) 33.

112 Bkz. Earl Lomon Koos, *The Hearth of Regionville* (New York: Columbia University Press, 1954) özellikle 30-38.

113 F. C. Redlich, A. B. Hollingsbead ve Elizabeth Bellis, "Psikiyatriye Yönelik Tutumlardaki Toplumsal Sınıf Farklılıkları," *Sociological Studies of Health and Sickness* (New York: Dorrion Apple, ed., McGraw-HiIl, 1960) 140-141'de.

114 Amerikan Halk Sağlığı Birliği'nin 9 Ekim 1964'teki Yıllık Toplantısı'nda New York Kenti Sağlık Yetkilisi George James'in yaptığı konuşma metninden.

115 Neville R. Butler ve Denis G. Binham, "Hemen Doğum Öncesi ve Sonrası Dönemde Ölüm Oranı," alıntılandığı yer *Towards Socialism*, Perry Anderson ve Robin Blackburn, drl. The Fontana Library, 1965,139-140.

116 Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 397.

117 Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 229.

118 Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 239.

119 Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 397.

120 Daniel Bell, *The End o of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 251.

121 Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 244,

122 Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 249.

123 Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1960) 259.

124 Lewis S. Feuer, ed., "Karl Marx, Critique of the Gotha Programının Eleştirisi," *Marx and Engels* (Garden City; Anchor Books, 1959) 120.

125 Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (New York: Harbinger Books, 1963) 283.

# Sosyalizm ve Özgürlük

İdeolojinin yanlış bilinç ve kurulu iktidarın meşrulaştırılması olarak üstlendiği ikili işlevi siyaset felsefesinden daha iyi ortaya koyan hiçbir sorgulama alanı yoktur. Ayrıca bu, bireyin özgürlüğü konusu için olduğu kadar hiçbir olguda doğru değildir. Günümüzün felsefi tartışmalarına damga vurmuş olan yapıtların –Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*, Berlin'in *İki Özgürlük Kavramı* ve Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*[1] adlı yapıtlarının kendi öz değerleriyle çektikleri ilgi Soğuk Savaş'ın sahneye konulmasında törensel imleyenler olarak çektikleri ilgiden çok daha azdır.

Bununla birlikte, bu durumun bizi şaşırtması gereken hiçbir yanı yoktur. Medya üzerindeki denetimin desteğiyle yabancılaşmış emeğin ve sınıf gücünün toplumsal bilincin doğası üzerinde kurduğu derin hâkimiyet, akademik kurumların zapturapt altına alınması ve siyasal sistemin organları, hepsi bir araya gelerek, şu anda bize acı veren mevcut burjuva özgürlük kuramları için özür üretirler. Daha da kaygı verici olan, bu devasa "liberal" duruşa karşı koyacak bir sosyalist kuramın yokluğudur. Yine burada, sosyalist kuramsal dağınıklık için gerekçeler sıralamak çok kolaydır: Kabul görmüş iktidar konumlarının olmayışı; hep azınlıkta kalan muhalefetin kırılganlığı; devam eden karşı hareketlerin tükenmesi; kurulu iktidarın sosyalist hareketleri zayıflatmak için uyguladığı yasal, siyasal, akademik ve kültürel taciz. Ne var ki, bir noktada kendi yetersizliğimizi irdelemek ve burjuva özgürlük görüşlerinin süregiden ideolojik hegemonyasına karşı bir alterna-

tif geliştirme sorumluluğumuzu yerine getirip getirmediğimizi düşünmek gereklidir.

Siyaset kuramı alanında birçok önemli sosyalist çalışma elbette vardır. Bunlar genellikle birkaç farklı türdedir: Marksist metinlerin yorumu, sosyalist devrim girişimlerinin analizi ve egemen kapitalist gücün eleştirisi. Bunlar gerekli ve önemli kuramsal uygulama çalışmalarıdır. Ne var ki, bireysel özgürlüğe ilişkin egemen liberal görüşün felsefi temellerine yönelik sosyalist bir eleştirinin yokluğu ve o görüşe karşı koyan uygun bir sosyalist bakış geliştirme ihtiyacı belirgin şekilde hissediliyor. Kısacası, eksik olan inandırıcı bir sosyalist perspektiftir. Böyle girişimler Marksistlerce derin bir kuşkuyla karşılanmış ve burjuva ideolojisini, ikiyüzlülüğünü, akılcılaştırmasını alaya alıp teşhir eden aynı küçümsemeyle bir kenara atılmıştır. Felsefi idealizme, pratik strateji ve taktiklerden ahlakçı kaçışa, hâlâ varlığını sürdüren "temel ve üstyapı" mirasına ilişkin derin bir kuşku, bireysel özgürlük konusunda sosyalist bir anlayış inşa etmek için anlamlı girişimlerde bulunma isteğini tamamen kırmıştır. Bu makalede, liberalizmin sosyalist bir alternatifini ana çizgileriyle anlatacağım. Açıktır ki, böyle kısa bir anlatım çok karmaşık sorunları yalınlaştıracaktır. Yine de ayrıntılı açımlamanın özete feda edilmesinde bazen yarar vardır. İlkin, liberal kuram için kilit taşı işlevi görmüş olan olumsuz bireysellik tanımını ve sonra onun karşısına konulan olumlu kuramı irdeleyeceğim; ardından Marx'ın burjuva dış görünüşün maskesini düşürüşünü anlatacağım ve son olarak, bireyin sahici özgürlüğünü niçin yalnızca sosyalizmin besleyip büyütebileceğini göstereceğim.

## ÖZGÜRLÜĞÜN OLUMSUZ TANIMI

Felsefi düşünce tarihi özgürlüğe ilişkin birçok farklı anlayış üretmiştir. Ama çağdaş dönemde tartışma ne yazık ki olumsuz ve olumlu tanımlar arasında bir çatışmaya daraltılmıştır. Hobbes, Hume, Mill, Bentham, Russell ve Knight'ın da içinde yer aldıkları uzun gelenekte yer alan Berlin'e göre, olumsuz özgürlük "basitçe

bir kişinin içinde istediğini yapabildiği alan"dır.[2] Olumsuz anlayışın vurguladığı şey, özgürlüğün bireysel arzuya erişme yolunda engellerin olmamasını gerektirdiğidir. Bu yüzden Hobbes ısrarla belirtir: "Özgür bir insan, yapma iradesine sahip olduğu şeyleri yapmasına engel olunmayan insandır"[3] ve bu tema tüm olumsuz özgürlük yandaşlarınca çeşitli şekillerde yinelenir. Özgürlük konusunun "dilek" mi, "arzu" mu, "istek" mi, "irade" mi, yoksa "edim" mi olduğuna ve ayrıca, "kısıtlama"nın tanımına ilişkin ayrılıklar vardır. Ama genel olarak, savın ortak özü açıktır.

Olumsuz özgürlük kuramıyla ilgili belirtilmesi gereken ilk şey, kendi önermelerine dayanarak ayakta duramadığıdır. Tamamen olumsuz özgürlüklerden oluşan bir sistem mantıksal bir saçmalıktır.[4] Şimdi yanıt olarak, olumsuz kuramcıların bu noktayı elbette anlamış ve özgürlüğü ya olanaklı ya da değerli kılmak için bireylere bazı kısıtlamalar getirmenin gerekliliğini teslim etmiş oldukları söylenebilir. Hobbes bu konuda açık bir örnektir. Tüm liberal kuramcılar diğer yurttaşlara karşı bireysel şiddet eylemlerini ve devlet gücünün haklılık sınırlarını aşan özgül saldırıları yasaklarlardı. Bu karşılık doğrudur, ama meselenin özüne girmez. Bireysel özgürlüğe ilişkin olumsuz kuramın bulanıklaştırdığı temel sorun, yürürlükteki olumlu yapılar olmaksızın bireyin hiç de var olmayacağı ve tümüyle olumsuz özgürlüklerin hâkim olduğu bir ortamda, sonuç olarak, bizatihi olumsuz özgürlüğün erdemini ortaya koyacak hiçbir bireyin bulunmayacağıdır. Bu noktaya çeşitli yönlerden bakılabilir:

Birincisi, eğer hemen doğumla birlikte "müdahale edilmiş" olmasaydı, bireysel bebek asla benlik kazanmazdı. Ama bu nokta salt kaba anlamıyla onun biyolojik varoluşu açısından değil, tüm genişliğiyle insan yetenekleri ve duyarlılıkları bakımından anlaşılmalıdır. Eğer dil, görenekler, simgesel yapılar ve kendi kültürünün şifreleri "dayatılmış" olmasaydı, çocuk asla herhangi bir biçimiyle bireysellik noktasına ilerlemezdi. Çünkü bireysel varoluş insani bir kazanımdır ve toplumun potansiyel insana, yani biyolojik bebeğe nüfuzundan (saldırısından) ayrılamaz. Bu ne-

denle, bireyin özeline karışılması konusundaki liberal tartışmalar çoğunlukla beyhude ya da ahmakçadır. Dil, bebeğin agulama özgürlüğünü yok eden bir toplumsal dayatma mıdır, yoksa özgürlüğe sahip olduğu söylenebilecek herhangi bir varlığın zorunlu bir yanı mıdır? Eğer ikinci noktanın doğruluğu kabul edilirse, o zaman en başından beri toplumsal olduğumuzu ve özgürlük sorununun artık özel bireyin devletle karşı karşıya gelmesi olarak değil, ne tür birey yetiştirmemizin en uygun olduğuyla ilgili bir sorun olarak görülebileceği de kabul edilmelidir. Liberalizm gibi sosyalizm de kendi kendini belirleme tezi üstüne kurulmuştur; sosyalizmin bu erdemin olumsuz taklidine göre temel üstünlüğü, hem benliğin hem de onun belirleniş tarzlarının özünde toplumsal olduğunu kabul etmesidir.

Yapı yönünden de aynı noktaya işaret edebiliriz. Bütünüyle olumsuz bir yapı kendi içinde çelişkilidir. Tüm toplumlar zorunlu olarak yasak getirir, kural koyar ve izin verir. Ama istem ve ret biçimleri bir yapı oluşturacak şekilde koordine edilmelidir. İmkansız bir fanteziyle bireylerin tamamen yapısız bir toplumda ortaya çıktıkları hayal edilebilseydi, o toplumun içinde yaşıyor gibi kavranamazlardı. Diğer mensupların potansiyel olarak sınırsız yanıtları ortak yaşayışı birleştirmeye yarayan temalar çerçevesinde sınırlanmasa ve düzenlenmesiydi, bireylerin gidecekleri bir kanal söz konusu olmazdı.

MacPherson, Berlin'in *İki Özgürlük Kavramı* adlı yapıtıyla ilgili aşırı kibar incelemesinde şuna işaret ediyor: "[Berlin'in] olumsuz hürriyeti ... aşırı dar şekilde kavranıyor ve bu, esasında, yalnızca eksiksiz bir piyasa toplumuna tam uygun olan mekanik, atıl (eylemsiz) bir özgürlük kavramıdır."[5] Bu gözlemin ideolojik anlamına dönmemiz gerekiyor. Ama belirtmek gerekir ki, olumsuz özgürlük anlayışı piyasa için bile tam olarak uygun değildir. Piyasa toplumu eşitlik, devingenlik, buluşçuluk, ilerleme, yarışma ve nicelendirme değerlerini bünyesinde birleştirir, geleneksel otorite, işbirliği ya da merkezî olarak planlanan üretim alternatiflerini ise reddeder. Gerçekte, alternatif meslek ve tüketim biçimleri

arasından seçim yapabilmek, değeri ve sonuçları başka toplumsal düzenlerce elbette reddedilecek olan başlı başına çok özgül, yapılandırılmış bir karardır. Başka bir deyişle, piyasa seçimlerinin *laissez-faire* liberalizmine bağlı olarak kendine özgü şekilde azamileştirilmesi, sistem yokluğu değil, *bir sistem*dir ve gelenek, istikrar, bütünlük, süreklilik gibi değerlerle ve başka toplumlar için temel öneme sahip benzer değerlerle bağdaşmaz. Kısacası, piyasa seçimlerinin azamileştirilmesi başka değerlerle uyuşmayan özgül bir değerdir ve rakip yapılar feda edilerek benimsenir.

Bu nokta belirtme zahmetine değmeyecek kadar entipüften ve apaçık görünebilir, ama burjuva tartışmalarında öyle sıklıkla savsaklanır ki, bunun olmayışının önemini görmezden gelmektense zahmete girmek yeğdir. Çünkü yapının gerekliliği bir kez belirtilince, toplumların esasen değerlerin belirli bir şekilde sıralanmasıyla; yetkilendirmelerin, özendirmelerin, fırsatların, kısıtlamaların ve mutlak yasaklamaların belirli bir oluşum yaratacak şekilde "belirlenmesi"yle oluşturulduğunu kavramaya kısa bir adım kalır. Ama yine bu, tüm kuramsal irdelemenin akışını değiştirerek, sözüm ona doğal, özel bireyi koruyan sınırları çizme görevi olmaktan çıkarıp, özendirmek istediğimiz o belirli toplumsal bireyin en uygun şekilde belirlenmesine ilişkin bir irdelemeye döndürür.

Sürekli görmezden gelinen yalın gerçek, "piyasa toplumunun," toplum yokluğu değil, bir *toplum* olduğudur. O toplum, değer verilen önceliklerin özgül bir sıralanışını temel alarak, bu sistemden oluşturulmuştur ve karşılık olarak bu sistemi oluşturan bireylerin katılımı yoluyla işleyecektir. İkisi de nötr değildir ve her iki olguda da, hiç kısıt getirilmemesinin olumsuz özgürlüğü güvenceye alıp almadığı şeklindeki yararsız sorunun yerine, hangi belirli faaliyetlerin ve sınırlamaların hangi belirli toplumsal bireysellik biçimlerinin yönleri olduğuna ilişkin anlamlı sorgulama yapılmalıdır.

Olumsuz özgürlük kavramı mantıken imkânsızsa, gerek piyasacı gerekse başka türde herhangi bir toplumsal sistem için yeter-

li olamaz. MacPherson gibi külyutmaz bir yazar bile bu noktayı yanlış anlıyorsa, olumsuz kavramda özellikle baştan çıkarıcı bir şeyler olmalıdır. Hikâyeyi böylesine ikna edici kılan şey, piyasa katılımcılarının sözüm ona kutsal koruma altındaki hürriyetlerinin zorunlu karşılığı olan olumlu faaliyetleri olağan sayar duruma gelmiş olmamızdır. Büyüklenmeciliğe, rekabete, biriktirmeye, özel hâkimiyete ve başkalarını umursamamaya öyle alışmış haldeyiz ki, zorunlu önkoşul olarak piyasanın olumsuz özgürlüklerini gerektiren bu "*olumlu özgürlükler*"i görmezden gelme eğilimi sergiliyoruz. Piyasanın söylemi şu apaçık gerçeği bulanıklaştırma eğilimi taşıyor: Bazı bireylerin çok özgül arzularına devletin karışması yasaktır ve bunun tam nedeni, başkalarının çok özgül özgürlüklerine karışma yetkisiyle donatılmış olmasıdır. Örneğin, piyasaya ilişkin saf kurama göre, devletin *meşru* bir sözleşmeye karışması yasaktır, çünkü üreticilerin, tüketicilerin ya da emekçilerin kurdukları ve bizatihi o sözleşmenin esasen özel yönünü yadsıyacak olan gayrimeşru birliklere karışma yükümlülüğü bunu gerektirir; yani, devletin bazı özgürlüklere karışması yasaktır, çünkü devlet başka özgürlükleri savunmakla yükümlüdür. Kısacası, özgürlüğe ilişkin olumsuz, piyasacı anlayışın ideolojisi, piyasa yasalarının nötr sistemiyle karşı karşıya kalan bireylerin özgürce seçim yaptıkları yanılsamasını –Smith'in görünmez elini– destekliyor. Yasaların kendileri, atomist rekabetin ve nihayetinde sınıf hâkimiyetinin yürütülmesi olmaktan çok, yansız gibi görülüyor; ya da önemli toplumsal sonuçlar doğurdukları kabul edilse bile, bu etkiler özgürlüğe karışma olarak değil, insanların önemli sayabilecekleri başka değerlere karışma olarak görülüyor.

Bu tür herhangi bir toplumsal düşünüşün olmaması, Berlin'in *İki Özgürlük Kavramı* adlı kitabı gibi çalışmaların ideolojik karakterini gösteriyor. Olumlu özgürlük kavramının yol açtığı yıkımlara odaklanan Berlin kapitalist tahakkümle pek ilgilenmez. Sınıfsal sömürü ve toplumsal yararların dağıtımındaki bozukluk tümden göz ardı edilemiyor, ama havai bahanelerle geçiştiriliyor. Birincisi, özel özgürlüğe müdahale yalnızca *belirli* ihlal edimle-

rinin niyetlendiği sonuçlara dayandırıldığı için, kapitalist *sistem*, yabancılaşmış ve yoksullaşmış mensuplarının güvenlik, sağlık, rahatlık, eğitim isteklerini ve insanca bir yaşamın diğer gereklerini doyurma özgürlüğüne karışmakla suçlanmaktan korunuyor. Bu bireylerin istediklerini yapamamaları ya da alamamaları gerçeği, başka gerekçelerle ne kadar talihsiz olsa da, onların özgürlüğüne karşı bir müdahale olarak suçlanmıyor. Özel özgürlüklerin bozuk dağılımı özgürlük kuramını pek az kaygılandırır görünüyor.

Çağdaş liberal kurama damgasını vuran bu tutum, bir yüzyıl önce şöyle diyen Mill'in görüşünden geriye atılmış bir adımdır:

> ... bu ülkede ve başka pek çok ülkede çalışanların çoğunluğu pek az meslek seçme hakkına ya da yer değiştirme özgürlüğüne sahiptir, pratikte sabit kurallara ve başkalarının iradesine, fiilî kölelik dışındaki herhangi bir sistemde olabilecekleri kadar bağımlıdırlar.[6]

Kapitalist sınıf ilk başta bu koşulları amaçlamış olmasa bile, hem bunların sürdürülmesinde güçlü bir çıkara hem de bunları değiştirme gücüne sahip olması nedeniyle, bunların devam etmesinden o sorumludur. Ama Berlin, liberalizmin suçlanması gereğine karşı başka bir savunma daha getiriyor. Bir sınıfın başka bir sınıf üzerinde hâkimiyet kurmasının toplumsal düzenlemelerin sonucu olduğuna hiç de inanmış görünmüyor ve böylece de bu konuda pek az kuşkusu olan Smith, Bentham ve Mill'in düşüncelerinin yine çok gerisine düşüyor. Sonuç olarak, toplumsal bir eleştiri şöyle dursun, böyle herhangi bir toplumsal analizden de kurtuluyor, sermaye ve emek gibi pratik konulara kafa yorup engellenmeden kendi özelci fantezisinin tadını çıkarabiliyor. Dolayısıyla, MacPherson şunu belirtiyor:

> Bu gerekçelere dayanarak, kapitalizmin özünde var olan yaşam ve çalışma araçlarına erişim eşitsizliğinin, hangi belirli toplumsal ve ekonomik kuramı doğurmuş olursa olsun, erişimi pek az olanların özgürlüğüne bir engel oluşturduğu yargısına varabilirim.
>
> Sınıfın kasıtlı ya da kasıtsız olarak dayattığı engelleri pek az dikkate alan ya da hiç almayan bir olumsuz özgürlük formülasyonunun bütünüyle yeterli olmadığı yargısına varabiliriz.[7]

Berlin bu konuda elbette tamamen sessiz değildir ve bütün bir sınıfı cehaletle, fakirlikle yoksunluk içinde tutmanın o sınıfın özgürlük statüsünü etkileyeceğini kabul ediyor. Ama bu durum onları bizatihi özgürlüklerinden değil, özgürlüklerinin koşullarından yoksun bırakmak olarak görülüyor. Dolayısıyla insan, "özgürlüğünün artmasından yararlanamadan önce de tıbbi yardıma ya da eğitime"[8] gereksinim duyabilir. Ama bu ezilmiş talihsizler tıbbi bakım ya da eğitim isterlerse, özgürlüklerinin koşullarını elde etme özgürlüğünden yoksun oldukları şeklinde bir sonuç Berlin'in savından bile çıkmıyor mu? Kapitalizmin insan özgürlüğüne eşit erişimi engellediği için hâlâ suçlanması gerektiği apaçık ortada durmuyor mu?

## ÖZGÜRLÜĞÜN OLUMLU TANIMI

Özgürlüğe ilişkin olumsuz tanımın, kapitalist güç için ideolojik bir maske işlevi gören mantıksal bir saçmalık olduğunu gördük. Özgürlüğün genel tanımı, bazı insanların belirli amaçlar uğruna belli kısıtlamalardan bağışık olabilmeleridir. Olumsuz özgürlük safsatasının felsefi zemini, olumsuzlamanın olumlu amaçları önceden farz etmesi şeklindeki yalın gerçektir, öyle ki kısıtlamaların olmaması özgül erekler için eyleme geçebilmeyle mantıken ilgilidir. Sonuç olarak, olumlu bir özgürlük anlayışı, olumlu ya da olumsuz her türlü özgürlük tanımında zımnen vardır. Özgürlüğün mahiyetine ilişkin tartışmaların tarihinde gerçekten çözülemeyen şey tanımın kendisinden çok, şunlara ilişkin anlaşmazlıktır: 1) özgürlüğü sahiplenme tarzı –koşullara bağlı, doğal ya da kazanılmış; 2) benliğin hangi veçhesinin özgürlüğün doğru mantıksal öznesi sayıldığı –istek, arzu, topluluksal arzu, alternatiflerin seçimi ya da ahlaki ergi.[9] Yani, özgürlüğün mahiyetine ilişkin çatışmalar nihayetinde benliğin ve toplumun ontolojik ya da ahlaki mahiyetiyle ilgili çatışmalardır.

Öyleyse, bizim yorumumuza göre, olumlu özgürlük kavramı, terimin genel anlamı içinde zımnen vardır. Berlin'e göre, olumlu

özgürlük kavramı, kendi kendinin efendisi olmanın vurgulanmasıyla ilgilidir: "Yaşamımın ve kararlarımın, ne tür olursa olsun dış kuvvetlere değil, kendime dayanmasını isterim."[10] Bu, Berlin'in savunduğu olumsuz kavrama pek karşıt görünmüyor, ama Berlin devam ederek, iki anlayışın "her zaman mantıken saygıdeğer olmayan adımlarla giderek birbirinden uzaklaşan yönlerde geliştiğini, en sonunda da birbiriyle doğrudan çatışır hale geldiğini"[11] öne sürüyor. Kendi kendinin efendisi olma, idealistlerin ellerinde, benliğimizin üstün kısmının daha aşağı doğamız üzerinde hâkimiyet kurması olarak tanımlanır oldu. Ondan sonra üstün benliğimiz de benzer şekilde üstün seçkinlerin hikmetinde ifadesini bulan bir toplumsal bütünlükle özdeşleştirilince, özgürlüğün –üstün doğamızı temsil eden– seçkin bir zümrenin hâlâ aşağı benliklerine mahkûm geri kitleler üzerindeki hâkimiyeti olarak köklü bir şekilde yeniden tanımlanmasına zemin hazırlanmış oldu. Ondan sonra, özgür olmaya zorlanabileceğimizi savunan kuramlara ve bu tepetaklak özgürlük adına milyonları katleden diktatörlüklere mahkûm edildik. Bu kesinlikle dehşetengiz bir senaryodur, ama olumlu özgürlüğün bu totaliter anlamdaki gelişiminde hiçbir içsel mantığın olmadığını ve Marx'ın kuramının özgürlüğe hıyanet olasılığına karşı en güvenilir savunmayı önerdiğini ileri süreceğim.

Olumsuz özgürlük savunucuları olumlu özgürlük yandaşlarını terimi yeniden tanımlarken büyük sapmalar yapmakla suçlarlarken, onlar da libertaryenlere bunun tam karşıtı bir suçlama yöneltmişlerdir. Bu karşılıklı suçlama görünebileceği kadar tuhaf da değildir. Her şey "benlik" ve "kendinin efendisi olma" kavramlarının nasıl tanımlandığına bağlıdır. Eğer benlik öncelikle istekleri ve eğilimleri açısından tanımlanırsa, o zaman onun gerçekleşmesini önleyen her şey özgürlüğün önüne dikilen bir engel olur ve "özgür olmaya zorlanmak" korkunç bir sapmayı ifade eder. Ama benlik, ahlaki yasaya ya da doğasının üstün yanına uygun hareket etme yeteneği açısından tanımlanırsa, o zaman hırs ve cahillik benliğin "sahici" özgürlüğünün önündeki asıl engeller

sayılabilir ve bizatihi olumsuz özgürlük ahlak dışı bir sapma olarak görülebilir. Bu nedenle, olumlu özgürlük kavramının perspektifinden bakılınca olumsuz kavram sıklıkla başıboşluk olarak görülmüştür. Nitekim Sokrates, demokratik insandan, "ne yasaya ne de düzene" sahip olan "ve bu şaşırmış varoluşa sevinç ve mutluluk ve özgürlük diyen"[12] insan olarak söz eder. Ya da Aristoteles: "Daha aşırı türden demokrasilerde, devletin çıkarlarına aykırı olan yanlış bir özgürlük fikri boy vermiştir."[13] Calvin ise "hürriyet dışında, daha doğrusu hiç kısıtsız hayasızlık dışında hiçbir şeyden memnun olmayan fanatikler"den[14] söz eder. Spinoza, Rousseau ve Kant'tan Hegel, Bradley ve Green'e kadar pek çok filozofta da bu tutum yansımasını bulur.

Gözlemlediğim üzere, benliği istekleri ve eğilimleri açısından tanımlayan olumsuz kuramlara genel bir meyil vardır. Elbette bu perspektiften bakılınca, kişinin özgür olmaya zorlanabilmesi fikri korkunç bir mantıksız güç dönemecidir. Çünkü özgürlüğün, başka birisinin istenmesini istediği şeyi istemeye zorlanmaktan oluştuğunu söylemekle aynı kapıya çıkar ve bu, dışarıdan tahakküme gerekçe sağlamak dışında bir anlam verilmesi zor olan bir doktrindir. Gerçekten bu doktrin uygulamada sıklıkla bu şekilde kullanıldığı için de tetikte olmanın yararı vardır. Ama bu yaklaşımın sıkıntısı, aynı anda hem olumsuz hem de olumlu yaklaşımlarda bulunan sakatlığı bulanıklaştırması ve şirketçi-kapitalist güce bahane sağladığını anlattığımız olumsuz anlayışla bizi baş başa bırakmasıdır. Kısacası, liberalizm ideolojisinin hâkimiyeti altında olduğumuz için, olumlu özgürlük anlayışının özgürlüğün *temel* tanımını saptırdığı ve bizi totaliter baskıya mahkûm ettiği savı devamlı önümüze sürülüyor. Ama olumsuz anlayışın sahici özgürlüğe ilişkin karşıt bir olumlu kavramı saptırdığı ve bizi kapitalist hâkimiyetin yıkımlarıyla baş başa bıraktığı gerçeği pek dile getirilmiyor. Çünkü gerçekten kapitalist "demokrasiler"de, totaliterci kuramların açıkça ima ettiği "birinin istediğini isteme" yönünde kesinlikle muazzam baskı da vardır. Özgürlüğe ilişkin iki kavram ve bunların somutlaşmış halleri olarak önerilen

ideal örnek toplumlar, böylesine sıklıkla vurgulanan uzlaşmazlıktan çok yakınlaşma gösteriyor.

Özgürlüğü kişinin istediğini yapabilmesi olarak tanımlayan aşırı olumsuz görüşe dönelim. Bu anlayışın müdahale edilmemesini içerdiği kadar olumlu doyum amacını da içerdiğini zaten belirtmiştik. İşaret ettiğimiz üzere, böyle ereklerin gelişmeleri ve gerçekleştirilmeleri için olumlu yapılar gereklidir. Bu, katışıksız hayvani anlamda "istek"in *insani* özgürlüğün uygun öznesi olmadığını söylemenin başka bir yoludur; çünkü en basit anlamdaki insani isteği en gelişmiş hayvanınkinden ayıran şey, kesinlikle, insanın karşılaştırmalı değere ve toplumsal ilintililiğe dayanan bir hiyerarşiyle eğilimleri sıralayabilme yeteneğidir. Taylor'un gözlemlediği gibi, "[olumlu] özgürlükle ilgili yetenekler bir ölçüde özfarkındalık, özanlayış, ahlaki ayrım ve özdenetim gerektirir, aksi halde onların uygulanması özyönlendirme anlamında özgürlüğe götürmezdi."[15] Ne var ki, özgürlüğe ilişkin bir kuram bir kez bu noktayı kavrayınca ve isteklerden oluşan bir sistemdeki göreceli yerlerine ilişkin genel kapsamlı bir anlayışla istekleri derecelendirmeye, sıralamaya, sentezlemeye başlayınca, şaşmaz biçimde olumlu özgürlük alanına girmiş olur. Ayrıca, istek alanından arzu, toplumsal sorumluluk ve ahlaki yükümlülük alanına da girmiş olur. Çünkü olumlu özgürlük kavramı, mahiyeti gereği, benliklerimizin münferit ya da çekişen içtepilerin rastgele sıralanışı yoluyla değil, belirli bir hiyerarşi yoluyla daha eksiksiz olarak tanındığını ve beslendiğini ileri sürer.

Kendimizi anlık eğilimlerin özneleri olarak değil de giderek zenginleşen ve toplumsal açıdan bütünleşen tasanın kalıcı ve derinleşen merkezi olarak tanımlarsak, anlık bir eğilim "özgürlüğü"nün daha eksiksiz olarak gerçekleşmiş benliklerimizin özgürlüğünü nasıl engellediğini ya da yok ettiğini kolayca anlarız. Bu nokta her zaman felsefi değer taşımıştır, ama aşılanmış tüketici talebinin, kurumsallaşmış yanlış bilincin ve manipüle edilen eğilimin geçerli olduğu bir çağda bunu görmezden gelen hiçbir kuram ciddiye alınmaya değmez. Hipnoz sonrası telkin al-

tındaki bir deneğin, deneycinin önceden saptayıp istediği şeyleri yerine getirmekte özgür olmakla birlikte, insan onuruna yaraşan herhangi bir anlamda özgür olmadığı sağduyu sahipleri için yeterince açıksa, dikkatle kurgulanmış manipülasyonun kitlesel istilasının, *kişinin istediğini yapması* olarak olumsuz özgürlük kavramını *Cesur Yeni Dünya*'da hüküm süren özgürlük kavramından daha uygun hale getirmediği de çok açık olmalıdır.

İnsan özgürlüğüne ilişkin her anlamlı kuramın olumlu bir yön içermesi gerektiğini vurguladıktan sonra, kısıtlama olmaması dışında her şeyin özgürlüğü başka birinin iradesine zoraki boyun eğmeyle özdeşleştiren sapmaya yol açacağı şeklinde libertaryenlerin getirdikleri suçlamaya yineden dönebiliriz.

Libertaryenlerin birçoğu özgürlüğü kendinin efendisi olmak şeklinde tanımlayan olumlu görüşte onları ürküten pek az yan bulduğuna göre, masum görünen bu kavramın ister istemez kötülüğe dönüşeceğini hangi mantıkla iddia ediyorlar? Berlin'in söylediklerinden bir şey daha aktaralım:

> "Hürriyet" sözcüğünün "olumlu" anlamı bireyin kendi kendinin efendisi olma isteğinden doğar. ... Başka insanların iradi edimlerinin aracı değil, kendimin aracı olmak isterim. Nesne değil, özne olmak isterim; deyim yerindeyse beni dışarıdan etkileyen nedenlerle değil, kendime ait nedenlerle, bilinçli amaçlarla hareket etmek isterim. ... Her şeyden önce, düşünen, iradeli, etkin, seçimlerinin sorumluluğunu taşıyan, kendi fikirleri ve amaçları çerçevesinde bunları açıklayabilen bir varlık olarak kendimin bilincinde olmak isterim. Bunun doğru olduğuna inandığım ölçüde özgür ve öyle olmadığı kafama dank ettirildiği ölçüde tutsak hissederim.[16]

Olumlu doktrinin çağrıştırdığı diktatörlük imalarının şu düşüncelerle geliştiği kanısındayım:

1. Olumlu anlayış sözüm ona hiç kısıtlama olmamasından kendi kendine karar vermeye geçtiği için, normatif bir düşünce ortaya koyar. Çünkü benliğin bir veçhesi –örneğin, kendini gerçekleştirmesi ya da kendinin efendisi olması– şimdi onun diğer öğele-

rinden üstün sayılır. Hatta Berlin'in "kendime ait nedenlerle, bilinçli amaçlarla hareket etmek isterim. ... düşünen, iradeli, etkin, seçimlerinin sorumluluğunu taşıyan ... bir varlık ... olmak isterim" şeklindeki sözleri bu gerçeği gösteriyor ve dahası, kendimiz hakkında yanıltılabildiğimizi ima ediyor. Elbette, öyle olduğuna inandığımızda, nedenlere göre hareket etmeyebiliriz ya da kendi güdülerimiz saydığımız nedenlere göre hareket etmeyebiliriz.

Ama yanıltılabildiğimiz doğruysa, o zaman Taylor, "öznenin kendisi özgür olup olmadığı sorusu konusunda nihai otorite olmayabilir; çünkü arzularının sahici olup olmadığı, amaçlarını sekteye uğratıp uğratmadığı sorusu konusunda nihai otorite olamaz,"[17] tezini öne sürmekte elbette haklıdır. Ama öznenin nihai otorite olmadığı bir kez saptanınca, başka bir kişinin ya da kişilerin bu kararı daha doğru verip veremedikleri sorusu doğal olarak ortaya çıkar.

2. Ne var ki, insanın kendi kendini aldatması meselesi salt soyut, felsefi bir mülahazadır. Acı verici soru, bildiğimiz haliyle dünyada bu kendi kendimizi aldatma olasılığının hem makul hem de alakalı olup olmadığıdır. Bu yanıtlanması zor bir sorudur, çünkü buna olumlu yanıt vermek derhal kendini demokrasi karşıtı ve dikta havarisi olarak damgalamak demektir. Böyle bir önerinin ima edilmesi bile bu konudaki kuramsal çalışmaların büyük bölümünü kokuşmuş bir ikiyüzlülüğe çevirmeye yeterlidir. İnsanların çaba gösterdikleri yelpazenin tümünde, bireylerin çoğunun geri kalmış, az gelişmiş ve cahil olduğunu hiç tereddütsüz öne süren yazarlar, onların bu ortak görüşü siyasete ve özellikle de özgürlüğün mahiyetine uygulandığı zaman ansızın küplere binerler. Olumsuz özgürlük görüşünün doğru, olumlu özgürlük görüşünün ise yanlış ve hoş görülemez olduğunu kesinlikle iddia eden libertaryenler bile, üstün otorite sorunu boy verince görelilik kisvesiyle meydana çıkarlar. Bu nedenle, Marcuse'nin *Saf Hoşgörünün Eleştirisi*[18] gibi yapıtlarla ya da kendi kendinin efendisi olmanın zorbalığa dönüşmesi konusunda MacPherson'ın dile getirdiği şu düşünceyle savaşmak zorunda kalmak hoş bir rahatlamadır:

> Hiç kuşku yoktur ki, olumlu özgürlük kavramı ... saptırıl*mıştır*, uyandırmaya başladığı insani özgelişim özgürlüğünün kendisini yadsımak için kullanıl*mıştır*. Yine hiç kuşku yoktur ki, genellikle bu dönüşüm, insanların çoğunun içinde yaşamak zorunda oldukları toplumsal kurumlarca aşırı güdükleştirilmiş ve alçaltılmış oldukları, öyle ki kendilerinin bunları değiştiremediklerini ve dolayısıyla, böyle bir değişimin öncelikle, ister hayırhah bir hükümdara akıl veren bir aydınlar zümresi ... isterse siyasal bilince sahip öncü bir parti olsun, seçme bir grubun işi olması gerektiği varsayımıyla yürütülmüştür. Bunun ürkütücü yanı, varsayımın sıklıkla doğru çıkmasıdır.[19]

Ne var ki, bazı bireyler, başkalarının ergisine ilişkin üstün sezgi sahibi olduklarını öne sürebilseler bile, bundan, kendi kanılarını dayatma hakkına sahip oldukları sonucu çıkmaz. Bu, "diktatörlük mantığı"nda belirleyici önem taşıyan bir safsatadır ve şimdi bununla ilgili başka söyleyeceklerim var:

3. Olumsuz özgürlüklerin belirli dağılım tarzının siyasal ve ekonomik güç yapısına bağlı olduğunu –verili istekleri serkeş bir toplumsal sistemin müdahalesi olmadan karşılama yeteneğimizin o sistemi bizim denetlememize bağlı olduğunu– kabul edersek, toplumsal gücün belirlenmesine katılmanın olumsuz özgürlüğü kullanmak için bile zorunlu bir koşul olduğunu da kabul etmeliyiz. MacPherson'ın belirttiği gibi: "kapitalizmin doğasında var olan yaşam ve çalışma araçlarına eşitsiz erişim, hangi toplumsal ve ekonomik kurama başvurulduğuna bakılmaksızın, pek az erişime sahip olanların ya da hiç olmayanların özgürlüğüne bir engeldir."[20] Ama o zaman MacPherson şu sözüyle yaptığı gibi bir sav öne süremez: "Bireyin kendi kendinin efendisi olma, kendi yönünü çizme, kendi bilinçli amaçlarıyla hareket etme arzusu ... denetleyici otoriteye katılımdan elbette farklıdır."[21] Kararlarımı kendim vermem ile özgürlüklerimin mahiyetini ve dağılımını belirleyen o ülkenin iktidarına katılmam özdeş değilse bile açıkça birbirinden ayrılamaz. Toplumsal bir varlık olarak, kendi kendinin efendisi olmak nihayetinde beni oluşturan sürecin efendisi olmak demektir. Toplumsal sürece –örneğin bir

demokraside–katılmanın özgürlüklerin korunmasını güvenceye almadığı gerçeği, böyle bir katılımın gerekliliğine karşı bir sav değildir. Daha çok, demokratik katılımın yozlaştırılmasına karşı bir savdır.[22]

4. Kişisel özgürlüğün demokratik özgürlükten –herkesin egemenliğin "hakça"[23] belirlenmesine eşit olarak katılma özgürlüğünden– ayrılamaz görüldüğü noktaya gelmiş bulunuyoruz. Bireylerin özgürlüğünün çatışabildiği ve genellikle çatıştığı yargısını tartışmacıların çoğu kabul ettiği için, bazı özgürlüklerin kısıtlanmasının diğer özgürlüklerin gerçekleşmesi için gerekli olduğu sonucu çıkar. Öyleyse bu toplumsal paylaştırma anlamında, daha aşağı, yani daha önemsiz özgürlüklere karışmak daha üstün özgürlüklerin korunması için gerekli olabilir. Bizim ülkemizde, şu anda haddinden fazla güce sahip olanların bu istismarı sürdürmelerine engel olunsaydı, bireylerin ezici çoğunluğu çalışma, sağlık, eğitim, güvenlik, yaratıcılık ve genel refah özgürlüklerinde apaçık artış olduğunu hemen görürlerdi.
5. Bazı bireylerin diğerlerinin özgürlüğünü genişletmeye zorlanabileceği noktanın ötesinde, bireylerin kendi özgürlüklerini artırmaya zorlandıkları haklı olarak söylenebilecek bir alan yer alır. Bu hakkın meşru olduğu iki durum ve olumlu özgürlük ile diktatörlüğü özdeşleştirme olasılığını gizil olarak içeren bir tane belirli yozlaşma vardır:
   A. Bireyleri ancak her şey olup bittikten sonra onaylayacakları etkinliklerde bulunmaya zorlamak bazen uygundur. Geleneksel örnek, çocukların eğitimidir. Sömürgeci hâkimiyeti, sınıfsal baskıyı ve başka toplumsal adaletsizlikleri haklı göstermek için bu ilkenin meramını kötüye kullanmak öyle kolaydır ki, bu ilke olumsuz özgürlük yanlıları için kolay bir hedef haline gelir. Yine de, tüm ilintili zaman, yer ve tarz sorunlarını bir yana koyarak, bu ilkenin sınırlı bağlamındaki meram bana geçerli görünüyor. İlk başta onaylasınlar ya da onaylamasınlar, çocuklar zekice eğitildikleri için cahil kalmaktan daha özgürdürler.

B. İkinci bir geleneksel ilke bizi çocuklar âleminden yetişkinler âlemine götürür. Rousseau'nun öne sürdüğü gibi, "Bir suikastçının kurbanı olmamak için, kendimiz suikastçı haline gelirsek ölmeye rıza gösteririz."[24] Burada anahtar sözcük "rıza"dır. Çünkü cezalandırılmasının haklı olduğunu en başından kabul eden bir birey, öyle bir suçu işledikten sonra, eyleminin kişisel sonuçlarından kaçınmak için elbette mücadele edebilir. Ne var ki, o bireyin güvenlik özgürlüğü, kendisi de dâhil herkesin buna uymasına bağlıdır. Onun işlediği anlık ihlal, ilk başta yaptığı sözleşmeye aykırı düşer ve anlık isteğinin aksine, daha kalıcı toplumsal varlığından doğan sonuçlardan sorumlu tutulabilir; ya da Rousseau'nun ifadesiyle, toplumun sağladığı haklardan yararlanmak için, koyduğu yükümlülüklere katılmak gerekir.

6. Bu, bizi, olumlu özgürlüğün kaçınılmaz olarak bireyleri özgür olmaya mecbur etme zorbalığına yol açtığı tezindeki kritik adıma götürür. Bu noktaya kadar önceki tezler dizisi kabul edilince, kişinin totaliter hâkimiyete düşmesini durdurmak artık mümkün müdür? Gelişim çizgisini dikkatlice düşünürsek, bu yalnızca mümkün değil, gereklidir de. Altı çizilmesi gereken şey, önceki tezimizin, olumsuz özgürlüğün kısılmasını ve tersine onun yerine olumlu özgürlüğün konulmasını yalnızca üç durumda haklı gösterdiğidir:
   A. Söz konusu yerine koymayı anlayacak kadar olgunlaşmamış kişilerle uğraşıyorken;
   B. Başkalarının özgürlüğünü artırmada bazı sonuçlara müdahale ediyorken;
   C. Bireyler göstermiş oldukları rızaya bağlı kalmadıklarında.

   Bu tezlerin içeriğindeki hiçbir şey, bütünüyle farklı bir iddiayı –toplumun ya da başka bir toplumsal etkenin, kendilerine dayatılan özgürlükleri ilke olarak reddeden bireylere bir özgürlükler sistemini dayatabileceği iddiasını– haklı göstermez.

Olumsuz özgürlük savunucularının bu konuda kopardıkları tüm fırtınaya rağmen, "zoraki özgürlük"e karşı dile getirdikleri

tezler yine de çoğu kez aşırı zayıf kalmaktadır. Hiçbir uzmanın bizi kendimizden daha iyi tanıyamayacağı ya da bireylerin böyle bir uzmanlığın kavramlaştırılmasına bile elvermeyecek kadar çeşitli oldukları ya da karışılmayınca insanların daha mutlu oldukları yolundaki iyi bilinen *laissez-faire* iddiası gibi iddialar kendilerine atfedilen ağırlığı taşıyabilecek gibi görünmüyor.

"Özgürlük dayatması"nın reddi için temel ve yeterli bir neden, bunun insan özerkliğini ihlal etmesidir. Çünkü insan olarak sahip olduğumuz onur, nasıl belirleneceğimizi seçmemizi sağlayan yasalar yapabilme yeteneğimizden oluşur. Özerk insanlar, kendi varoluşunun alanını, ahalisini, kurumlarını ve bizatihi kendini aşma biçimini özbilinçli, düşünümsel ve eleştirel olarak inşa eden bir toplumun mensuplarıdır. Bilgilendirilerek onayları alınmadan bireylere dayatılan ya da bireylerin anlamadan kendilerine dayattıkları türden uygulamalar onları insan oluşlarının altında bir düzeye koyar, dolayısıyla da alçaltır. İnsan yaşamının sahiciliği, kendi kendini belirlemesinde yatar. Topluluğun özgürlüğünü genişletmek adına belli bireylere karışılması bazen gerekli olmakla birlikte, hangi biçimde olursa olsun bir başat kişi ya da parti insan onurunun zeminini yıkmadan ya da bozmadan tezini topluma dayatamaz.

Bireyler, doğalarına uygun bir durumda yaşayabilmek için, akla uygun olan ve bu nedenle inandırıcı olduğu *anlaşılan* normların ışığı altında kendi kendilerini belirlemelidirler. Onur, kişinin eylemde bulunurken, inançlarının uygunluğunu ve ediminin meşruluğunu kavrayabilen o insani yetiyi temel almasından oluşur. Ne alışkanlık, güç, korku, hırs ne de kaba eğilim özgürlük iddialarını haklı gösterebilir. Mill, temel önemdeki bu kanıyı usta bir dille ifade etmiştir:

> Bir grup insan vardır ki ... eğer bir kişi, doğru olduğu kanısını taşıdıkları şeye hiç tartışmasız rıza gösterirse bunun yeterli olduğunu düşünür, oysa bu kişi o kanının dayanakları konusunda hiç bilgi sahibi değildir ve en yüzeysel itirazlara karşı onu inandırıcı şekilde savunamaz ... hakiki kanının zihinde bulunduğu, ama bir

> önyargı olarak, tezden bağımsız bir inanç ve ona karşı bir kanıt olarak bulunduğu farz edilirse –akılcı bir varlığın hakikati savunmasının yolu bu değildir. Bu şekilde savunulan hakikat, bir hakikati dile getiren sözcüklere rastlantıyla tutunmuş bir hurafeden başka bir şey değildir.[25]
>
> Görenekler alışılmış durumlar için oluşturulur ... görenekler hem görenek olarak iyi hem de ona uygun olmasına rağmen, salt görenek *olduğu için* göreneğe uymak, insanı ayırt edici birer bağış olan niteliklerin hiçbirisini onda yerleştirmez ya da geliştirmez. İnsani yetiler olan algı, yargı, ayrım gözeten duygu, zihinsel etkinlik, hatta ahlaki tercih ancak bir seçim yapılırken uygulanır.[26]

Özgürlük dayatılamaz, çünkü seçim ve akılcı ikna dayatılamaz. Bir kişi başka birinin yerine seçim yapamaz, ama bir kişinin başka birinin seçimini seçmesinin anlaşılabilir bir yolu yoktur. Özgürlük, kişinin üstlendiği uygulamayı kendi kendine belirlemesini gerektirir.

"Akılcı durum" vekaleten "ortak irade", "akılcı yarar," "atfedilen sınıf bilinci" ya da ideal potansiyelin başka koşulları adına hareket ettiği zaman, sözcüsü olduğunu öne sürdüğü kişilerin fiilî cahilliği, yanlılığı ve kendini aldatması sürer gider. O kişiler itaatkar, edilgin ve güçsüz olarak kalırlar. Bu durumdan kaçmak için, kendi seçim ve karar yetilerini kullanmalı, kendi doğalarını dönüştürmeli, kendi zayıflıklarından ve gelişen güçlerinden ders almalıdırlar. Kitlesel yoksulluğun, cehaletin, hurafelerin ve otoriteye boyun eğmenin hüküm sürdüğü ülkelerde benimsenecek kurtuluş yöntemi bu tür gerçekleri dikkate almalıdır. Burjuva devrimci sivil özgürlüklerin uzun ve kanlı tarihinin devrimci bir anda barışçıl olarak benimsenebildiğini düşünmek en hafif deyimiyle düpedüz bir basitleştirmedir. Ama geçmişle böyle bir kurtuluşçu kopuşu dayatan "liderlik," eğitim ile aşılama, muhaliflik ile sadakatsizlik arasında ayrım yapamazsa, insanın kurtuluşu yönünde sahici bir hareket hiç gerçekleşmeyecektir.

İrdelemenin bu yönünü şu şekilde toparlayabiliriz:

> ***Tez:*** Kısıtlanmamış özdoyum öngören saf olumsuz özgürlük imkânsızdır, çünkü herhangi bir benliğin tanımlanması olumlu bir yapı gerektirir. Ahlaki açıdan eleştiriye açıktır, çünkü bireyleri türdeş, niceliksel arzu düzeyine indirger ve insan olmanın benzersiz özelliğini –kendimizde neyin en tam şekilde insani olduğunu değerlendirip ayırt ederek yaşamımızı ona göre düzenleme yetimizi– kabul etmez.
>
> ***Antitez:*** Saf olumlu özgürlük kuramı imkânsızdır, çünkü amaçların dayatılması, bireylerin kendi kararlarını almak ve kendi varlıklarını belirlemek durumunda oldukları özgür, korunmuş bir yerin bulunmasını gerektirir. Ahlaki açıdan eleştiriye açıktır, çünkü insanların en yüksek yetisini –kendi kendini belirleyen özerk etkenler olarak davranma yeteneğimizi– mekanik alışkanlığa, göreneklere boyun eğmeye ya da teröre indirger.
>
> ***Sentez:*** Sosyalizm, toplumsal olarak kendi kendini belirleme gücüne eşit erişim sağlar ve böylece bireylere varlıklarını duyurmaları için anlamlı bir söz hakkı tanır.

Sosyalizmin böylesine yaygın şekilde zorbalıkla bir tutuluyor olması gerçeği, bu hareketin Marksçı kökeninin açık demokratik vaadinin makul ölçüde duyulmasına ciddi engel oluşturuyor. Şimdi bu konuya eğileceğiz.[27]

## SOSYALİZM VE BİREY

Genelde sosyalizmin ve özelde Marksizmin "komünist" görünen çeşitli rejimlerle özdeşleştirilmesi değişik nedenlere dayanır. Elbette birincisi, liberalizmin Marksizmi gözden düşürmeye gösterdiği ideolojik ilgidir. Amerika'nın öteden beri komünizmi tehlikeli, yabancı, Amerika karşıtı bir doktrin sayarak karantinaya alma eğilimi, Amerikan tarihinin iki özgül anında özellikle iyice alevlenmiştir: Birisi, Rus Devrimi'nin yarattığı kıyametle ve diğeri, Soğuk Savaş'ın inşasıyla. Marksizmi Sovyetler Birliği'yle ilişkilendirerek karalamak için açıkça o rejime çamur atmak ge-

rekiyordu, ama bu görev Marksizmin kendisiyle dürüstçe uğraşmaktan epeyce kolaydı.

Ne var ki, sosyalist sol da kendine özgü ihmaller ve kusurlar göstermiştir. İlk olarak, burjuva özgürlüğünü alaya alma ve yerme eğilimine öyle derin dalmıştır ki, aklı başında gözlemciler geleneksel sivil hakların biçimi şöyle dursun özüne bile hiç değer verilmediği izlenimine kapılmışlardır. Liberalizmi yeren pek çok Marksist eleştirmen burjuva özgürlüğünün ikiyüzlülüğünü ve atomist sınırlamalarını haklı olarak reddetmekle başlayıp, toplumsal varoluşa ilişkin herhangi bir uygarca anlayışa yaptığı katkıyı mutlak şekilde reddetme noktasına kolayca varmış ve böylece kendi niyetleriyle ilgili akla yatkın endişelere yol açmıştır. Lukács gibi yazarlar Partinin sahici sınıf bilincinin temsilcisi olduğu iddiasına dayanarak Stalin'e metafizik bir savunma sağladıkları zaman, Marksist demokrasi davası ciddi yara almıştır.

Ama temelden sakat bir yaklaşımla burjuvazinin katkısının çoğu kez pervasızca göz ardı edilmesi bir yana, soldaki pek çok kişinin sosyalist alternatif olarak önerdikleri şeyin içinin boş olması da vardır. Ya "temel-üstyapı" efsanesi ekonomi alanındaki bir devrimin otomatikman demokratik katılım sorununu çözeceği anlamında alınır ya da Lenin'in *Devlet ve Devrim*'de sergilediği gibi popülist anarşizm dikkat ve basiret gerekliliğini ortadan kaldırıyor görünür. Bu tutumların ikisi de ciddi bir Marksist alternatifin gelişimine yardımcı olmaz.

Bu denemenin sonraki sayfalarında Marksist sosyalist bir özgürlük anlayışının doğrultusuna ilişkin önerimi dile getireceğim. Marx çeşitli yazılarında,[28] özellikle de Gotha Programı'nın eleştirisinde adaletin aşamalarıyla ilgili yaptığı analizde üretken bir ipucu sağlar. Orada, kapitalizmden sosyalizm yoluyla komünizme geçişi şu şekilde analiz eder.

1. Geçişin erken aşamasında, üreticiler ve tüketiciler olarak bireylerin hakları piyasa mübadelesine dayanır ve işbirliği yönünde ilerler.

2. Üretimin hasılatı bölüşülmeden önce, üretim için yapılan çeşitli toplumsal masraflar toplam toplumsal üründen düşülür.
3. Tüketim araçlarından, "okullar, sağlık hizmetleri vb. gibi *ortak gereksinimlerin karşılanması* amacıyla"[29] ve toplumsal yardım için çeşitli kesintiler yapılır.
4. Kapitalizmden doğan yeni toplum hâlâ "ekonomik, ahlaki, entelektüel olarak bağrından çıktığı eski toplumun damgasını taşır."[30]
5. Toplumsal hususlar dikkate alındıktan sonra, bireyler tam olarak ne katkı yaptılarsa onu geri alırlar.
6. Piyasada meta mübadelesini –eşdeğerlilerin mübadelesini– düzenleyen ilke burada da geçerlidir. "Dolayısıyla, burada eşit hak hâlâ –ilke olarak– burjuva bir haktır."[31]
7. Burjuvaziye özgü ilke ile pratik arasında artık bir çelişki yoktur ve asalak, aylak bir sınıfın ortadan kalkması gerekir.
8. Ama kullanılan ilke hâlâ kusurludur. Eşitlik ilkesi –üreticilerin sundukları emekleri oranında hak alma– uygulanmasına karşın, bu ilke eşit olmayanlara uygulanır, çünkü insanlar bedensel ve zihinsel üretim güçleri bakımından farklıdırlar. "Bu *eşit* hak, eşit olmayan emek için eşit olmayan haktır."[32] Dolayısıyla bu ilke önceki sınıfsal farkların etkisini tanımaz ve eşit olmayan bireysel yetileri "doğal ayrıcalıklar" olarak ele alır.
   Bireylere eşit bir ölçü uygulanır. Ama eşit olmayan bireyler –"eşitsiz olmasalardı ayrı bireyler olmazlardı"[33]– "ancak *belirli* bir yönden ... yalnızca *emekçiler* olarak hesaba katılır ve onlardaki başka her şey göz ardı edilirse" böyle ölçülebilirler.
9. "Hak hiçbir zaman toplumun ekonomik yapısından ve onun koşullandırdığı *kültürel gelişimden* üstün olamaz."[34] [Vurgu eklenmiştir]
10. Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin iş bölümüne köleleştirici bağımlılıkları ve bu arada zihinsel emek ile bedensel emek arasındaki karşıtlık sona erdiği zaman; çalışma artık yalnızca bir geçim aracı olmakla kalmayıp, yaşamın başta gelen gereksinimi olduğu zaman; bireylerin her yönden ge-

lişmeleriyle üretici güçlerin de arttığı ve kooperatif zenginliğin bütün kaynakları gürül gürül fışkırdığı zaman –ancak o zaman burjuvaziye özgü hakkın dar ufku bütünüyle aşılabilir ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre!"[35]

Kısacası, *soyut* ve *insanlıktan çıkarıcı* bir ölçüt olan çalışma yeteneği artık uygulanabilir ölçü olmaktan çıkmış, onun yerini, kişinin potansiyellerini zengin biçimde gerçekleştirip eksiksiz bir insan olarak kendi benliğini yeniden üretebilmesi yeteneği almıştır. Yeni adalet ilkesi, farklı yetilerle donatılmış bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerine eşit saygıdır. Önceki eşitlik ilkesi erkekleri ve kadınları dar bir eşitlik kalıbına girmeye zorladığı halde, artık kendilerini gitgide daha geniş şekilde gerçekleştirmeleri için onlara eşit güç ve teşvik verilir.

Adaletin gelişimindeki aşamaları özgürlük için aynen kopyalamak mekanik bir uygulama olurdu. Ama bu iki kavram temel olarak ayrı yönlerde gerçekleşmelerine meydan vermeyecek kadar derinlemesine iç içe örülmüştür. Özgürlük burjuva aşamasında bile kuramının ve uygulamasının amansız çelişkisinin belirgin izlerini taşır. Olumsuz özgürlük hakkı –arzularının peşinden gitmesi için kişinin rahat bırakılması– açıkça sınıf hâkimiyetinin damgasını taşır. Bazılarının eğilimlerini engellenmeden gerçekleştirme gücü başkalarınınkinden daha fazladır, çünkü buna karşılık rahat bırakılmaları için başkalarından çok daha fazla güce sahiptirler. Bu nedenle Marx şunu belirtir: "Mülkiyet hakkı ilk önce kişinin kendi emeğine dayalı görünüyordu. Mülkiyet şimdi yabancı emek hakkı olarak, emeğin kendi ürününü sahiplenmesinin olanaksızlığı olarak görünüyor."[35]

Hem bireylerin yapmakta özgür olmak istedikleri şeyleri hem de bu istekleri yerine getirme gücünü büyük ölçüde toplumsal sınıf gücü belirlediği için, olumsuz özgürlük kavramı hâkimiyet maskeli balosu olarak görülebilir. Kapitalizmin önceki topluluk dayanışmasına yönelttiği saldırı, toplumda ve bireyde, kapitalist gücün şiddetle içeriye akmasının yarattığı ve doldurduğu bir girdaba, bir

vakuma yol açar. Berlin'in en güzel sözler eden özgürlük savunucusu olarak gösterdiği Constant bile şunu belirtir: "Modernlerin neredeyse tüm sevinçleri özel yaşamlarındadır; *güçten ebediyen dışlanmış olan* muazzam çoğunluk, ister istemez, kamusal yaşamlarına ancak öylesine ilgi gösterir."[37] [Vurgu eklenmiştir]

Rahat bırakılma hakkının neyi ifade ettiği burada görülebilir –saf ideoloji ya da "özel" sermaye sahipliğinin sağladığı güçten ebediyen dışlanmış olanların umarsız tesellisi. Yine de, Marx'ın vurguladığı gibi, sermaye yalnızca insanın teknolojik üstünlüğünün önkoşullarını değil, insan öz ergisinin önkoşullarını da üretir:

> Sermayenin büyük uygarlaştırıcı etkisi ... dolayısıyla doğa bilimlerinin en yüksek gelişme noktasına ulaşması; benzer şekilde, bizatihi toplumdan doğan yeni gereksinimlerin keşfi, yaratılması ve karşılanması; toplumsal insanın tüm niteliklerinin beslenip geliştirilmesi, nitelikler ve çözümler yönünden zengin olduğu için gereksinimler yönünden de zengin bir biçimde bunların üretilmesi –bu varlığın, çok yönlü olarak doyuma ulaşmak için birçok hazza sahip olması gerektiğinden, mümkün olan en bütünsel ve evrensel toplumsal ürün olarak üretilmesi– hakeza sermaye üstüne kurulmuş üretimin bir koşuludur.[38]

Ne var ki, çok iyi anlaşılan ve burada yinelenmesi gerekmeyen nedenlerle, kapitalist düzende bireyler potansiyellerini tam gerçekleştiremezler. Kendilerini gerçekleştirmek için kendilerini aşmalıdırlar. Kendi topluluksal ilişkileri, şeyleşmiş bağımlılık ve umarsızlık kaynağı olmak yerine, kendi topluluksal denetimlerine tabi olmalıdır. Özgürlüğün ilk aşamaları dünyadaki ve kişinin benliğindeki kapitalist mülkiyet kurumlarının kaldırılmasıyla ilgili olacaktır. Mülkiyete dayanan sömürücü güce son verilmesiyle, bireyler sınıfsal baskıya giderek daha az tabi olacaklardır. Ama arzuları, umutları, ilişkileri ve bizatihi benlikleri –sahiplenmeci, mutlakçı ve kavgacı– muhtemelen varlığını sürdürecektir. Yeni bir özgürlük aşamasına büyük geçiş, kamu mülkünün kolektifleştirilmesiyle değil, topluluksal eşitlik ve paylaşılan sorumluluk

mücadelesiyle –bu da elbette mülkiyet üzerinde denetimi gerektirir– ve genelgeçer özgerçekleştirme gereksiniminin sahiplenmeci bireyciliğin dışa savrulan parçalarını emdiği yeni bir benliğin yaratılmasıyla gerçekleşir.

İnsan doğası mahiyeti gereği toplumsal olduğu için, ancak toplumsal dünyasını denetleme yoluyla kendini tamamlayabilir. Marx'ın savunduğu üzere, insanın gelişim aşamalarının en yükseği, "bireylerin evrensel gelişimine ve sahip oldukları komünal, toplumsal üretkenliği kendi toplumsal zenginlikleri olarak denetim altına almalarına dayanan özgür bireysellik"tir.[39] Ne var ki, sahip oldukları "toplumsal üretkenliğin" başta gelen kazanımı onların kendi toplumsal doğasıdır. Bu nedenle, insanlar ilk kez kendi amaçlarını koyup gerçekleştirebilir, dünyayı kendi niyetleri için saydam kılabilir, karşılıklı emekle birbirlerini tanıyıp güçlendirebilir ve kendilerini edimlerinin amacı olarak görebilirler.

Bu süreçte burjuva bireyselliği adacıklarını yıkıp yok etmiş olurlar mı? Gerçek bireysel varlıklar olma özelliğini yitirerek bütünüyle toplumsal varlıklara dönüşmüş olurlar mı? Ama "özel çıkarın kendisi zaten toplumsal olarak belirlenen bir çıkardır."[40] Ne var ki, bireylerin burjuvaca şahsiliği, gerçekte, yaşadıkları toplumsal yabancılaşmanın kudretsiz yalıtılmışlığıydı. Komünal katılım sayesinde, insanların toplumsal bireyselliği kendileri için erişilebilir hale gelir. Kutsal sayılan konuşma, basın ve örgütlenme özgürlükleri önceleri büyük ölçüde, şirketlerin gelişim, iletişim ve dağıtım araçları üzerinde ve bizatihi fikirlerin oluşturulması üzerinde kurdukları tekelci hâkimiyetin ideolojik maskesiyken, artık bireyler kamu zihniyetinin üretimine ve tüketimine eşit erişim olanağına sahip olacaklardır. İçinde yaşadıkları demokratik ulus önceleri şahsi yükselme bencilliğiyle sürekli yıkıma uğratılıyorken, artık bireyler karşılıklı ergiye ulaşmaları yönündeki ortaklaşa çabada teşvik edilecek ve kabul göreceklerdir. Onları nesneleştiren araçlar üzerinde sahip oldukları denetim, onların kendilerini kendi yaratıları olarak dışa vurma ve sahiplenme fırsatlarını yapılandıracaktır.

Bu, önsezili ütopyacılıktır ve öyle de olmalıdır. İnsan doğasının şimdiki aşağılanmışlığına hiç gerek yoktur. İnsanoğlunu en yüksek özgürlüğü, kendini güçlendirmeyi seçmekten, gelecekteki gelişmeleri henüz hayal edilemeyen bir biçimde gerçekleştirmekten alıkoyan yalnızca insanlarca yapılmış düzenlemelerdir. Toplumsal alan yararlanılabilir kılındığı zaman, insanlar seçme haklarını nasıl kullanacaklardır? Devletten ya da kolektif işgalden bağışık olmayı istememizin nedeni, barış, adalet, kültür, sevgi, dünyamızı ve kendimizi estetik olarak mükemmelleştirme ve keşfetme arayışı *değil* ise nedir? Gerçekten özlediğimiz şey, seçtiğimiz bir toplumda, kendi öz düşünümsel dönüşümümüzü dışa vuran ve bizim dilimizle konuşan bir toplumda kendimizi geliştirme fırsatı değil ise nedir? Sermaye dünyası bizi öylesine aptallaştırmış, öylesine sıkıştırmış ve engellemiştir ki, bireyselliğin toplumsal alanın karşıtı, düşmanı olduğuna inanma eğilimi gösteririz.

Ama bireysellik her zaman genel anlamda toplumsal olmuştur. Soyutlanma, düşmanlık ve kudretsizlik de sevgi ve tanıma kadar toplumsal yapılardır. Sosyalist özgürlüğün burjuva eleştirmenlerine sıkıntı veren soru, bireylerin nasıl olup da aynı anda hem toplumsal oluşumlu hem de özerk olabildikleridir. Marksçı sosyalizmin kritik sezgisi, özerkliğin *kendisini toplumsal oluşumlu bir ilişki olarak* anlamasıdır. Özerk olarak kendi kendini belirleme, eleştiri özgürlüğü, açık diyalog, arabulucu toplulukların çokluğu ve bağımsızlığı gibi özgürlükçü fikirler ilk kez sosyalizmde mümkündür.

Yine de burjuvazinin böylesine değer verdiği bireyselliğin, tıpkı daha önce oluşturulmuş tüm bireysel insan doğası biçimleri gibi, sona erebileceği doğrudur. Çünkü bireyin toplumsal varoluşun odağı olduğu yadsınamaz bir gerçek olmakla birlikte, toplumsal zaman sürecinde "bireysel" karakteri açıkça değişmiştir. Mahiyeti hiçbir zaman "doğal," "verili" ya da "özgün" olmamıştır. Burjuva biçimiyle bireysellik, insan ergisi için yararlanılamayan çeşitli becerilerin, duyarlılıkların ve yeteneklerin yer aldığı

genişlemiş bir repertuvarla dikkatleri çeker. Teknolojik yetkinlik olgusunda görüldüğü gibi, uyur haldeki ve filizlenen özdönüşüm güçleri akıldışı, atomist, düşmanca ve yabancılaşmış toplumsal güç yapısınca sıkboğaz edilir ve bastırılır. Bu nedenle, ideal uzaktan el sallamayı sürdürür, doğan boşluk da yozlaşmış arzu ve umutla doldurulur.

Tıpkı kapitalizmin ideolojisinde böylesine kritik bir rol oynayan eşitlik idealinin Marx'ın sosyalist ideal anlayışında yok edilmemiş, ama aşılmış –insani bir tarzda yeniden yapılandırılmış– olması gibi, özgürlük de dönüşüme uğratılacaktır. "İnsanı kendi kabuğuna çekilmiş, yalıtılmış bir göçebe sayan özgürlük"[41] olarak taşıdığı eski anlamdaki, eski toplumun hastalığıyla "ahlaki ve zihinsel açıdan damgalanmış" bireysel özgürlüğün ancak yavaş, sancılı bir uğraşla değiştirileceği beklenebilir. Kapitalist bireyselliğin toplumsal bağları –kayıtsızlık, uzlaşmazlık ve umutsuzluk– ancak toplumsal yaşamda kooperatif demokratik katılımın gerçekleşmesi geliştikçe gerileyecektir. Değişimin ruhu, kapitalizmde ortaya çıkan ama tamamlanma olanağı bulamayan kendinin efendisi olma arzusunun salıverilmesi ve güçlendirilmesidir.

Sözlerimizi bağlarken, sosyalist aşkınlığın anlamını daha iyi açıklamak için birincil önemdeki burjuva özgürlüğüne bakalım. Sosyalist bir düzende ifade ve örgütlenme özgürlüğü ne olacaktır? Bunların ideal katkısından bir şeyler varlığını sürdürecektir; eleştirel özbilinç ve açık diyalog, yaşanmış deneyimlerin çeşitliliği, arabulucu örgütlenmenin çokluğu, kişinin bütünüyle benliğinin benzersiz söylemi içinde hareket etme hakkı. Ama yeni bir komünal yaşamda her şey değişecektir. Çünkü eski özgürlükler, burjuva rekabetinin ve sınıf karşıtlığının savaşından doğan o ölümcül niteliği kaybedecektir. Konuşma hakkı ve gereksinimi yerinde kalır, ama konuşmayla hedeflenen şeyler, amaç ve niyet, konuşmanın ereği, dönüşüme uğrar.

Burjuva ifade özgürlüğünün en dirayetli eleştirmeni Alexander Meiklejohn bu noktayı açık bir dille ama sessiz bir yalıtılmışlıkla ortaya koymuştur. Geleneksel toplumsal Darvincilerin piyasada

fikirlerin yarışması yoluyla ifade özgürlüğünü savunmalarına yönelttiği eleştiride şunları belirtir:

> "Biz, Birleşik Devletler halkı" denilen siyasal bünyenin mensupları olarak değil, çiftçiler olarak, sendikalı işçiler olarak, işverenler olarak, yatırımcılar olarak düşünürüz. ... Ve amacımız, o sıfatlarla tartıştığımız üzere, hakikati bulmak değildir. ... Amacımız "bir davayı savunmak," bir hakkı kazanmak, isteğimizi makul kılmak, baskı yapmayı sürdürmektir. Ve hakikat sınavının o yorumu nedeniyle halkın zihninde oluşan entelektüel bozulma neredeyse inanılmaz boyuttadır. ... Bu, entelektüel özgürlüğü entelektüel uçarılıktan ayırt edilemez kılmıştır.[42]

Sosyalizmde, bireysel zihin çeşitli biçimleriyle varlığını sürdürecek, derinleşecek ve genişleyecektir. Ama farklılaşma tarzı, perspektif çeşitliliği, bunlar dönüşüm geçirecektir. Söylemin birincil güdüleri ve kamu zihniyeti herkesin eşit erişimine açık olması sayesinde geliştikçe, kavga ve dağınıklık gerileyecektir. Bir kişi gelip, insanların karşılıklı ergi olasılıklarını, ülkedeki yerlerini ve anlamlarını, kamu refahına olan katkılarını dile getirebilir ve dinleyebilir. Burjuva kültürünün hastalıkları, farklılaşmanın, her zaman bölgelerin gözetime alınması, başkalarının dışlanması ve yenilmesi olduğu kanısına yol açar. Oysa, daha yüksek düzlemdeki farklılaşma insanoğlunun yaşamında başkalarının kucaklanmasıdır. Ortak çeşitliliğin karşılıklı tanınmasıdır, her bireyin tam olarak insanca bir yaşam umudunu özgürlük içinde duyumsadığı bir duruma katkıda bulunmasıdır. Sosyalist özgürlük, liberal idealin aşılması ve tamamlanmasıdır. Kapitalizmin kendini ideolojik olarak meşrulaştırmak için ister istemez uyandırdığı onur, özerklik, özgerçekleştirme ve bireycilik, sosyalizmde, varoluşun somut koşulu haline gelecek, "her bireyin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişimi için şart olduğu bir birliktelik"[43] olacaktır.

## NOTLAR

1 Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (Londra: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1949); Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Londra: Oxford University Press, 1969); Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, Inc., 1974)

2 Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Londra: Oxford University Press, 1958) 7.

3 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1929) 161.

4 Bkz. F. H. Bradley, *Ethical Studies* (Oxford: Clarendon Press, 1927) "Her şeyden özgür olmak, hiçbir şey olmaktır." 56.

5 C. B. MacPherson, *Democratic Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1973) 95.

6 C. B. MacPherson, *Democratic Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1973) 99. Belirtildiği gibi, MacPherson soruna ilişkin mükemmel bir irdeleme sunuyor.

7 C. B. MacPherson, *Democratic Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1973) 101.

8 Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Londra: Oxford University Press, 1958) 9, dipnot.

9 Burada Mortimer Adler'in iki ciltlik *The Idea of Freedom*'da (Garden City; Doubleday and Company, 1958) çizdiği temel şemayı izliyorum. Bana kalırsa, Adler'in yapıtı, seyrek alıntılanmasına rağmen, özgürlük irdelemelerine hâlâ paha biçilmez bir katkı sunuyor.

10 Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Londra: Oxford University Press, 1958) 16.

11 Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Londra: Oxford University Press, 1958) 16.

13 Platon, *The Dialogues of Plato*, çeviren B. Jovvett, iki cilt, Devlet 561 D.

13 Aristoteles, *Politics*, çeviren B. Jovvett, Kitap V, Bölüm 9, 1310, 25-35.

14 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion,* Cilt II (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1949) 771.

15 Charles Taylor, "Olumsuz Özgürlükte Yanlış Giden Neydi?" *The Idea of Freedom*, drl. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979) 179'da.

16 Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Londra: Oxford University Press, 1958) 16.

17 Charles Taylor, "Olumsuz Özgürlükte Yanlış Giden Neydi?" *The Idea of Freedom*, drl. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979) 179'da.

18 Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr. ve Herbert Marcuse, *A. Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969). Marcuse'nin denemesinin başlığı, "Baskıcı Hoşgörü"dür.

19 C. B. MacPherson, *Democratic Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1973) 106.

20 C. B. MacPberson, *Democratic Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1973) 101.

[21] C. B. MacPherson, *Democratic Theory* (Oxford: Clarendon Press, 3973) 108; dipnot 109'da, egemenliğe katılım, kendi kendinin efendisi olmanın bir "önkoşulu" sayılıyor. Kendi kendinin efendisi olmak da egemenliğe katılımın bir önkoşulu olarak görülebileceği için, bu ilişki diyalektiktir ve iki kavram birbirinden ayrılamaz.

[22] Olumsuz özgürlüğün ve egemenliğe katılımın birbirinden ayrı olduğunu göstermek için tasarlanan bildik karşı sav, çoğunlukla, müşfik bir despotun olumsuz özgürlükleri savunmak amacıyla siyasal gücü tekeline alabileceğine işaret eder. Bu karşı yanıtı sakatlayan bazı zorluklar vardır:

A. Egemenliğe katılımın ve karışılmama özgürlüğünün birbirinden ayrı olduğu doğru olsaydı bile, bu, olumlu özgürlük olarak kabul edilen kendi kendinin efendisi olmayı etkileyemezdi.

B. Dahası, rahat bırakılma hakkı ile kendinin efendisi olma arasında böyle bir ayrımın savunulamayacağını daha önce belirtmiştir; bu nedenle, egemenlik hakkı ve dilediğini yapmak için rahat bırakılma hakkı birbirinden ayrılamaz.

C. Olumsuz özgürlük, kişinin olumlu eylemlerde bulunmak için kullandığı biricik alan ise, o zaman en müşfik tiranın, mantıken, en önemli olumsuz özgürlüğü –özelliğin ve özbelirlemenin mahiyetini ve anlamını belirleme özgürlüğünü– ciddi şekilde kısıtlaması gerekirdi.

[23] "Hakça" sözüyle, "yalnızca "doğru" ya da "uygun" olanı kastetmekle kalmayıp, demokratik bir çoğunluğun niceliksel ölçüsünün ötesinde özgül hakları koruyan bir egemenliğe gönderme yapıyorum. Bu hakların en önemlilerinden ikisi, bir yanda özgür ifade, açık diyaloga katılım ve bir araya gelme hakkı, öte yanda da yasaların yapılmasına eşit katılım hakkıdır.

[24] Rousseau, *Social Contract,* Kitap I. Bölüm 5.

[25] John Stuart Mill, "Özgürlük Üzerine," *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. Marshall Cohen (New York: The Modern Library, 1961) 225-226'da.

[20] John Stuart Mill, "Özgürlük Üzerine," *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. Marshall Cohen (New York: The Modern Library, 1961) 252'de.

[27] Marx'ın tutumunun kökten demokratik olduğu, yapıtlarını okuyan her mantıklı kişinin anlayacağı kadar açıktır. Özellikle ikna edici bir sunum için bkz. Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1977)

[28] Gotha Programı'nın eleştirisine ek olarak bkz. *Economic-Philosophic Manuscripts*, özellikle de "Özel Mülkiyet ve Komünizm" başlıklı elyazması.

[29] Karl Marx "Gotha Programının Eleştirisi," *Karl Marx and Frederick Engels. Selected Works in Two Volumes* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962), Cilt II, 22'de.

[30] Hegel'in Hukuk Felsefesi'ndeki adalet kavramının bütünleştirilmesine ve aşılmasına dikkat edin, not 49 ve not 209. Marx'ın savının asıl özü, soyut emeğin kapitalist yapılanışına temel oluşturan ölü eşitliğe karşıdır.

[31] Hegel'in Hukuk Felsefesi'ndeki adalet kavramının bütünleştirilmesine ve aşılmasına dikkat edin, not 49 ve not 209. Marx'ın savının asıl özü, soyut emeğin kapitalist yapılanışına temel oluşturan ölü eşitliğe karşıdır.

[32] Karl Marx, "Gotha Programının Eleştirisi," *Karl Marx and Frederick Engels. Selected Works in Two Volumes* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962), Cilt II, 24'te.

[33] Karl Marx, "Gotha Programının Eleştirisi," *Karl Marx and Frederick Engels. Selected Works in Two Volumes* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962), Cilt II, 24'te.

[34] Karl Marx, "Gotha Programının Eleştirisi," *Karl Marx and Frederick Engels. Selected Works in Two Volumes* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962), Cilt II, 24'te.

[35] Karl Marx, "Gotha Programının Eleştirisi," *Karl Marx and Frederick Engels. Selected Works in Two Volumes* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962), Cilt II, 24'te.

[36] Karl Marx, *Grundisse* (Baltimore: Penguin Books, 1973) 458.

[37] Alıntılayan Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973) 65.

[38] Kari Marx, *Grundisse* (Baltimore: Penguin Books, 1973) 409.

[39] Karl Marx, *Grundisse* (Baltimore: Penguin Books, 1973) 158.

[41] Karl Marx, *Early Writings,* ed. T. B. Bottomore (New York: McGraw Hill, 1964) 24.

[42] Alexander Meiklejohn, *Political Freedom* (New York: Oxford University Press, 1965) 73-74.

[43] Karl Marx, *Selected Works,* Cilt I, 54.

# Kaynakça


Adams, Walter ve Gray, Horace M. *Monopoly in America* (New York: Macmillan Co., 1955).

Baran, Paul *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1957).

Bazelon, David T. *The Paper Economy* (New York: Random House, 1959).

Bell, Daniel *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1961).

Berger, Peter L. ve Luckmann Thomas *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday Anchor, 1966).

Bergson, Henri *Time and Free Will* (Londra: George Ailen and Unwin Ltd., 1950).

Berle, Adolf A. Jr. *The 20th Century Capitalist Revolution* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1954).

Berle, Adolf A. Jr. *The American Economic Republic* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963).

Berlin, Isaiah *Two Concepts of Liberty* (Londra: Oxford University Press, 1969).

Bernal, J.D. *The Social Function of Science* (Londra: George Routledge & Sons, Ltd., 1946).

Blumer, Herbert *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall. 1969).

Blumer, Herbert *George Herbert Mead on Social Psychology,* drl. Anselm Strauss (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

Bradley, F.H. *Ethical Studies* (Oxford: Clarendon Press, 1927).

Calvin, John *Institutes of the Christian Religion,* Cilt II (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1949).

Carr, E.H. *The New Society* (Londra: Macmillan & Co., 1956).

Coulton, G.G. *Five Centuries of Religion,* Cilt I (Cambridge: Cambridge University Press, 1923).

Dahi, Robert *Who Governs?* (New Haven: Yale University Press, 1961).

Edgeworth, F.Y. *Mathematical Physics* (Londra: Kegan Paul, 1881).

Ellul, Jacgues *The Technological Society* (New York: Alfred A. Knopf, 1964).

Engels, Frederich "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni," *Karl Marx and Frederich Engels: Selected Works in Two Volumes*'da (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962).

Feuerbach. Ludwig *The Essence of Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1957).

Galbraith, John Kenneth *The Great Crash* (Boston: Houghton Mifflin, 1955).

Galbraith, John K. *Has Capitalism Changed?*'de. Drl. Shigetp Tsuru (Tokyo: lwanami Shoten Publishers, 1961).

Harris, Richard "Gerçek Ses," *The New Yorker* (14 Nisan 1964 ve 21 Nisan 1964).

Hartz, Louis *Economic Policy and Democratic Thought: Pennsylvania, 1776-1860* (Cambridge: Harvard University Press, 1948).

Hayek, Friedrich H. *Constitution of Liberty* (Londra: Routledge & Kegaıı Paul, 1960).

Hobbes, Thomas *Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1929).

Hollingshead, A.B. ve Redlich, F.C. *Social Class and Mental Illness* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1958).

Hook, Sidney *From Hegel to Man* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962).

Hurst, James Willard *Law and the Conditions of Freedom* (Madison: University of Wisconsin Press, 1956).

Jevons, W. Stanley *The Theory of Political Economy* (Londra: Kelley and Millman, 1957).

Kaufman, Walter *The Faith of a Heretic* (New York: Anchor Books, 1963).

Kaufman, Walter *Religion from Tolstoy to Camus* (New York: Harper Torchbooks, 1964).

Kefauver, Estes *In a Few Hands* (New York: Pantheon Books, 1965).

Koos, Earl Lomon *The Hearth of Regionville* (New York: Columbia University Press, 1954).

Langer, Thomas S. ve Michael, Stanley T. *Life Stress and Mental Health, the Midtown Manhattan Study* (New York: The Free Press, 1963).

Lipset, Seymour M. *Political Man* (Garden City: Doubleday, 1960).

Lange, Oscar *Political Economy* (New York: Pergamon Press, 1963).

Lloyd, Henry D. *Wealth Against Commonwealth* (New York: Prentice-HalK Inc., 1963).

Locke, John *Two Treatises of Government,* drl. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

Lukes, Steven *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973).

Luxeraburg, Rosa *Socialism and the Churches* (Ceylon Publications, 1964).

MacPherson, C.B. *Democratic Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1973).

Marx, Karl *Early Writings*, drl. T.B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1964).

Marx, Karl "Gotha Programının Eleştirisi," *Karl Marx and Frederich Engels: Selected Works in Two Volumes*'de (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962).

Marx, Karl *Capital* Cilt I (New York: The Modern Library, 1906).

Marx, Karl *Capital* Cilt II (Moskova: Foreign Language Publishing House, 1962).

Marx, Karl *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* drl. T. B. Bottomore ve Maximillian Rubel (New York: McGraw-Hill Paperbacks, 1964).

Marx, Karl *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* drl. Lloyd D. Easton ve Kurt H. Guddat (New York: Anchor Books, 1967).

Marx, Karl *Grundisse* (Baltimore: Penguin Books, 1973).

Marx, Karl ve Engels, Frederich *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1955).

Marx, Karl ve Engels, Frederich *Basic Writings on Politics and Philosophy,* drl. Lewis Feuer (New York: Anchor Books, 1959).

Mead, George Herbert *Mind, Self and Society* drl. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

Meiklejohn, Alexander *Political Freedom* (New York: Oxford University Press, 1965).

Mill, John Stuart *Considerations on Representaüve Government* (Indianapolis: Bobbs Merill Co., 1958).

Mill, John Stuart "Özgürlük Üzerine," *The Philosophy of John Stuart Mill*'de, drl. Marshall Cohen (New York: The Modern Library, 1961).

Mumford, Lewis *Technics and Civilizations* (New York: Harbinger Books, 1963).

Niebuhr, Richard *The Social Sources of Denominationalism.* (Meridian Books, 1962).

Nozick, Robert *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, Inc., 1974).

Pigou, Arthur C. *Socialism versus Capitalism* (Londra: Macmillan & Co., Ltd., 1960).

Popper, Karl R. *The Open Society and its Enemies* (Londra: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1949).

Randall, John Herman *The Career of Philosophy,* Cilt II (Columbia: University Press, 1965).

Raphael, D.D. "Adalet ve Özgürlük," *51 Proceedings ofthe Aristotelian Society* (1950-51).

Rauschenbusch, Walter *Christianity and the Social Crisis* (New York: Harper Torchbooks, 1964).

Reagan, Michael D. *The Managed Economy* (New York: Oxford University Press, 1963).

Redlich, F.C. Hollingshead, A.B. ve Bellis, Elizabeth "Psikiyatriye Yönelik Tutumlarda Toplumsal Sınıf Farklılıkları," *Sociological Stıudies of Health and Sickness*'te, drl. Dorrion Apple (New York: McGraw-Hill, 1960).

Ritschl, Hans "Topluluk Ekonomisi ve Piyasa Ekonomisi," *Classics in the Theory of Public Finance*'da, drl. R.A. Musgrave ve A.T. Peacock (New York: Macmillan Co., 1958).

Roll, Eric *A History of Economic Thought* (New York: Prentice-Hall, Inc., 1950).

Rousseau, Jean Jacques *The Social Contract and Discourses* (Londra: E.R Dutton and Co., 1950).

Schumpeter, Joseph *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper Torchbooks, 1962).

Schweitzer, Albert *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan Paperbacks, 1962).

Seeley, John *The Americanization of the Unconscious* (New York: International Science Press, 1967).

Seeley, John *The Critical Spirit*, drl. Kurt Wolf and Barrington Moore, Jr. (Boston: Beacon Press, 1967).

Smith, Adam *The Wealth of Nations* (New York: Modern Ubrary, 1937).

Srole, Leo; Langner, Michael, Stanley T.; Opler, Marvin K.; ve Rennie, Thomas A.C. *Mental Health in the Metropolis: The Midtown Manhattan Study* (New York: McGraw-Hill, 1962).

Sumner, William Graham *The Challenge of Facts and Other Essays* (New Haven: Yale University Press, 1914).

Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Penguin Books, Inc., 1947).

Taylor, Charles "Olumsuz Özgürlükte Yanlış Giden Neydi?" *The Idea of Freedom*'da, drl. Alan Ryan (Oxford; Oxford University Press, 1979).

Troeltsch, Ernst *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper Torchbooks, 1960).

Weber, Max *The Methodology ofthe Social Sciences*, çeviren Edward A. Shils ve Henry A. Finch (Glencoe, IL: Free Press, 1949).

Weber, Max *The Theory of Social and Economic Organization* (Glencoe, IL: Free Press, 1947).

Whorf, Benjamin L. *Language, Thought and Reality* (Cambridge, MA: 1956).

Winthrop, John *The Histoıy of New England from 1630 to 1649* drl. James Savage (Boston: 1853).

Wolff, Robert Paul; Moore, Barrington, Jr.; Marcuse, Herbert *A Critigue of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969).

Wooton, B. *Lament for Economics* (New York: Farrar & Rinehart, 1938).