Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla

Hak Mücadeleleri

I

Yalçın Bürkev Metin Özuğurlu Yasemin Özdek Michael Lebowitz Aynur Özuğurlu
Korkut Boratav Samir Amin Ergin Yıldızoğlu Sonay Bayramoğlu Umar Karatepe
Çiğdem Çıdamlı Filiz Zabcı Ersin Vedat Elgür Abdurrahman Aydın Ali Murat Özdemir
Ebubekir Aykut Onur Karahanoğulları



Editörler

Yalçın Bürkev • Metin Özuğurlu • Yasemin Özdek • Ersin Vedat Elgür

NOTA BENE

2. BASKI

Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla

Hak Mücadeleleri

Cilt I

Editörler

Yalçın Bürkev
Metin Özuğurlu
Yasemin Özdek
Ersin Vedat Elgür

YOTA GENE

NotaBene Yayınları

Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla
Hak Mücadeleleri - I

Kitap Editörleri:
Yalçın Bürkev
Metin Özuğurlu
Yasemin Özdek
Ersin Vedat Elgür

Düzelti:
Damla Öz

Mizanpaj, Dizgi:
Erkal Tülek
Çağrı Yılmaz

Baskı ve Cilt: Hermes Ofset
Kâzım Karabekir Cd. 39/16 İskitler / ANKARA

2. Baskı
Mart 2011
ISBN: 978-605-5513-03-0

www.notabeneyayinlari.com
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Bankacı Sok. 18/1 Çankaya /Ankara Tel: 312 417 05 44

İçindekiler

Sunuş 9

I. Bölüm - Kuramsal Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri

21. Yüzyılda Toplumsal Hak Mücadelelerinin Sınıf İçeriği 15
Yalçın Bürkev - Metin Özuğurlu

Marksizm ve Haklar 51
Yasemin Özdek

Sermaye Karşıtı Bütün Mücadelelerde Birleştirici Unsur,
Herkesin Sahip Olduğu Tam İnsani Gelişim Hakkıdır 109
Michael Lebowitz

İnsani İhtiyaçlardan Haklara:
Sermaye Birikir ve Emekçiler Kendilerini Yeniden Üretirken 123
Aynur Özuğurlu

Hak Mücadeleleri ve Ekonomi 153
Korkut Boratav

"Emek Cephesi"nin Birliğini Yeniden İnşa Etmek 165
Samir Amin

"(Yeni) Orta Sınıf Proletarya" Kavramı Üzerine Kimi Düşünceler 175
Ergin Yıldızoğlu

Burjuvaziye Not; 'Gülümse Kaderine':
Olağanüstü Hal ve Haklar 187
Sonay Bayramoğlu

Sermaye Egemenliğinin İzdüşümü Olarak Dinsel Hayırseverlik 207
Umar Karatepe

Kamusal Alanın Dönüşümü Sorunu Devrimci Bir Sorundur 241
Çiğdem Çıdamlı

Kamu Yararı Üzerine 253
Filiz Zabcı

Hannah Arendt'in Kamusal Alan Kavrayışı ile Tartışmaya Çağrı 273
Ersin Vedat Elgür - Abdurrahman Aydın

Liberalizm ve Haklar 297
Ali Murat Özdemir-Ebubekir Aykut

Haklar Mücadelesinde Bir Direnç Mevzisi Olarak Hukuk 311
Onur Karahanoğulları

Tarihin hiçbir döneminde ve hiçbir yerde hiçbir şey salt sözlerle elde edilmedi. (...) Büyük önlemlerin alınma zamanı gelmiştir. Kötülük almış başını gidiyor; bütün yeryüzünü kaplıyor. (...) Haydi, adalet ve mutluluk isteyenler eşitlik talebinde örgütlensin. Şimdi Eşitlerin Cumhuriyeti'ni kurma zamanıdır ve bu büyük ev tüm insanlara açıktır. Bizden aldıklarını geri verecekleri gün gelip çatmıştır. Yüreği kan ağlayan aileler! Gelin ve doğanın tüm çocukları için kurduğu ortak sofraya oturun.

(Gracchus Babeuf ve "baldırıçıplaklar"ın hazırladığı "Eşitlerin Manifestosu" 1796)

SUNUŞ

Bu kitabın fikri mülkiyeti, neoliberal sermaye talanına karşı direnen kadın ve erkek emekçilere aittir. Onları gecekondu damlarında, dere yataklarında, çokça da direniş çadırlarında görmek mümkündür. Barınma, su, çevre, iş, sağlık, eğitim, ulaşım gibi insanca yaşamın bilinen-bilinmeyen alanlarında savunma hattı inşa edenler, kendi eylemlerine ad da koymuşlardır: *Hak Mücadeleleri*...

Emekçilerin dünyasında direnişin adı olan hak kavramı, düşünce dünyasında hala liberalizmin kapalı av alanı içindedir. Elinizdeki derleme, bu paradoksun emekçilerin bulunduğu yerden çözüme kavuşturulması çabasının ürünü olarak görülmelidir. İtiraf etmeliyiz ki, bu gecikmiş bir çabadır. Bunda, Türkiye sosyalist hareketinin son 25-30 yıldır devrimci bir yenilenme arayışını sürekli erteleyen tutumundan izler bulmak mümkündür. O nedenle bu kitap, işçi hareketinde ve solda uzun yıllardır inatla bir yenilenme çabası verenlerin yarattığı kolektif basıncın ürünü olarak da görülmelidir.

Emekçilerin hak mücadelesi; emeğin yeniden üretiminin meta-dışı alanlarını zapt eden sermaye tahakkümüne karşı hem direnişin hem de kolektivist yeniden inşanın olanaklarını içinde barındıran bir kapsama sahiptir. İşçi sınıfı sosyalizmi bakımından bu kapsam, yaşadığımız tarihsel dönemde güncelin devrimcileşmesi-devrimin güncelleşmesi sarmalında somutlaşır. Hak mücadelelerinin barındırdığı devrimci potansiyeli açığa çıkartmak, düşünce kulvarları üzerinde hakimiyet tesis etmiş bulunan ideolojik karartmalarla hesaplaşmayı da gerektirir. Bu hesaplaşmanın bir gereği olarak derlemenin eleştirel konumlanışı; liberal hak kavrayışının ikiyüzlülüğünü ve biçimselliğini teşhir etmeye odaklandığı kadar, bu mücadeleyi iktidar mücadelesinden kopartan sol liberal tezleri de karşısına aldı. Aynı şekilde, sınıf hareketinin yeni oluşum dinamiklerini ve işçi sınıfının yeniden siyasallaşma kanallarını kavramaktan uzak olan ve bu nedenle de hak kavramını liberalizme terk eden Marksizmin dogmatik yorumlarıyla da araya mesafe konuldu. Bu kapsam ve konumlanış içindeki derleme, sosyalizmin yeniden inşa sürecinde hak mücadelelerinin kritik rolünü açığa çıkartabildiği ölçüde amacına ulaşmış sayılmalıdır. Takdir elbette okurlarındır.

Elinizdeki derlemede hak mücadeleleri; kuramsal, tarihsel ve güncel boyutlarıyla kavranıyor. Bu bütünselliği eş anlı yayınlanacak iki cilt halinde tanzim etmeye çalıştık. Birinci ciltte hak mücadelelerinin kuramsal boyutuna dair yazılara yer verdik. İlk dört yazı (Y. Bürkev-M. Özuğurlu, Y. Özdek, M. Lebowitz ve A. Özuğurlu) doğrudan hak mücadelelerine ilişkindir. İlk iki makale tarihsel bir perspektifle güncel analizler yaparken, bu derleme için yüzyüze görüşme yaptığımız M. Lebowitz'in (birçok önemli konuya değinen) söyleşisi ve A. Özuğurlu'nun makalesi Marx'ın günümüzde yeniden yorumlanmasının yaratacağı devrimci sonuçlara vurgu yapıyor. Bunları tartışmayı genişleten katkılar (K. Boratav, S. Amin, E. Yıldızoğlu, S. Bayramoğlu, U. Karatepe) izliyor. Bu katkılar, günümüz Türkiye'sinde hak mücadeleleri ve toplumsal muhalefetin savunacağı somut bir ekonomik program (K. Boratav) ve hak mücadelesi zemininin doğrudan bağlantılı olduğu güvencesizlik (S. Amin), orta sınıfların proleterleşmesi (E. Yıldızoğlu), siyasal rejimlerin sistematik biçimde baskıcılaşması (S. Bayramoğlu) ve hak kavrayışının yerini dinsel hayırseverliğin alması (U. Karatepe) gibi konuları içeriyor. Bu katkılarla, hak kavramı ve hak mücadelesinin iç içe geçtiği alanların çapı da ortaya konmuş oluyor. Bunları hak kavramını kamusallık bağlamında ele alan yazı bloğu (Ç. Çıdamlı, F. Zabcı, E. V. Ergül-A. Aydın) izliyor. Yazı bloğu bir bütün olarak

hak mücadelelerinin ana ekseni olarak kavramsallaştırılan kamusallığın devrimci bir bakış açısıyla yeniden inşasını sorunsallaştırıyor. Bu çerçevede "kamu yararı" kavramı, sermaye egemenliğini meşrulaştırmadaki rolüne dikkat çekilerek eleştiriliyor; bu eleştiriyi, Arendt'in reformcu kamusallık yorumunun eleştirisi tamamlıyor. Birinci Cilt'in son yazı bloğu, sorunu hukuk alanının içinden tartışan katkılardan oluşuyor. Liberalizmin hukuk zeminine eleştirel darbeler indiren A. M. Özdemir-E. Aykut'un katkısı ile hukuk zeminini emekçilerin direniş olanakları bakımından ele alan O. Karahanoğulları'nın katkısı, Birinci Cilt'e damgasını vuran kuramsal tartışmaların "aykırı" görüntüsünü güçlendiriyor.

İkinci Cilt ise dünyadaki güncel hak mücadeleleri pratikleri ve tarihten bugüne mücadeleler ekseninde haklar üzerine kurulu iki bölüm ve tarihsel hak belgelerini içeren ekler bölümünden oluşuyor. Birinci bölümde A. E. Demirhan, ülkeleri ve mücadeleleri tasnif ettiği makalesinde uluslararası planda hak mücadelelerinin doyurucu bir panoramasını sunuyor. J. Petras, "21. yüzyıl sosyalizmi" kavramının bayraktarlığını yapan üç ülkeyi (Venezuela, Bolivya, Ekvador) mercek altına alıyor; adı geçen ülke yönetimlerine tarihsel kıyaslamalar yaparak sert eleştiriler yöneltiyor. Yüzyüze görüştüğümüz C. Katz ise söyleşisinde son dönemdeki Latin Amerika toplumsal hareketlerinin deneyimlerini yorumluyor; Katz'ın ulus sorunu ve "alt emperyalizm" üzerine düşünceleri, Türkiye bağlamında ayrıca anlam kazanıyor. Bu bölümün son iki makalesinde (S. Dirlik, M. Rahvancıoğlu) bir ilk denenerek, Türkiye ve Kıbrıs'taki toplumsal muhalefet hareketlerinin, hak mücadeleleri eksenindeki bilançoları çıkartılıyor. İkinci Cilt'in izleyen bölümü, hak hareketlerinin 18.-19. yüzyıllardaki tarihsel gelişimiyle (Y. Akkaya) başlıyor. Bunu SSCB anayasal sisteminin (K. Akbaş) ve oldukça ayrıntılı olarak Küba deneyiminin (S. Odabaşı) hak kavramı bağlamındaki analizi izliyor. K. Turanlı Yücel'in halkların hakları kavramını ele alan çalışmasını sırasıyla, sosyal haklar (M. Özveri) ve sosyal güvenlik (N. Dertli) hakkının gasp ediliş serüveni ve güvencesizlik kıskacına alınan çalışma hakkı (D. Kutlu) kavramsallaştırması izliyor. Bu cildin ekler bölümünde ise "aşağıdan" gelişen ve tarihe damga vuran hak mücadelelerinin yansıdığı belgelere yer verildi. Bu belgeler hak mücadelelerine dair tarihsel belleğimizi yeniden canlandırırken, mücadele coşkusunu her satırda hissettiriyor. Alman köylülerinin dirençlerine karşın lütuf bekleyen tavırlarından, İngiltere'de Levellers hareketinin tarihsel önem

taşıyan ama bugünden bakıldığında son derece "ölçülü" taleplerine; Fransız "Baldırıçıplaklarının" muazzam devrimci coşku ve atılımlarından, İngiliz Çartist hareketin taleplerine; Paris Komünü'nün tüm Fransız halkına yönelik devrimci haykırışından, Avrupa'daki önde gelen komünist partilerin 1848'den 1903'e kadar programlarının sosyal haklar açısından biçimleniş ve değişimine; sosyalist rejimlerin tarihteki en ileri sosyal haklar içeren anayasalarından alınan bölümlerden, Afrika'da yeni-sömürgeciliğe karşı yükseltilen halkların haklarına; ABD'deki Kara Panterlerin başlıca programatik taleplerinden son dönemde neoliberal yıkıma karşı ayaklanan Bolivya halkının "aşağıdan" dinamizmini yansıtan anayasa hazırlık belgesi niteliğindeki manifestoya kadar, özenle seçilmiş belgeler hak mücadelelerinin tarihsel gelişiminin adeta bir resmi geçidi mahiyetini taşıyor.

Bu derleme çalışması, fiilen başladığı Ekim 2009'dan bu yana adeta kolektif bir hareketin ürünü oldu. Hiçbir karşılık beklemeksizin 29 yazar özgün bir çalışma ortaya koymak suretiyle entelektüel emeklerini bu derlemeye akıttılar. Onları buna hiç kuşku yok ki halkın hakları mücadelesi ikna etti. Bir bu kadar insan da, önerileri, çevirileri, tashihleri ve nihayet dizgi ve baskıya hazırlık çalışmalarıyla derlemenin elinize ulaşmasına katkı sağladılar. Emeği geçenlerin tümüne, burada isimlerini sayamadığımız dostlarımıza, teşekkürü bir borç biliriz.

Aralık 2010, Ankara

Yalçın Bürkev, Metin Özuğurlu, Yasemin Özdek, Ersin Vedat Elgür

II. Bölüm

Kuramsal Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri

21. Yüzyılda Toplumsal Hak Mücadelelerinin Sınıf İçeriği

Yalçın Bürkev - Metin Özuğurlu

Giriş

Hak kavramı tılsımlıdır; kökleri yöneten-yönetilen ayrımının ilk çıktığı zamanlara kadar uzanır. Tılsım, kavramın adil ve doğru olanı imlemesi ve (hak) sahibine belli bir ölçekte meşruiyet ve egemenlik alanı sunmasıyla ilgilidir. Burjuvazi, 18. yüzyıldan başlayarak hak kavramının bu tılsımını kendi sınıf iktidarını güvenceye alan bir zırh gibi kuşanmıştır. Yeni bin yılın eşiğinde tılsım el değiştiriyor; yönetsel erkin sermaye karakteri küresel çapta üryanlaşırken, zırhtan geriye paslı bir demir yığını kalıyor!

Maddi yaşamda karşılığı olmayan hiçbir kavramın tılsımı da olmaz. Ulusal devletlerin kadın ve erkek fertleri 20. yüzyıl boyunca işgücü piyasasındaki konumlarından bağımsız bir yaşam alanına hak nosyonu aracılığıyla sahip oldular. Çünkü onlar hukuk düzleminde (sosyal) yurttaştılar. Hak kavramı, 20. yüzyıl boyunca kitlelerin rıza ve onayını burjuva siyasal egemenliğine bu nedenle taşıyabildi. 21. yüzyılın henüz eşiğinde belirginleşen gerçek şudur ki, burjuvazi; siyasal egemenliğine rıza üretme kanallarını ve kapasitesini neredeyse tümüyle yitirmiştir. Burjuva demokrasileri dönemi, tarihsel bir eğilim olarak bir daha gelmemek üzere kapanmaktadır. Devrimci bir sınıf olma özelliğini 20. yüzyılın şafağında kaybeden burjuvazi, demokrasi ile

olan flörtünü de yeni yüzyılın şafağında sonlandırmıştır. Muhtemel ki bu gerçekle en son yüzleşecek olanlar yine bu sınıfın iyi yetişmiş, kültürlü erkek ve kadınları olacaktır. Çünkü kadın ve erkek emekçiler bakımından içinde yaşadığımız dünyanın ayırt edici karakteri, emeğin toplumsal yeniden üretim alanlarının (ki emekçilerin belleklerinde henüz tazeliğini koruduğu şekliyle bu alanlar piyasadan önemli ölçüde bağımsız yaşam alanlarıydı) metalaşarak sermaye birikiminin yeni av alanları haline gelmiş olmasıdır. Genelleşmiş meta ekonomisi olarak kapitalizm böylece emeğin sermayeye gerçek tabiiyetini[1] de genelleştirmiştir. Kitleler bakımından asıl olan, maddi yaşam koşullarının çıplak gerçekliğidir. Ne iletişim ve bilişim teknolojilerine hükmeden sermayenin ürettiği sanal "gerçeklikler" ne de inanç sistemlerinin mistik dünyası, maddi yaşam dolayımı olmaksızın kendi başlarına rıza üretebilir. Sanal ve mistik dünyalar, burjuva düzenine boyun eğmenin ve isyanın kod ve sembollerinin ikametgâhları olarak önemlerini koruyacaklardır.

Bugüne kadar liberal siyaset/hukuk felsefesi ve kuramlarının kapalı av alanı içinde kalmış olan hak kavramı, bu dönemdeki gelişmeler ışığında sınıflar mücadelesindeki yeri bakımından yeniden tanımlanmak durumundadır. Siyasal meşruiyetin hukuksal karşılığı olan hak kavramı, burjuva içeriği ile boşa düşmüş ve sermaye hâkimiyetine direnen halkların elinde direnişi meşrulaştıran yeni içeriği ile dalgalanmaya başlamıştır. Bu olgu, hak kavramında neredeyse *özsel* bir burjuva içerik gören geleneksel sosyalist yaklaşımları da sorgulamayı gerektirecektir. Olgu, maddeci tarih zemininde ele alınmak ve somut koşulların analizdeki somutluğunu vazeden Marksist metodolojiyle irdelenmek durumundadır. Bu çalışma, hak kavramını sınıflar mücadelesinin analitik önceliği bağlamında yeniden kavramsallaştırılmak yönündeki bir çabanın eseridir.

Bu çerçeve içinde ilk olarak hak kavramının burjuva serüveni ele alınacak ve bir bilânço ortaya konmaya çalışılacaktır. Böyle bir bilânço denemesi, ana tarihsel uğraklarda burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki sınıf çatışmasının hak kavramı temelinde nasıl geliştiğini çözümlemeyi gerektirecektir. Bu bölümü

---

[1] Marx'ın geliştirdiği kavram olarak "emeğin sermayeye *gerçek* tabiiyeti", kapitalist emek sürecinde yer alan ve emeğin üretimi ve yeniden-üretimi bakımından sermaye denetimine tabi olan ücretli emek-gücünü işaret eder. Marx, bir de bağımsız küçük üreticileri işaret ederek "emeğin sermayeye *biçimsel* tabiiyetinden" söz eder. Burada kullanılan emeğin sermayeye *genelleşmiş gerçek tabiiyeti* kavramı ise ücretli istihdama tabi olsun ya da olmasın yeniden üretim alanları metalaşan mülksüzlerin sermaye karşısındaki konumlarına işaret etmektedir.

neoliberalizm, kriz ve sermayenin yeni iktidar yönelimlerinin, hak kavramının dönüşümü temelinde irdelenmesi izleyecektir. Bu irdeleme ile burjuva demokrasileri döneminin kapanışı tespitinin olgusal dayanakları da ortaya konacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise hak kavramının işçi sınıfı sosyalizmi ile ilişkisi üzerinde durulacak ve işçi sınıfı hareketinin yeniden oluşumunda hak mücadelelerinin oynadığı kurucu role işaret edilecektir.

Hak Kavramının Burjuva Serüveni ve Bir Bilânço Denemesi

Hak kavramının ilk sistematik burjuva formülasyonu, ana yönelimi itibarıyla, soy ve din referanslı ilahi hak anlayışına bir meydan okumadır. Bu yanıyla modern hak kavramı hiç kuşkusuz Aydınlanma'nın çocuğudur. Aydınlanma düşüncesi, irade ve akılla insanın kendi yazgısını belirleyeceği görüşünü geliştirerek, egemenliğin kaynağını dünyevileştirmiştir. Modern hak kavramı ise siyasal erkini tanrıdan alan imparatorun tebaasından, kapitalizmle oluşan cumhuriyetin "bağımsız" yurttaşına geçişin siyasi ve hukuki zeminini döşemiştir. 17. ve 18. yüzyıl boyunca aralarında Aydınlanma bilgelerinin de bulunduğu düşünürler ilahi/mutlak hak anlayışına darbeler indirerek, hak kavramının bu ilerici yönünü derinleştiren katkılar sunmuşlardır. Sözü edilen katkılarla teolojik kaynakları kuruyan hak kavramı, meşruiyetini doğrudan doğruya insan doğasına dayandırmıştır. Hiç kuşku yok ki ilahi doğadan insan doğasına geçiş, çok yönlü sonuçları olan paradigmatik bir kopuştur. Kopuş köklüdür, zira tanrısal referanslarını terk eden hak kavramı tümüyle tarih zeminine inmiş, bir başka ifadeyle, kavramın başına ve sonuna bilebildiğimiz insan yerleşmiştir. Artık bundan sonrası literatürdeki adlandırmasıyla *öznel hak anlayışının* serüveni olacaktır.[2]

[2] Ne var ki, günümüzde yaygın bir etkiye sahip olan post-modern düşünce, yukarıda vurgulanan köklü kopuşu, aynı karaktere sahip iki öğe arasındaki basit bir yer değiştirme olarak sunmakta ısrarlıdır. Buna göre, basit yer değiştirme Tanrının yerini Aklın almasından ibarettir; her ikisi arasındaki sürekliliği sağlayan ortak karakter ise mutlaklık mevhumudur. Post-modernlere göre, mutlak, değişmez, bütüncül ve tekçi doğasıyla Aydınlanmacı Akıl, modern çağın Tanrısı kılınmıştır; tapınmak baki olduğuna göre, tapınağın kilise yada bilim olması esastan bir farklılık yaratmamıştır. Post-modern eleştiri, açık ki, bir taşla iki-üç kuş birden vurmaktadır. Siyasal meşruiyetin kaynağının din ya da insan aklı/iradesi olması arasında, her ikisi de tekbiçimci ve mutlak ise bir fark yoktur, denmek suretiyle din referanslı erk anlayışı normalleştirilmektedir. Diğer yandan Aydınlanmacı akıl, araçsalcı akla indirgenerek, araçsalcılığın burjuva karakteri gözlerden ırak tutulmakta, bu yapılabildiği ölçüde, eleştirel akılcılığın meşruiyetine de darbe indirilmektedir. Nasıl ki, modern bilimin doğuşunu muştulayan "doğa olgularının açıklanmasının yeter-sebebi doğada mevcuttur" anlayışı ile ortaçağ düşüncesinin ilahi nedensellik anlayışı mukayese kabul etmez ise, öz-iradesiyle kendi yazgısını belirleyen insan da kaderciliğin prangasına vurulmuş insan anlayışıyla mukayese kabul etmez. Bunlar iki ayrı hakikat dünyasıdır. Yazgısını kendi ellerine almış bulunan insanların dünyasında mülk sahibi egemenlerin kendi egemenliklerini mutlaklaştırma istençleri, oluşmasına öncülük ettikleri modern hakikat dünyasındaki tutucu ve gerici konumlarına işaret eder, fazlasına değil.

Burjuva Hak Anlayışının Anatomisi

İnsan doğasına dayandırılan öznel hak anlayışının ilk sistematik burjuva formülasyonuna Toplum Sözleşmesi kuramcılarında rastlanır. 17. yüzyılın son çeyreğinden 18. yüzyıla sarkan zaman dilimindeki katkıları içinde barındıran bu kurama göre bir kurgusal doğa durumu vardır, bir de toplum durumu. Tarih ve toplum dışı doğası ile bireyler varsayımsal (hipotetik) doğa durumunda mutlak eşitliğe sahiptirler. Tam da mutlak eşitlik nedeniyledir ki bir toplum oluşturamazlar; insanı insanın kurdu kılan Hobbesgil doğa durumu ya da mutlak uyumu pamuk ipliğine bağlı olan Lockegil doğa durumu sürdürülemez olduğu için bireyler sahip oldukları bazı hakları egemen erke (devlete) devrettikleri bir sözleşme imzalamak suretiyle toplum durumuna geçerler. Kalın hatlarıyla kısaca değinilen bu kuramda, hak kavramının burjuva içeriğini kavramamız bakımından önem taşıyan kimi kritik önermeler vardır. Bunlardan ilki, insan türünün varlıksal biçiminin birey olduğu önermesidir; bu öyle bir bireydir ki, toplumdan önce vardır ve kendi yazgısı üzerinde egemendir. İkinci kritik önerme, toplumun -ki buradaki anlamıyla aslında politik toplumdur- bir sözleşme ürünü olduğu önermesidir. Sözleşmeden söz etmek, özgür irade ve egemenlik sahibi bireyler arasındaki -bu anlamda eşitler arasındaki- karşılıklı kabulden söz etmek demektir. O halde üçüncü önerme, sözleşme ürünü olan devletin özgür bireysel iradenin genelleşmiş biçimi olduğu yönündedir.

Liberal siyaset kuramının temel ön-kabulleri olarak da görülebilecek bu üç önerme, burjuva hak anlayışının temel karakteristiğine de ışık tutmaktadır. Buna göre insanın/bireyin doğuştan/doğasından gelen belirli hakları vardır; bu haklar, bireyler arası sözleşme ürünü olan politik topluma devredilmiş değildir; aksine, politik toplum bireyin devredilmemiş haklarını garanti altına almakla yükümlüdür; bu yükümlülük politik toplumun/devletin varlık nedenidir. Devredilemez haklar listesinde doğrudan doğruya bireyin öz-egemenliğini tesis edecek unsurların yer alması anlaşılırdır. Feodalizmin tanrısal hâkimiyet/egemenlik anlayışını kıran Aydınlanmacı tsunaminin taşıdığı dünyevi egemenlik dalgası, büründüğü burjuva formu içinde gelip, tarihsiz ve toplumsuz bir birey anlayışında kristalize olmuştur. Aynı zamanda erkek olduğunu belirtmeye gerek olmayan bu kurgusal bireyin öz-egemenliği ya da aynı anlama gelecek şekilde özgürlüğü; ifade, düşünce, inanç, mülk edinme ve sözleşme yapabilme haklarını ön-gerektirir. Medeni haklar olarak da adlandırılan bu unsurlar burjuva kamusallığının ve burjuva yurttaşlık statüsünün de kurucu taşları olmuşlardır.[3]

[3] Burjuva yurttaşlık statüsünün Marxist literatürdeki eleştirisi için *bkz.* John F. Sitton, 1996.

Hak Kavramının Gelişiminde Burjuva Devrimlerinin Yeri

Hak kavramının büründüğü bu yeni içerik ve onun macerası, 18. yüzyılın ikinci yarısında patlak veren Amerikan ve Fransız Devrimleri ve bu devrimlerin yol açtığı siyasal gelişmeler ihmal edilerek kavranamaz. Bu devrimler ise, en özlü anlatımıyla, 16. yüzyıldan beri iktisadi planda gelişen yeni mülk sahibi (burjuva) sınıfın kendisini bir *ulus* olarak örgütleyerek siyasal iktidarı fethetme hamleleridir. Aristokrat sınıf temeli olmayan Amerika'da bu hamle İngiliz sömürgeciliğine karşı verilen bir bağımsızlık savaşı karakteri kazanmış, burnundan tüy aldırmayan soylu aristokratların anavatanı olan Fransa'da ise giyotin gibi, statüyü bedenden ayıran (!) araçların da devrede olduğu kanlı bir iç savaş olarak yaşanmıştır.

1776 tarihinde onaylanan Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, "Bütün insanların eşit yaratıldıkları; yaratıcıları tarafından onlara hayat, özgürlük ve mutluluğu arama hakkı gibi geri alınamaz bazı haklar verildiği" görüşüne yer vermiştir. 1789'da ilan edilen Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde de "insanların eşit doğduğu ve eşit yaşamaları gerektiği" vurgulanmıştır (Lerner, 2006:1-7). Egemenliğin dine ve soya dayalı kaynaklarına öldürücü bir darbe indiren 1789 Fransız Devrimi, Aydınlanmacı yurttaşlık ilkelerine dayalı bir cumhuriyetin kurulmasıyla sonuçlanması bakımından bir milada işaret eder. Öte yandan Fransız Devrimi ile özdeşleşen "Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik" taleplerine devrimin her aşamasında kararlılıkla sahip çıkanlar "baldırı çıplaklar" (sankülotlar) diye anılan emekçiler olmuştur. 18. yüzyılın çığır açan burjuva devrimlerinin ikircikli karakteri konusunda Marx (1976a: 18) şunları söyler:

> "18. yüzyıldaki gibi burjuva devrimleri hızla başarıdan başarıya atılırlar; onların dramatik etkisi kendilerini de aşar; insanlar ve şeyler, elmasların parıltılarının cazibesine yakalanmış gibidir; ruh her gün esirdir; ama bu devrimler kısa ömürlüdür; çabucak, en yüksek noktalarına varırlar ve devrimin fırtınalı döneminin sonuçlarını soğukkanlılıkla ve ağırbaşlılıkla sindirmeyi öğreninceye kadar, uzun bir huzursuzluk toplumun yakasına yapışır."

Burjuva devrimlerinin sınıf analizi söz konusu olduğunda, emekçi sınıfları yedeğine alan burjuvazinin aristokrasiye karşı savaşından haklı olarak söz edilir. Burjuvazinin emekçi sınıfların desteğini alması ve böylece emekçileri tarih sahnesine sürmesi kuşkusuz bir vakıadır. Ancak çalkantılarla dolu burjuva devrimleri sürecinin sınıf analizi bakımından asıl açıklayıcı husus, burjuva sınıfının kendisini bir ulus olarak örgütlemesi ile ilgilidir. Yükselen burjuvazinin yerleşik erk sahipleri (kilise, krallık, aristokrasi) ve emekçi

sınıflarla ilişkileri, hem her bir ülkenin kendi tarihi içinde hem de ülkeden ülkeye önemli farklılıklar gösterse de, burjuvazinin kendisini ulus statüsünde örgütlemesi, tümü bakımından geçerli olan ana motiftir.

Kendi devrimci programını terk etmekte gecikmeyen burjuvazinin ilerici idealleri, izleyen yüzyıllara işçi sınıfının mücadelesi ile taşınmıştır. Bu bakımdan Avrupa'yı bir baştan bir başa sarsan 1848 Devrimleri tayin edici bir role sahiptir. Wallerstein'in (1995) de belirttiği gibi, 1848 devrimci dalgasıyla birlikte Fransız Devriminin idealleri olan Eşitlik ve Özgürlük, tümüyle seküler bir içeriğe bürünmüş, evrenselleşmiş ve nihayet meydan okunamaz bir meşruiyet kazanmıştır. Monarşik cumhuriyetler devrinin kapandığını da muştulayan 1848 Devrimleri, parlamenter cumhuriyet rejimleri zemininde mücadele edecek olan ulusalcı, sosyal demokrat ve sosyalist akımlar gibi modern siyasal akımların da gözdesi olmuştur. Fransız ressam Frédéric Sorrieu, ünlü "Ulusların barışı- Dünya çapında demokratik ve sosyal cumhuriyet rüyası" adlı tablosunu 1848'de yapmıştır.[4]

Hak Kavramından Yurttaşlık Kurumuna: "Burjuva Demokrasisi" Miti

Artık, bu noktada, burjuva devrimleri ile modern hak anlayışı ve onun burjuva içeriği arasındaki bağlantıya açıklık getirilebilir. Bağlantı kayışı, hiç kuşku yok ki, yurttaşlık kurumudur; dünyevi hak anlayışının burjuva içeriği yurttaşlık kurumu ile ete kemiğe bürünmüş, yurttaşlık kurumu ise burjuvazinin kendisini ulus olarak örgütlemesinin ana manivelası işlevi görmüştür. Bu tarih; modern ulus-devletlerin ve cumhuriyetçi rejimlerin ortaya çıkışı (18. yüzyıl), yaygınlaşması ve pekişmesi (19. yüzyıl), dönüşümü (20. yüzyıl) ve nihayet çözülüşü ile günümüze kadar uzanmıştır.

Şurası açık ki kapitalist burjuva toplumu bir soyutlama üzerinde yükselir; burada soyutlama, gerçekliğin kimi ortak özelliklerine indirgenmesi değil, gerçeklikten kopartılması şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre toplum; doğuştan sahip oldukları kimi haklar vehmedilen soyut bireylerin tümüyle bireyci ontolojilerinin hizmetinde olan çıkarcı bir irade ve akıl aracılığıyla politik toplumla (devletle) ilişkilenmelerinden ibarettir. Bu ilişkilenmede gerçek yaşamla dolayım yoktur. Bu karakteristikleri ile burjuva toplumu öyle bir toplumdur ki, burjuvaziyi bir sınıf olarak örgütlerken işçileri de bir sınıf

---

[4] Bu bilgi ve tablo için *bkz.* <http://ncertbooks.prashanthellina.com/> (SocialScience. India and the Contemporary World II *bağlantısı*). (*erişim tarihi*: 02. 05. 2010)

olarak çözer.[5] Bu toplum tasavvurunun anahtarı burjuva içeriği ile yurttaşlık kurumundan başkası değildir.

Tarihsel bakış açısıyla ele alındığında soyut "yasal özne" ilkesinin son derece somut etkilerinin bulunduğu; bir yanıyla feodal bağımlılık ilişkilerini yıkıp attığı, diğer yanıyla da yıkıntıların arasından bir burjuva toplumu inşa ettiği vurgulanmalıdır. Burjuva toplumu, kapitalizmin kendi öz-imgesidir. Burada emekçiler ve sermayedarlar hukuki bakımdan piyasada eşit bireyler olarak inşa edilirler; emek sömürüsü işgücü piyasasında vuku bulduğu ve ekonomi dışı zor öğesine dayanmadığı için ekonomi ve siyaset düzeyleri arasında kurumsallaşmış bir ayrım mevcut olur. Kapitalistler kendi iç rekabetlerini politik toplum dolayımı ile düzenler ve kendilerini bir sınıf olarak bu düzlemde örgütlerken, işçi sınıfı da politik toplum dolayımı ile hem çözülür hem de burjuva sınıfının genelleşmiş biçimi olan ulus statüsünde yeniden birleştirilir. İşte yurttaşlık statüsünün hikmeti tam da bu noktayla ilgilidir; burjuva yurttaşlığı, işçi sınıfını çözerek tekil bireylere dönüştüren ve yeniden ulus üyesi olarak birleştiren ana mekanizmadır.

18. yüzyılda Batı dünyasında yeşermeye başlayan bu yurttaşlık kurumu, devredilemez ya da negatif haklar olarak da anılan medeni haklar ile onun uzantısı niteliğinde olup 19. yüzyılda gündeme gelen politik hakların bir bileşkesine yaslanır. Sanayi Devriminin siyasal çerçevesini oluşturan bu modern dünyada henüz mülksüzlere ve kadınlara yer yoktur; kamusal alan, şehir kulübü formundaki burjuva kamusallığı ile sınırlıdır. 1848 Devrimleri ile tarih sahnesinde bağımsız ve politikleşmiş bir sınıf olarak yer alan işçiler, burjuva kamusallığının surlarında açtıkları gediklerle "burjuva demokrasisi" adı verilen siyasi düzenin de yapıcıları olmuştur. Bu nokta önemlidir; zira yaygın burjuva inanışa göre, piyasa serbestîsi kişisel ve siyasal özgürlükleri

[5] Hak sahibi birey soyutlaması, hiç kuşkusuz, usta aklın bir icadı değildir; aksine kapitalist üretim ilişkilerinin karakteri gereğidir. Marksist hukuk kuramının öncü ismi Pasukanis'in (2001) de vurguladığı gibi 'soyut birey' kavrayışı meta ilişkileri içinde doğmuştur. Kapitalizmde mübadele değeri taşımayan ve mübadele edilebilir olmayan (meta olmayan) varlıklar, adeta yok hükmündedir. Genelleşmiş meta ekonomisi olarak kapitalizm, varlıkların mübadele edilebilirliği, ya da aynı anlama gelecek şekilde devredilebilirliği esasına dayanır. Nitekim kapitalizmi ayırt edici kılan husus, emeğin üretken kapasitesinin emek-gücü olarak devredilebilir (kiralanabilir) bir meta biçimini almış olmasıdır. İşte başta emek-gücü olmak üzere, varlıkların serbestçe metalaşması ve sermayeleşmesi, "hak sahibi birey" kavrayışının da nesnel koşullarını oluşturur. Marx'ın Kapital'de meta ilişkisini "insanın doğuştan sahip olduğu haklar cenneti" şeklinde nitelemesinin anlamı da budur. O halde metalaşma süreci, insanın başta emeği olmak üzere sahip olduğu varlıklardan soyutlanması süreci ise, bu sürecin kapitalist toplum inşasındaki hukuki biçiminin 'hak sahibi soyut birey' (ya da Pasukanis'in terimi ile "yasal özne") ilkesine yaslanıyor olması da anlaşılır olmaktadır. Pasukanis'in kapitalist toplumun hukuksal üst-yapısını kapitalist üretim ilişkilerinden türeten yaklaşımı kimi rezervleri hak etse de, "yasal özne"yi "tanrı katına yükseltilmiş soyut meta sahipliği" şeklinde tanımlıyor olması son derece anlamlıdır.

de beraberinde getirerek demokratik rejimlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Tam bir şehir efsanesi olarak yaygın dolaşımda olan bu görüşün tarihsel gerçeklikle ilişkisi, onu baş aşağı çevirmiş olması nedeniyledir.[6] Tüm özgürlüklerin ön koşulu olarak sunulan piyasa serbestîsi ile demokrasi birbirlerinden tümüyle farklı olgulardır. Piyasa serbestîsi, piyasa aktörlerinin sahip oldukları varlıkları (üretim araçları ve/veya emek güçlerini) serbestçe elden çıkarma edimi demektir; bu eylemin gerçekleşebilmesi ise tasarrufa konu varlıkların meta biçimini almış olmalarını gerektirir. Eğer bu burjuva liberal savın bir geçerliliği olsaydı, meta ilişkileri yaygınlaştığı ve derinleştiği ölçüde demokrasi de gelişirdi. Metalaşmanın liberal düşünürlerin tahayyüllerinin bile ötesinde ivme kazandığı şu neoliberal dönem, demokrasinin de küresel ölçekte şaha kalktığı bir dönem olurdu. Oysa sonuç ortadadır. Piyasa serbestîsi ve demokrasi arasındaki ilişki, ileride daha ayrıntılı değinileceği gibi, "taşların bağlanıp köpeklerin salıverilmesi" deyişini pek fazla çağrıştırmaktadır.

"Burjuva demokrasisi", işçi sınıfının devrimci kapasitesinin sönümlenmesi pahasına gerçekleşmiştir; ancak bu gerçek, sözü edilen ikilideki (burjuvazi + demokrasi) demokratik unsurların, esas olarak burjuvaziye karşı kazanılmış ve savunulmuş olduğu gerçeğini de unutturmamalıdır. İşçi sınıfı devrimciliğinin sonuç aldığı 1917 Ekim Devrimi, çeşitli dolayımlarla "burjuva demokrasilerinin" inşasında tayin edici bir yere sahip olmuştur (Negri, 2004). Ekim Devrimi'ni izleyen 15-20 yıl boyunca işçi sınıfı sosyalizmi akımı daha da güçlenerek Avrupa kıtasını bir baştan bir başa sarsmış, Avrupa burjuvazisinin karabasanı olmuştur. Varlık-yokluk telaşına kapılan Avrupa burjuvazisi bir kez daha "kılıca" sığınmış, büyük insanlık trajedilerine yol açan faşizm, Avrupa sathında cereyan eden ve bir iç savaş niteliğine bürünen sınıflar mücadelesinde, burjuva sınıfının kanlı kılıcı işlevini görmüştür (Bahçe, 2010). Sosyalizm akımı, büyük kayıplar da vererek faşizme karşı direnişin her ülkedeki öncüsü olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Avrupa'da kurulacak olan refah rejimleri, işte böylesi bir siyasal atmosferin üzerinde yükselmiştir. Sözü edilen siyasal atmosfer, yurttaşlık statüsü bakımından da dikkat çekici özelliklere sahiptir; liberal yurttaşlık statüsü, sosyal haklarla ve sosyal hakların tamamlayıcısı olarak gelişen siyasal haklarla birlikte yeniden şekillenmiş ve böylece, T.H. Marshall'ın (2006) terimleriyle, "modern yurttaşlık kurumu" en olgun aşamasına ulaşmıştır.

---

[6] Kapitalizm ve demokrasi ilişkisinin tarihsel maddeci çözümlemesi için *bkz.* E. M. Wood (2003).

Sosyal Yurttaşlığa Doğru...

Modern yurttaşlık kurumunun gerek kendi içinde, gerekse de kapitalist toplumun sözleşmeci kuruluşu ile çelişkili bir birlikteliğe sahip olduğu tezi, T.H. Marshall'ın (2006) yurttaşlık literatürüne temel katkısını oluşturur. Buna göre modern yurttaşlık kurumu; medeni, siyasi ve sosyal hakların bir bileşkesidir; ancak bu bileşke, kendi içinde gerilimlidir; gerilim, yurttaşlık kurumunun siyasal ve sosyal haklar boyutu ile medeni haklar boyutu arasındadır. Tam da bu nedenle modern yurttaşlık kurumunun sosyal ve siyasal boyutları medeni boyuttan farklı olarak, kapitalizme potansiyel bir tehdit oluşturur; zira sosyal bölüşüm üzerinde basınç uygulayan modern yurttaşlık kurumu, aynı topraklarda paralel bir gelişim seyri izlemiş olsa da kapitalizme zıt bir sistemdir. T.H. Marshall için yurttaşlık kurumu, insanlığın toplumsal eşitlik doğrultusundaki temel yöneliminin bir ifadesidir. Piyasa kuralları ise toplumsal eşitlik ilkesine aykırıdır; zira toplumsal eşitlik ilkesi, kişinin işgücü piyasasındaki konumundan bağımsız olarak edineceği bir yaşam tarzını gerektirir; bu gereklilik, serbest piyasa kuralları ihlal edilmeden sağlanamaz. Bunun içindir ki T.H. Marshall, 20. yüzyılda yurttaşlık statüsü ve sözleşme ilkesine dayalı kapitalist sınıf sisteminin "savaş halinde olduğunu" söyler. Marshall'ın çözümlemesine bu noktadan sonra reformist çizginin evrensel iyimserliği damgasını vurur; buna göre, eşitlikçi yurttaşlık kurumu, kapitalist sınıf sistemini değişmeye zorlamıştır. Değişimin doğrultusu ise sınıflar arasındaki kutuplaşmaları hafifletmek, orta sınıf katmanları genişletmek ve işçi sınıfı içi farklılıkları yaşam standartlarını iyileştirmek suretiyle azaltmak yönündedir. Bir tür "refah rejiminin öncü betimlemesi" olarak da görülebilecek bu çözümleme ile T.H. Marshall reformist çizgisini mantıksal sonucuna ulaştırır. Buna göre "piyasa fiyatının sosyal adalete tâbi hale geldiği, serbest pazarlığın yerini hakların ilanının aldığı" modern yurttaşlık kurumu, "sözleşme sistemi" (ki biz bunu kapitalist sistem diye de okuyabiliriz) içerisinde kendisine sağlam bir yer bulmuştur. "Modern yurttaşlık kurumunun" kapitalist sistem içerisinde bulduğu yerin gerçekte ne denli kaygan olduğu, neoliberalizmin son 30 yılda ortaya koyduğu bilânço ile ortaya çıkmış durumdadır.

Reformist iyimserliğin yön verdiği öngörüleri çarpıcı bir biçimde yanlışlanmış olsa da, gerek yurttaşlık kurumunun kendi içinde gerekse de yurttaşlık statüsü ile sınıf konumları arasında analitik önceliği uyum ve dengeden ziyade çelişkiye vermiş olması, T.H. Marshall'ın katkısını ayırt edici kılar. Ayırt edicilik hususu, refah rejimi çözümlemesindeki olgun kuramsal ürünlerini

1970'lerin başlarında vermeye başlayan Marksist akademik çalışmalarla kıyaslandığında dahi geçerlidir. Bu konuya açıklık getirebilmek bakımından Batı solunun refah rejimi eleştirisinden kısaca söz etmek gerekecektir.

Refah Rejimi Eleştirileri Üzerine...

1970'li yıllarda olgun ürünlerini veren eleştirel refah rejimi çözümlemelerini kabaca üç başlık altında toplamak mümkündür: Bunlardan ilki '68 Dalgasının özgürlükçü başkaldırısının izlerini taşıyan hümanist-sol eleştiridir.[7] Hümanist sol eleştiriye göre refah rejimi, çalışmanın kutsanması üzerinde yükselen, araçsalcı akıl yoluyla gündelik yaşamın gözeneklerinde tahakküm kuran ve tek boyutlu insan üreten bir mikro iktidar pratiğidir. İkinci başlık altında, endüstri ilişkilerine odaklanarak refah rejimi eleştirisi yapan neo-Marksist çalışmalardan söz edilebilir.[8] Bunlara göre, refah rejimi neo-korporatist bir düzenekle örgütlü işçi hareketini sistemle bütünleştirmiş, böylece işçi sınıfı devrimci özne konumunu yitirmiştir. "Zenginleşmiş/burjuvalaşmış işçi sınıfı" imgelemi, bu çalışmaların ortak kabullerinden biri olmuştur. Üçüncü olarak da refah rejimini kapitalist devlet sorunsalı ile irdeleyen yeni-Marksist çalışmalardan söz edilebilir.[9] Bu çalışmalarda kapitalist devlet -ki bu aslında Keynesgil refah devletidir- çelişkili işlevleriyle tanımlanmıştır. Çelişki kavrayışı, ilk bakışta T.H. Marshall'ın çözümlemesini hatırlatıyor olsa da, işlevselci niteliği gereği bir hayli farklıdır. Buna göre kapitalist devlet bir yandan sermaye birikiminin genel koşullarını hazırlar ve birikimin gereğini yerine getirirken, diğer yandan da toplumsal meşruiyet elde etmek maksadıyla bölüşümcü politikalar izler. Kapitalist devletin bu iki temel işlevi arasında çelişkili bir ilişki mevcuttur; söz konusu çelişki ya devletin mali buhranı biçiminde ya da meşruiyet krizi biçiminde dışa vurur.

Batı solunun 1970'li yıllarda olgun ürünlerini veren ve yukarıda kısaca özetlenen değerlendirmeleri, refah devletinin bir tür "içeriden eleştirisi" olarak görülebilir. Aynı yıllarda bir de "dışarıdan eleştiri" geliştirilmiştir. "Yeni emperyalizm kuramı" olarak da bilinen bu eleştiri, Afrika ve Latin Amerika'daki ulusal kurtuluşçu halk savaşları pratikleri içinde güçlü köklere sahiptir. Buna göre Batılı kapitalist toplumların iktisadi ve sosyal gelişimleri,

---

[7] Herbert Marcuse'nin (1997) *Tek Boyutlu İnsan* adlı çalışması örnek olarak verilebilir.

[8] Bu tasnifte Andre Gorz (1986) ve onun *Elveda Proletarya* adlı çalışmasına yer verilebilir.

[9] Bu tasnifi temsilen de James O'Connor'un (2002) iyi bilinen *Devletin Mali Bunalımı* çalışmasına bakılabilir.

Doğu halklarının geri bıraktırılması pahasına gerçekleşmiştir. Yeni sömürgeci mekanizmalarla Üçüncü Dünya ülkelerinden aktarılan kaynaklar, büyük ölçüde Batı'da refah rejimlerinin finansmanı için kullanılmıştır. Neo-korporatist mekanizmalarla kapitalist sisteme içerilen Batı işçi sınıfı, bu anlamda, yeni sömürgeci koalisyonun bir parçası haline gelmiştir.[10]

Görüldüğü gibi, kapitalist devletin refah rejimi ile belli bir tarihsel konjonktürdeki özgün bileşimi farklı boyut ve soyutlama düzeylerinde eleştirilmiştir. Devletin doğası ve devlet toplum ilişkilerinin kuruluşuna ilişkin son derece ufuk açıcı katkıları da içinde barındıran bu eleştirel yazının, refah rejimini kapitalist devletin içsel, sürekliliği olan ve kalıcı bir bileşeni olarak görmek gibi genel bir yanılsamayla malul olduğu, bugünden bakıldığında rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla 1970'li yılların refah rejimi eleştirilerine, 1970'leri izleyen 30 yıl boyunca insanlığın kaderi üzerinde küresel çapta belirleyici etkilerde bulunan neoliberal sermaye stratejisinin prizmasından dönüp tekrar bakmak anlamlı olacaktır.

Neoliberal Saldırı Prizmasından Refah Rejimlerine Yeniden Bakmak

İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişmiş kapitalist coğrafyada yerleşiklik kazanan refah rejimlerine "içeriden" ve "dışarıdan" yöneltilen sol eleştiriler, kuşku yok ki, eleştirel bilgi birikiminin anlamlı öbekleridir. Üstelik bu eleştiriler, hem reformist ve devrimci çizgi arasındaki tarihsel ayrışmayla hem de "kapitalist devlet" ve "parlamenter demokrasisinin" kuramsal eleştirisiyle[11] bütünleşen katkılar olarak görülmelidir. Öte yandan neoliberalizm dalgasının ardından bugün yeniden 1970'lerin refah rejimi eleştirilerine bakıldığında, tümü bakımından paylaşılan örtük bir ön-kabulün varlığı dikkat çekicidir: Bu da refah rejiminin ideal bir burjuva düzeni olarak kalıcı olduğu ön-kabulüdür. Bir bakıma 1940'ların sonlarında henüz refah rejimleri doğmak üzere iken T.H. Marshall'ın reformist iyimserlikle dolu öngörüsü, sanki gerçekleşmiş gibi 1970'lerin sol analizlerinde ön-kabule dönüşmüştür. Oysa geride kalan son 30 yılda olgusal olarak da kanıtlandığı gibi, burjuvazi bakımından refah rejimi kural değil istisnadır. Bu gerçeğin Batı solu açısından 1970'li yıllarda öngörülebilir olmamasında, refah rejimini kendi içinde çelişkili bir düzenleme olarak görmeme eğiliminin payı

---

[10] Cezayir direnişinin önderi Frantz Fanon, bu tezin en keskin ve en ikna edici sahiplerindendir. Türkçeye 1994'de çevrilen ve bir başyapıt olan *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı çalışmasına bu açıdan da bakılabilir.

[11] Bu bakımdan Lenin, Rosa Luxemburg, Gramsci ve Lukacs'ın kapitalist devlet ve demokrasi konusundaki katkıları hatırlanabilir. Bu katkıların toplu halde sunulduğu çalışma için *bkz.* John F. Sitton (1996).

büyüktür. Oysa aynı yıllarda refah rejiminin çelişkili doğası, neoliberalizmin felsefi dayanaklarını inşaya girişen burjuva düşünürleri için açık seçiktir. Örneğin Hayek için Keynesgil refah rejimi, piyasa ve devletçilik gibi birbirinin kategorik olarak karşıtı iki eğilimin sentezi olmak gibi beyhude bir uğraşın ürünüdür ve ya piyasa serbestîsi ya da devletçilik yönüne evrilmesi beklenmelidir.[12] Görüldüğü gibi, Batı solundan farklı olarak liberal çevreler, temel sınıflar arasındaki çelişkinin uzlaşmaz doğası konusunda, daha berrak bir kavrayışa sahiptirler.

Refah rejimine sınıflar mücadelesinin analitik önceliği ile bakıldığında (ki bu bakış açısının yöntemi maddeci diyalektiktir) taşlar yerine oturacaktır. Bu rejimin çalışmaya odaklanarak teknokratik akılla gündelik yaşam üzerinde tahakküm kurduğu doğrudur; ancak emekçi sınıflar bakımından tahakküme direnme ve özgürleşme alanı, toplumsal ilişkilerin çalışma odaklı örgütlenmesi geriletilerek değil, emeğin yeniden üretiminin meta-dışı alanları genişletilerek gelişebilir. Bu ise piyasaya tabiiyetin geriletilmesi demektir. Sol hümanizm bunu göremediği için insanın özgürleşme sorunsalı ile piyasa serbestîsi arasına anlamlı bir ayrım çizgisi çekememiştir.

Sosyal haklar üzerine yükselen refah rejimi, işçi sınıfının sendikal ve siyasal örgütlerini kapitalist düzene içermiştir. Bir bakıma işçi sınıfı hareketinin tarihsel kazanımları bir başka düzlemde onun tarihsel yenilgisinin de koşullarını hazırlamış, politikleşmiş Batılı işçi sınıfı hareketi, devrim yerine reforma yönelmiştir. Ne var ki, örgütlü işçi sınıfı hareketinin toplu pazarlık ve sosyal güvenlik kurumları aracılığıyla içerildiği yapı, klasik biçimiyle kapitalizm[13] değil, 1945-1975 arasında "otuz altın yılını" yaşayan kapitalist siyasal rejim (refah rejimi) olmuştur. Batı solu bu kritik ayrımı önemsememiştir. Önemsemeyip özdeşlik kurdukları bir diğer ayrım da işçi sınıfı örgütleri (sendikalar, siyasi partiler) ile sınıfın bizatihi kendisi arasındadır. Sınıf örgütlerini sınıfın kendisi ile özdeştirdikleri için refah rejimi koşullarında özellikle üretim noktasında cereyan eden sınıflar mücadelesini kavrayabilmeleri mümkün olmamıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca örgütleri içerilen Batı proletaryası, üretim noktasında -deyim yerindeyse- "rahat" durmamış, emek

[12] Yeni-sağa fikri zemin sağlayan bu önerme neoliberallerin ortak ön-kabulü durumundadır. Yine de tezin orijinali için *bkz*. Hayek (1993).

[13] Kapitalizm, rekabetçi piyasada metaların serbest dolaşımını esas alan bir üretim ilişkisidir. Emperyalizm kuramı çerçevesinde tarihsel kapitalizmi "serbest rekabetçi" ve "tekelci" şeklinde aşamalandırmak, rekabetçi piyasa boyutunun sonlanması anlamına gelmez. Aksine rekabetçi piyasa, gerek tekellerin kendi arasında gerekse de tekellerle diğer kapitalist girişimciler arasındaki ilişkilerin "düzenleyicisi" olmaya devam eder.

sürecinin denetimini ele geçirmeye dönük ardı arkası kesimleyen hamlelerde bulunmuştur. Keynesgil dönemde emek maliyet oranları üzerinde işçi sınıfıyla pazarlık etmeyi kabullenmiş olan sermaye sınıfı, üretimin teknoloji tercihleri başta olmak üzere, çalışma süresi, koşulu ve ritmi üzerindeki kontrolünün de pazarlık masasına yatırılmasına aynı "hoşgörü" ile yaklaşmamıştır. Pro-aktif sermaye stratejisi olarak 1970'lerin sonlarında gündeme gelen neoliberalizmin ilk dalgası, başka birçok etmenin yanısıra (üretim noktasında) köşeye sıkışmış bir kedinin saldırganlığını fazlasıyla anımsatmaktadır.

Refah rejimi koşullarında kapitalist devletin sermaye birikiminin gerekleri ile (devletin sağ eli) toplumsal meşruiyetin gereklerini (devletin sol eli) yerine getirmek gibi iki çelişkili rolünün bulunduğu tespiti ne kadar doğru ise, bu rolün kapitalist devletin doğası gereği olmadığı da o kadar doğrudur. Üstelik sermaye sınıfı ve özellikle de bu sınıfın mali fraksiyonu, toplumsal meşruiyet kaygısı son derece zayıf olan bir sınıftır. Kapitalist devletin "sol elinin ne kadar açık olacağı", her şeyden önce sendikaları ve partileri aracılığıyla işçilerin politik toplumda (devlette) hangi ölçü ve güçte yer alacaklarıyla ilgilidir. İşçilerin, sınıflar mücadelesi arenası olarak kapitalist devlet içinde konumlanıyor olmaları ve sosyal haklara yaslanan "modern yurttaşlık" hukuku gereği kamusal alandaki varlıkları, "sermaye mantığının" devlet örgütlenmesindeki tezahürü olarak görülemez. Öte yandan refah rejimi deneyimi, örgütlü işçi sınıfı hareketinin kapitalist devleti reformlar yoluyla içeriden dönüştürülebileceği şeklindeki yaygın reformist tezin de ne denli ütopik olduğunu görünür kılmıştır.

Bu son noktayı "küresel kapitalizme" sosyal boyut kazandırmayı amaçlayan günümüz reformcularının hatırlamalarında sonsuz fayda vardır. Hele de meta fiyatının ulusal pazar ölçeğinde değil de küresel ölçekte belirlenir hale geldiği bir dönemde kapitalizme giydirilecek "sosyal boyut", ünlü masaldaki kral giysisini fazlasıyla çağrıştırmaktadır. O giysiyi sadece "akıllılar" görebilmektedir, mülksüzler değil! Tarihsel gerçekliğin gösterdiği ise şudur: Ne zaman ki devrimci hareket sermaye bakımından açık ve yakın bir tehdit olarak görülmüştür, işte ancak o zaman reformizm kendisine uygun bir hareket alanı bulmuştur. Çünkü reformizm, liberalizme değil işçi sınıfı sosyalizmine bir yanıt olarak doğmuştur; liberalizmin değil sosyalizmin alternatifi olmuştur. Gerek "sosyal Avrupa" gerekse de "küresel Keynesçilik"in nispi sosyal eşitlikçi hedefleri, ancak dünya devrimi olasılığından *sonra* gerçekleşme zeminine kavuşabilir, önce değil. Post-Marksistlerden heteredoks iktisatçılara ve hatta

liberal düşünürlere varıncaya değin geniş bir çevre tarafından "sosyal"in yeniden keşfedildiği bir dönemi yaşıyoruz. Bağlantıyı ahlaki sorumlulukla kuran bu keşiflerdeki "sosyal" ile işçi sınıfı mücadelelerinin kazanımlarının ifadesi olan ve hak ile bağlantılandırılan "sosyal" sıfatı arasında dağlar kadar fark vardır. Bu konunun açıklığa kavuşması için içinde yaşadığımız dünyayı, sermayenin kendi öz-imgesine en fazla yaklaştıran neoliberal sermaye stratejisine daha yakından bakmak gerekecektir.

Neoliberalizm, Kriz ve Sermayenin Yeni İktidar Yönelimleri

Neoliberalizmi kavramaksızın, işçi sınıfı hareketinin günümüzde neden hak mücadelesi kalıbına yerleştiğini ve bu mücadele kalıbı içinde yer alan değişik toplum kesimlerinin birleşik bir sınıf hareketi inşa edebilme olanaklarını kavramak olanaksızdır. Neoliberalizm ve kriz konusunun bu çalışmadaki ele alınışı da hak mücadeleleri bağlamıyla sınırlı olacaktır.[14] Bu bakımdan ilk vurgulanması gereken husus şudur: Neoliberalizm, uluslararası sermaye politikalarının bir üst adlandırması olmayıp, bir emperyalist-kapitalist stratejidir. Bu strateji 1970'lerin son çeyreğinden günümüze farklı politika setlerine sahip olmuştur. Ancak emeğin bulunduğu yerden bakıldığında, bu politikalar arasındaki benzerlikler farklılıklardan çok daha fazladır. Son otuz yıldır emekçiler bakımından bir fenalık yerini diğerine bırakırken, sırasını savmış olmamakta, tersine katlanmış olarak emekçilerde yol açtığı tahribatı daha da yoğunlaştırmaktadır. Bir sermaye stratejisi olarak neoliberalizmin her farklı politika demetinde asli öğe olarak varlığını koruyan vazgeçilmezler vardır. Bunlar, uluslararası piyasalarda serbestinin tesisi, mikro iktisadi rasyonele (firma) tabiiyet, rekabet ve kârlılığın önceliği ile özel mülkiyet rejiminin, kamusal, kolektif ve küçük mülkiyet biçimleri aleyhine yaygınlaştırılmasıdır.

Kapitalizmin derinleşen yapısal krizini sermaye lehine çözmeye dönük bir reçete olarak gündeme gelen neoliberal strateji, 1970'lerin son çeyreğinde öncelikle ABD ve İngiltere gibi gelişmiş kapitalist coğrafyada uygulamaya konmuş, Washington Konsensüsü (1982) ile de sistematik bir biçimde dünya çapında yaygınlaştırılmıştır. Bu süreç, bilişim ve ulaşım teknolojisinin sunduğu olanaklarla da birleşerek uluslararası işbölümünde, mal ve hizmet üretiminin, dolayısıyla da işgücü piyasasının uluslararası örgütlenmesinde ve emek süreçlerinde kayda değer dönüşümleri tetiklemiştir. Sürece ana öğeleri itibarıyla bakıldığında şunlar söylenebilir:

[14] Kriz konusunda burada da yararlanılan bir çalışma için *bkz*. Metin Özuğurlu (2010).

1) Neoliberal dönemde kapitalist sermaye birikiminin devamlılığı, devlet zorunun kullanılmasını esas alan *ilkel sermaye birikimi* yöntemlerinin[15] başat hale gelmesiyle sürdürülebilmiştir.

2) Düşen kâr oranlarını arttırmanın ve başat hale gelen ilkel birikimin gereği olarak, ekonominin ağırlık merkezi üretimden finansa doğru kaymış, yeterince kârlı yatırım alanı bulamayan sermayenin bu şekilde spekülatif mali kulvarlara yönelmesiyle birlikte, sermayenin bileşiminde para-sermaye oranının artarak başat hale gelmesi, bir diğer ifade ile *sermayenin malileşmesi* gündeme gelmiştir (Sweezy, 1997).

3) Sermayenin yayılmacı genişleme eğilimi çerçevesinde küresel ölçekte yeni *metalaştırma alanları* yatay ve dikey aksta derinlik kazanmıştır. Yatay/coğrafi yayılma güney yarım kürenin kırları ile eski sosyalist ülkeleri hedef tahtasına yatırırken, sermayenin dikey yayılması tüm dünyada emeğin yeniden üretim alanları başta olmak üzere kamusal alanlara nüfuz etmiştir.

4) 1945 sonrasının ithal ikameci "kalkınmacılığı" etrafında biçimlenen yeni sömürgecilik politikalarının yerini, azgelişmiş/yoksul ülkelerden emperyalist ülkelere kaynak aktarımını zor, spekülasyon ve aşırı tekel kârlarına dayalı olarak biçimlendiren *ilkel birikimci yeni sömürgecilik* politikaları almıştır.

5) Kriz karşısında yeni bir teknolojik devrim gerçekleştiremeyen sermaye, çareyi emek sömürüsünün yoğunlaştırılmasında bulmuştur.[16]

6) Mikro düzeyde, gerçekleştiği mekânda üretimin esnekleştirilmesi yöntemleri; makro düzeyde ise küresel üretim zincirinin oluşturulmasıyla

---

[15] Günümüzde de süren ilkel birikim yöntemleri konusunda David Harvey şunları belirtmektedir: "Bir başka yerde bu mekanizmalara 'el koyma yoluyla birikim' (*accumulation by dispossession*) başlığı altında açıklama getirmiştim. Bununla Marx'ın kapitalizmin yükselişi sırasında "ilkel" veya "orijinal" diye ele aldığı birikim pratiklerinin devam edişini ve hızla yaygınlaşmasını kastetmiştim. Bunlar toprağın metalaştırılmasını ve özelleştirilmesini ve köylü topluluklarının (şimdilerde Meksika ve Hindistan'da olduğu gibi) zor kullanılarak sürülmelerini; çeşitli (ortak, kolektif, devlet vb.) mülkiyet hakları biçimlerinin ayrıcalıklı özel mülkiyet hakkına dönüşümünü; ortak hakların bastırılmasını; emek gücünün metalaştırılmasını ve alternatif (yerli) üretim ve tüketim biçimlerinin bastırılmasını; (doğal kaynaklar dâhil olmak üzere) malvarlıklarının sömürgeci, yeni sömürgeci ve emperyalist yöntemlerle kullanımını; başta toprağın olmak üzere takasın ve vergilendirmenin parasallaştırılmasını; (özellikle seks endüstrisinde devam eden) köle ticaretini; fahiş faiz oranlarıyla borçlandırma, ulusal borç ve hepsinden yıkıcısı kredi sisteminin radikal anlamıyla ilkel birikim amacıyla kullanılmasını içerir. Devlet, şiddet ve yasallığın tanımlanması üzerindeki tekele sahip olarak, bu işlemlerin arkalanmasında ve teşvik edilmesinde önemli rol oynar. Bu mekanizma listesine şimdi patent kiralarının ve fikri mülkiyet haklarının sökercesine tahsil edilmesi, bir ya da daha çok neslin toplumsal demokratik mücadeleleri aracılığıyla kazanılmış olan ortak mülkiyet haklarının (mesela emekli aylıklarının, ücretli izinlerin, eğitim ve sağlığa erişimin) azaltılması ya da ortadan kaldırılması gibi çok sayıda ek teknikler ekleyebiliriz." D. Harvey, (2005: 21) .

[16] Bu dönemde sıçrama kaydeden bilgisayar ve internet teknolojisi emek sömürüsünün yoğunlaştırılması açısından işlev görmenin ötesinde ekonomi üzerinde önceki dönüştürücü teknolojiler kadar uyarıcı bir etkide bulunmadı. Bu vurgu için *bkz.* J.B. Foster, (2008).

sermayenin maliyet esnekliği elde etmesine işaret eden *küresel fabrikalarda* emek sömürüsü yoğunlaştırılmıştır (Özuğurlu, 2005).

7) Tüm bu gelişmelere bağlı olarak, *yoksullaştırma-mülksüzleştirme-proleterleştirme-güvencesizleştirme* döngüsü çerçevesinde dünya ölçeğinde tarihin en büyük proleterleştirme dalgası oluşmuştur.

Burada ana hatlarıyla sıralanan maddi gelişmelere, siyasal planda reel sosyalizmin çöküşü ile burjuva demokrasilerinin derinleşen meşruiyet krizi eşlik etmiştir. Burjuva demokrasilerinin esasını teşkil eden çok partili parlamenter sistemin burjuva siyasal egemenliğine kitleler nezdinde meşruiyet sağlamış olması, söz konusu sistemin *kendinde* verili olan özelliği gereği değildir. Çok partili parlamenter sistemin bu özelliği, bölüşüm ilişkilerine kitleler lehine müdahale edebilmenin kanalı olabildiği, dolayısıyla da kitlelere işgücü piyasasındaki konumlarından bağımsız bir yaşam alanı sunabildiği ölçüde geçerli olabilir. Oysa yukarıda belirtildiği gibi, meşruiyet kaygısı taşımayan hâkim sermaye birikim rejimi, bölüşüm ilişkilerine halk sınıflarının müdahale etmesini, piyasa serbestîsine tecavüz olarak görmekte ve sermayenin yalın iktidarını temsil eden "yönetişim" anlayışını merkezi ve koordineli bir biçimde dünya ölçeğinde yaygınlaştırmaktadır.[17] Bu bakımdan "demokrasinin beşiği" olarak gösterilen Avrupa'nın, Avrupa Birliği oluşumu nezdinde "demokrasi açıklığı" ile malul hale gelmiş olması önemli bir göstergedir. Özellikle 11 Eylül (2001) sonrasında dünya çapında, belirgin biçimde "olağanüstü hal rejimlerinin" olağanlaştığı bir vakadır. O halde, gelişmekte olan bir eğilim olarak bakıldığında burjuva demokrasileri döneminin artık kapanmakta olduğu rahatlıkla söylenebilir.[18] Neoliberal sermaye stratejisinin yarattığı dünyada, piyasacı ya da 'piyasa-dostu' burjuva rejimler bakımından kitlelerin geniş ölçekli (ama elbette esas olarak biçimsel) rızalarına dayalı bir siyasal meşruiyet edinme olanağı kalmamıştır.[19] Kaldı ki mevcut sermaye birikim

---

[17] Bu noktanın ayrıntılı çözümlemesi için *bkz.* Sonay Bayramoğlu (2010) ve Yasemin Özdek (2007).

[18] Bu konuyla ilgili olarak Samir Amin (2000: 587, 597) şunları söyler: "Sermayenin tek taraflı kural koyması anlamına gelen kuralsızlaştırma stratejisi, siyasal açıdan demokrasinin de burjuva kökenine dönmesi anlamına gelmektedir. Ekonomi, piyasanın direktiflerine terk edilir ve demokrasi sadece bir siyasal yönetim olarak görülür (...) Yurttaş sağ ya da sol partilere özgürce oy verebilir; ancak bunun herhangi bir önemi kalmamıştır; bir emekçi olarak geleceği 'piyasada' belirlenecektir. Oy, anlamını kaybetmiştir. Demokrasi krizdedir. Bu krizin Üçüncü Dünyadaki yansımaları çok daha şiddetli olur. Büyük güçlüklerle geliştirilmiş olan demokratikleşme süreci geniş kitlelerin gözündeki meşruiyetini kaybeder."

[19] Buradan yola çıkarak, önümüzdeki dönemdeki rejimlerin artık zordan başka yönetim metotları kullanmayacağı fikrine ulaşılmamalıdır. 19.-20. yüzyıl burjuva demokrasilerine kıyasla, doğrudan zorun rolü daha belirgin olmak kaydıyla, elbette egemenler daha farklı onay, manipülasyon, güdüleme, rıza, ikna yöntemleri geliştireceklerdir. Ama bu yöntemlerin hiçbirisi "temsili burjuva demokrasisini" geri getirmeye yetmeyecektir.

rejimi bakımından öncelik, kendi esnekliği ve hareketliliği ile uyumlu bir siyasal rejim inşasıdır. Güçler ayrılığı gibi burjuva demokrasilerinin olmazsa olmaz ilkesinin, sermayenin gereksinim duyduğu hız ve esnekliğe ayak bağı olduğu her coğrafyada, tepetaklak edilmesi tesadüf değildir. Sermaye kendi yapısal eğilimleri neticesinde "burjuva demokrasilerini" tarihsel bir alternatif olmaktan çıkarmıştır.

Özetle, sermayenin bir tür "anti-kriz" programı olarak da görülebilecek olan neoliberal gündem, dünyayı geçtiğimiz otuz yılda sermayenin kendi tahayyülüne en yakın hale getirmiştir. Böylesi bir sürecin uluslararası işçi sınıfı hareketini de koşullandırıcı etkilere sahip olmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu etkileri, işçi sınıfı hareketinin kayıpları ve kazanımları şeklinde sınıflandırmak gerekirse şunlar söylenebilir:[20]

Neoliberal Evrede İşçi Sınıfı Hareketinin Kayıpları

Hatırlanmalı ki, insanlığın uzun tarihi boyunca yönetmek hep mülk sahibi sınıfların ayrıcalığı olagelmiştir. Bu ayrıcalığı tuzla buz eden ilk tarihsel hamle çok eski değil, 1848'de ancak vuku bulmuştur. 1848 Devrimleri ile ilk kez mülk sahibi olmayan halktan insanların bir ülke kurup, siyasi bir rejim inşa ederek yönetimi ele alabilecekleri, bilince çıkmıştır. 1871 Paris Komünü ile de tasavvur edilmesi bile pek mümkün olmayan bu olgunun gerçekleşebileceği görülmüştür. 1917 Bolşevik Devrimi ise bu tarihsel mirasın en parlak örneği olarak dünyanın çehresini değiştirmiştir. Bilindiği gibi, sosyalist devletlerin birer işçi devleti olup olmadıkları hep tartışılmış ve bu tartışmalar uluslararası sosyalist hareket içinde derin ayrılıklara ve bölünmelere neden olmuştur. SSCB işçi devleti karakterini neoliberal evre öncesinde uzun bir döneme yayılan bir geriye dönüş süreci içinde kaybetmiş olsa da, bunun resmen tescili 1990'ların başlarında gerçekleşmiştir.

Uluslararası işçi sınıfı hareketi neoliberal evrede bir önemli kayba daha uğramıştır. Birinci Enternasyonal'le (1864) kuvveden fiile inen bilimsel sosyalizm düşüncesi ile kısa sürede uluslararası bir siyasal hareket olma özelliği kazanan işçi sınıfı sosyalizmi, neoliberal evrede tarihsel bir yenilgiye uğramasıyla birlikte hegemonik konumunu yitirirken, uluslararası bir siyasal hareket olma özelliğini de büyük ölçüde kaybetmiştir. Çağdaş siyasi tarih bize göstermiştir ki, ulusal/yerel siyasal eğilimlerin gelişim çizgileri,

[20] "Neoliberal evrede işçi sınıfının kayıp ve kazanımları" alt bölümlerinin daha geniş ele alınışı için *bkz.* M. Özuğurlu (2010).

uluslararasılaşmış bir akımın hangi ölçüde parçası olduklarıyla yakından ilgilidir. İşçi sınıfı sosyalizminin uluslararası bir akım özelliğini kaybetmiş olması, neoliberal gündeme direnen ulusal/yerel toplumsal hareketlerin gelişim çizgileri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur.

Uluslararası işçi sınıfı hareketinin kayıplar listesine, üçüncü olarak, kendi öz örgütünü, kolektif sınıf aidiyetinin ürünü olan sendikasını ilave etmek gerekecektir. Soğuk Savaş döneminde neo-korporatist endüstri ilişkilerinin sendikal modeline bürünen geleneksel sendikacılık hareketi uluslararası planda son otuz yıldır muazzam bir erime içerisindedir. Sendikalaşma yoğunluğu rakamlarında bu muazzam erimeyi görmek mümkündür. Sendikacılık hareketi, içine yuvarlandığı krizi aşamadığı gibi, maalesef kendi kriziyle yaşamayı da öğrenmiş durumdadır.

Kayıplar listesine dördüncü olarak işçileri, modern bir toplumsal sınıf yapan kimi temel özellikleri de ilave edebiliriz. "İşçi sınıfının çözülmesi" terimiyle literatürde karşılığını bulan bu özelliklerin başında kolektif sınıf aidiyeti ve mücadele kapasitesinin yer aldığı söylenebilir.

Listeyi, son olarak, sosyal hak kayıplarıyla kapatmak mümkündür. Özellikle Batı işçi sınıfı hareketi, bir zamanlar devrimler yerine reformlara yönelmenin "ödülü" olarak elde ettiği sosyal hakları, neoliberal evrede önemli ölçüde kaybetmiş bulunmaktadır. Bu çalışmada altı defalarca çizildiği gibi, sosyal hakların yitimi dar anlamda örgütlü işçi hareketi ile sınırlı değildir; bir bütün olarak toplum, piyasa gereklerinden bağımsız olarak yaşamını sürdürebilme olanaklarını yitirmiş durumdadır.

Bu listeyi devam ettirmek, ayrıntılandırmak mümkündür. Bu kadarıyla da ortada son derece karamsar bir tablonun varlığı aşikârdır. Bunlar birer olgu olmakla birlikte, kapitalist üretimin teknolojik tabanında ve örgütlenmesinde meydana gelen değişikliklerin neredeyse otomatik sonuçları olarak görülemezler. Bunlar sınıflar mücadelesinin sonuçları/etkileri olarak kavranmalıdır. Ancak böyle bakıldığında büyük kayıpların yaşandığı dönemde, eşanlı olarak gerçekleşen kazanımlar da fark edilebilir.

Neoliberal Evrede İşçi Sınıfı Hareketinin Kazanımları

Bu çalışmada da vurgulandığı gibi sosyal haklar mücadelesi bugün dünya çapında uluslararasılaşma eğilimindeki bir emek hareketi özelliği göstermektedir. Tekil ülke deneyimleri biçiminde ortaya çıkan sosyal hak mücadeleleri, bugün çok önemli bir uluslararası mücadele hattı oluşturmuştur

(Dean, 2000; Erez-Barak, D., A. M. Gross, 2007). Üstelik "gelişmiş kuzey" "azgelişmiş güney" ayrımı yapmaksızın, her iki coğrafyada da gelişen bir toplumsal mücadele söz konusudur. Emeğin toplumsal yeniden üretimini sermayenin doğrudan egemenliğine terk etmeyen ve böylece özel mülkiyet rejiminin yaygınlaşmasına ve derinleşmesine ket vuran karakteriyle hak mücadeleleri hareketi dikkatle izlenmeyi fazlasıyla hak etmektedir.

İkinci olarak, salt üretim noktasıyla sınırlı olmayan, ait olduğu topluluğa ve hane birimine de uzanan tarzda bir kolektif sınıf aidiyeti gelişmektedir. Bir zamanların madenci kasabası havası adeta hane-mahalle-işyeri aksında yeniden inşa edilmektedir. Üstelik bu inşa, kent merkezlerinden yalıtılmış taşra mekanlarda değil, doğrudan doğruya metropol kentlerin merkezinde gerçekleşmektedir. Böylece emekçilerin mücadele kapasitesi önceden kestirilemeyen bir militanlık düzeyine/potansiyeline kavuşabilmektedir. Neoliberal dönem içerisinde uluslararası işçi hareketi yeni ve militan bir sendikacılık deneyimi de geliştirmiştir. Yeni dönemin öz örgütü, doğrudan eylemle hiyerarşik örgüt yapılarının iç içe geçtiği bir formda yeniden inşa edilmektedir.[21]

2008 krizi öncesinde Latin Amerika'dan yükselen "21. yüzyılın sosyalizmi" sesleri de dikkat çekicidir. Bir kısım sorunlarına/zaaflarına rağmen, somut deneyimlerinin de yaşandığı "21. yüzyılın sosyalizmi" akımı, işçi sınıfı sosyalizminin yeniden uluslararasılaşmasının da habercisi niteliğindedir.

Son olarak "ülke ve rejim" konusuna değinilebilir. İşçi sınıfı hareketi, şimdilik belli coğrafyalarla sınırlı olmak üzere, ülkelerini "kâğıttan kaplanların" ağzından kurtarmış olsa da, bu deneyimleri enternasyonalist bir tarzda kendi ülkesi ve rejimi noktasına henüz taşıyabilmiş değildir.

Özetle işçi sınıfı hareketi bugün, kaybettiği dünyaya ait eğilimlerle yeniden edindiği özelliklere ait eğilimleri eşanlı olarak taşımaktadır. Nitekim her iki eğilim, 2008'de Wall Street'te patlak veren finansal köpük çöküntüsünü izleyen günler içerisinde kendisini uluslararası planda da ortaya koymuştur. Kaybedilen dünyaya ait olan eğilim, geleneksel sendikacılık hareketi içerisinde güçlüdür. 13 Kasım 2008'de toplanan G-20 zirvesinde bu sendikacılar, IMF direktörü ile birlikte Washington Deklarasyonu adını verdikleri bir metin kaleme almışlardır. Burada, çokuluslu tekellerin hükümetler üzerindeki denetimlerinin sınırlandırılması, finans sektörü ile sınırlı olamayacak tarzda ekonominin küresel düzeyde yeniden düzenlenmesi ve düzenleyici aygıtların geliştirilmesi

[21] Bu paragraftaki değerlendirmelerin dayanakları, ileride ayrı bir başlık altında ele alınacak olan Toplumsal Hareket Sendikacılığı deneyiminde bolca mevcuttur.

gibi talepler dile getirilmiştir. Bunlar hiç kuşku yok ki, sermayenin dillendirdiği küresel yönetişim arzusunun bir tür payandası olma özelliği gösteren taleplerdir. Öte yandan işçi sınıfı hareketi adına yeni dönemde kazanımları temsil eden eğilim de krizin ardından Ekim 2008 ortalarında Çin'de, Kasım başında ise Venezuela'da toplanmıştır.[22] Bu toplantılarda formüle edilen talepler listesi, dünya kapitalist sisteminden koparak kendi içinde yeniden bölgesel birlikler kurma perspektifini içinde barındıran bir açılıma sahiptir. Görüldüğü gibi bu iki eğilim bir aradadır ve krizin yarattığı yıkıcı toplumsal sonuçların siyasal tezahürlerini doğrudan doğruya bu iki eğilimden hangisinin emekçi sınıflar içerisinde baskın olacağı sorusu belirleyecektir.

Gelecek öngörülerinin gerçeklikle bağını kurmak maksadıyla, işçi sınıfı mücadelesinin günümüzde konumlandığı hak mücadelesi kalıbına daha yakından bakmak anlamlı olacaktır.

Neoliberal Dönemde Hak Mücadeleleri: Stratejik Bir Değerlendirme

Yapısal krizi içinde debelenen kapitalizmin neoliberal dönem boyunca giriştiği yayılmacı genişleme hamleleri 21. yüzyılın akıbetini belirleyecek sonuçlar doğurmuştur. Görece kısa bir zaman diliminde gerçekleşen proleterleşme dalgası, bunlar arasında en belirleyici olanıdır. 19. yüzyıl boyunca benzer bir proleterleştirme hamlesiyle geçimlik olanaklarından kopartılıp işgücü piyasasına fırlatılan Kuzey yarım kürenin emekçileri giriştikleri mücadeleler ile 20. yüzyıl boyunca gerek fethettikleri gerekse de içerildikleri ulus-devletler aracılığıyla meta-dışı yaşam alanları inşa edebilmişlerdi. 21. yüzyılın şafağında gerçekleşen büyük proleterleştirme hamlesi ise bir yandan kapitalizm öncesi üretim ilişkileri içinde varlıklarını sürdüren Güney yarımkürenin kırsal nüfusunu hızla işgücü piyasasına çekerken, diğer yandan da 20. yüzyıl boyunca yerleşmiş bulunan meta-dışı kamusal/kolektif yaşam alanlarını Kuzey-Güney ayrımı gözetmeksizin büyük ölçüde tahrip etmiş durumdadır. Dünya çapında halk sınıflarının gündelik yaşamları (ya da emeğin yeniden-üretim alanları) bütünüyle işgücü piyasasındaki konumlarına tâbi hale gelmiştir. Kadın ve erkek emekçileri piyasaya mahkûm eden kapitalizm, emekçi kitlelere hem ücret geliri elde edebilecekleri iş olanakları yaratamamakta hem de esnek istihdam biçimleri

[22] Bu toplantının Sonuç Bildirgesi için *bkz. Güney'in küresel ekonomik krize yanıtı (Uluslararası Politik Ekonomi Konferansı)* 15 Kasım 2008 - Uluslararası Politik Ekonomi Konferansı: Küresel Ekonomik Krize Güney'den Tepkiler, Caracas, Venezüella, (http://www. sendika.org, 15.09.2008).

ile güvencesiz çalışma koşulları dayatmaktadır. Bu bir kapandır! Toplumsal mücadelelerin 21. yüzyıldaki seyrini belirleyecek olan da işte bu sermaye kapanını kırmaya dönük halk hareketleri olacaktır. Bu koşullarda "insanca yaşam ve güvenceli çalışma hakkı" talebinin sahip olduğu manivela gücü görülmek durumundadır.

21. yüzyılın yeni proleterleri, azgın sermaye saldırıları karşısında zamanla bir *öz-savunma hattı* oluşturmaya yönelmiştir. Son 20-30 yılın deneyimlerine bakıldığında öz-savunma hattının *sosyal hak mücadeleleri* zemininde geliştiği görülmektedir. Bu mücadele deneyimlerine topluca bakıldığında, hak mücadeleleri zemininin politik önemi bakımından şu dört unsur ön plana çıkmaktadır.[23] Hak mücadeleleri zemini;

- Emeğin yeniden üretimini anti-kapitalist temelde siyasallaştırabilmektedir;
- Gündelik, acil çözümler ile köklü nihai çözümler arasında güçlü bağlar kurabilmektedir;
- Bireysel olanla sınıfsal olanı ilişkilendirmekte, bu yapılabildiği ölçüde etnik ve din temelli kimlik oluşumları üzerinde sınıf basıncı kurulabilmektedir;
- Toplumsal meşruiyetin fiili ve hukuki düzeyleri birbirini besler hale gelebilmektedir.

Şimdi bu genel özellikleri ana başlıklarla biraz daha açarak değerlendirmek gerekecektir:

1) Hak mücadeleleri, sınıflar mücadelesinin günümüzdeki somut ve cisimleşmiş biçimidir. Hak mücadeleleri sınıfın yeniden siyasallaşması açısından güçlü bir dinamizm yaratırken, aynı zamanda dünya çapında işçi hareketlerinin ve kolektif devrimci öznelerin yeniden oluşum süreçlerinde de kurucu bir rol oynamaktadır.

2) Günümüzde hak mücadelelerinin temel özelliği, neoliberal politikalara karşı cepheden tavır almalarıdır. Hak mücadelelerinin neoliberalizmin temel hedeflerine cepheden karşı pozisyon tutması, direnişi *nesnel olarak* anti-kapitalist bir hatta taşımaktadır. Sermayenin metalaştırma atakları karşısında, hak hareketlerinin meta-dışılaştırıcı programları, özelleştirmeler karşısında

[23] Burada yer alan değerlendirmelere kaynaklık eden çalışmalardan ikisi için *bkz.* Daphne Barak-Erez and Aeyal M Gross, (2007) *ve* Ran Greenstein (2006).

kolektiviteyi öne çıkaran kamusalcı tutumları ve neoliberal programı aksatma, sekteye uğratma, yer yer durdurabilme yetenekleri, hak mücadelelerinin yukarıda sözü edilen sermaye kapanını kırma potansiyelinin göstergeleridir. Öte yandan sermaye kapanının kırılmasının *kendinde* devrimci sonuçlara sahip olmadığı, bunun da bir mücadele konusu olduğu, ayrıca not edilmelidir.

Hak mücadeleleri, bugün ana eksen olarak sosyal hakların (parasız eğitim, sağlık, beslenme, barınma, su, enerji vb.) savunusu, yeniden biçimlendirilmesi ve yeni sosyal hak taleplerinin yaratılması üzerinden gelişmektedir. Sosyal hak mücadeleleri, neoliberal programın temel hedeflerini engellemeyi amaçlayan konumları ve parçalanmış sınıfı bir arada hareket ettirebilmeleri, bu sayede en geniş kitleleri ve toplumsal ittifakları doğrudan harekete geçirebilme kapasiteleri nedeniyle, gelişen mücadelelerin merkezine oturabilmektedir. Bu özellikleri nedeniyledir ki, sosyal hak mücadeleleri gerek birleşik ve politikleşmiş bir sınıf hareketinin gerekse de işçi sınıfı iktidarının inşasında stratejik bir halka özelliği taşımaktadır.[24] Bu açıdan en tipik örnek, özelleştirme sonrasındaki fahiş su zamlarına karşı başlayan halk isyanının -su hakkı mücadelesinin- doğru yönlendirilerek, yeni işçi sınıfı ve yerli halkın iktidara doğrudan el koymasıyla sonuçlandığı Ekvador deneyimidir (Chartok, 2009).

3) Kamusal alanda cereyan eden ve toplumsal mücadeleler açısından motor rol oynayan hak mücadelelerinin anti-kapitalist niteliği ile ilgili bir diğer boyut ise emeğin yeniden üretim alanlarını siyasallaştırma potansiyeli ile ilgilidir. Çeşitli ülkelerde görüldüğü gibi, özellikle son 10 yıl içinde hak mücadeleleri emeğin yeniden üretim alanlarında (eğitim hakkı, sağlık hakkı, su hakkı, enerji hakkı, barınma hakkı, vb.) yoğunlaşmıştır. Emeğin yeniden üretim alanları, yaşanan çatışmalar içinde geniş emekçi kitlelerin anti-kapitalist temelde siyasallaştığı kritik birer mücadele alanına dönüşmüştür. Bu durum yeni emek hareketinin; siyasallaşma motifleri, kapsamı, talepleri, ittifakları, örgütlenme ve mücadele biçimleri, kolektif devrimci öznelerin oluşum/gelişim süreçleri ve yeni bir sosyalizm modelinin olgunlaşma süreci açısından önemli farklılıklar ve zenginlikler yaratma dinamizmine sahip olduğunun göstergesidir.

4) Hak mücadeleleri temel olarak kitlesel, demokratik, fiili-meşru mücadele biçimleri üzerinden gelişmektedir. Hak mücadelelerinin bu "aşağıdan yukarı"

---

[24] Elbette ki, hak mücadeleleri alanı bütünüyle sosyal hak mücadelelerine indirgenemez. Temel haklar, siyasal haklar, kültürel haklar, kendi kaderini tayin ilkesiyle öne çıkan halkların hakları, barış hakkı, çevre hakkı vb. alanlarda verilen mücadelelerin önemi inkâr edilemez. Sosyal hak mücadelelerinin önemi tüm diğer alanlardaki mücadeleleri birleşik bir cephede buluşturacak aks olmasıyla ilgilidir. İçinde yaşadığımız dünyada bu durum, kuramsal bir tercih değil olgusal bir gerçekliktir.

gelişim seyri, kitlelerin mücadele içinde öz deneyimler edindikleri doğrudan demokrasi pratiklerine yol açmaktadır. Karar alma süreçlerini büyük ölçüde tabana yayarak kitlelerin yönetme yeteneklerini geliştirmektedir. Bu ise kitlelerin yaratıcı dinamizmlerinin ortaya çıkmasına aracı olmaktadır. Mücadelenin aşağıdan yukarı seyri, yeni bir devrimci siyaset tarzının oluşumuna olanak sağlayarak hatta bunu zorunlu kılarak, işçi sınıfı hareketinin yeniden oluşumunda hak mücadelelerinin dinamik kurucu özelliğini yansıtmaktadır. Ayrıca mücadelenin hak kalıbına yaslanıyor olması, fiili mücadele düzeyi ile hukuki düzeyin birbirlerini besler hale gelebilmesine de olanak sağlamaktadır. Toplumsal muhalefeti "suça yatık" göstermeye dönük neoliberal yönetim tarzı düşünüldüğünde, bu husus özellikle önem taşımaktadır.

5) Hak mücadelelerinin dinamik yapısı, sınıf hareketinin bugünkü oluşum sürecinde işçi sınıfı hareketinin programı açısından da güçlü bir yenilenmeci kıvraklık yaratmaktadır. Bu durum en çok mücadelenin somut talepler ve acil çözümler gerektiren özelliğinin, geçmiş sol-sosyalist programları alt üst edebilme potansiyeli taşıyan özelliklerinde görülmektedir. Hak hareketleri, doğaları gereği emekçi kitlelerin somut çıkarlarına odaklanmaktadır. Emekçilerin yaşam ve çalışma koşullarının iyileştirilmesini hedefleyen hak mücadeleleri bu yanıyla yüzeysel bir değerlendirmeye tabi tutularak reformist bir özellik taşıyor gibi görünebilir. Ancak biraz daha derine inince, hak mücadelelerinin gündelik ihtiyaçları çözerken emekçi kitlelerin ufkunda derin etkiler yarattığı ve toplumsal dönüşüm seyrinde büyük bilinç sıçramalarına neden olarak nihai köklü çözümleri aynı anda güncelleştirebildiği görülecektir.[25] Özetle, bu mücadele kalıbı içinde *güncel devrimcileşirken, devrim de güncelleşebilmektedir.* Diğer bir anlatımla, hak mücadeleleri, kısa vadeli acil çözümler ile uzun vadeli köklü çözümler arasında güçlü bağlar kurabilecek bir mücadele hattı yaratabilmektedir.

6) Hak mücadeleleri, güvencesizleştirilerek yalnızlaştırılan, mağduriyetini kendi bireyselliği içinde yaşayan ya da edilgen konumlarıyla dinsel cemaatlere yönelen emekçileri, edilgen mağdurlar ya da içe kapanan bireyler olmaktan çekip çıkararak aktif toplumsal öznelere dönüştürmektedir. Üstelik hak

[25] Brezilya'da toprak işgal eden köylülerin kendilerinin kurdukları parasız-demokratik eğitim kurumlarından parasız sağlık kurumlarına, yargı sorunlarını çözdükleri halk meclislerinden özyönetim aygıtlarına kadar uzanan komünal yaşamları; Bolivya ve Ekvador'da yerlilerin çeşitli sorunlarını demokratik yerel meclisler aracılığıyla çözdükleri özyönetim deneyimleri ve çeşitli komünal uygulamalar bunun açık kanıtlarıdır. Keza hak mücadelelerinin yükseldiği ülkelerde, kadın sorununda kısa ve uzun vadeli çözümlerin iç içe gelişebildiği görülmektedir.

mücadeleleri içinde değişerek aktif toplumsal özneye dönüşen emekçiler arasındaki etnik ve dini kimlik farklılıkları, sınıf içi dayanışmanın gereği olarak daha eşitlikçi bir temelde yeniden kurulabilmektedir. Bu şekilde etnik ve dini kimlik farklılıklarından kaynaklanan gerilimler üzerindeki eşitlikçi basınç, toplumsal düzeyde kimlik sorunlarından kaynaklanan problemlerin köktenci çözümlerine yönelik yeni ufuklar açmaktadır.

7) Cinsiyet sorunları açısından hak mücadeleleri, özellikle emeğin yeniden üretim alanlarında başat konumda olan kadınları evde yalıtık, edilgen bireyler olmaktan çıkartıp, mücadele içinde toplumsal yaşama etkin bir biçimde dâhil ederek, kadınları toplumsal yaşamda aktif öznelere dönüştürmektedir. Kadınlar bu mücadele süreçlerinde hem nicel hem de politik ağırlıkları bakımından büyük bir gelişme göstermektedir. Diğer yandan, özellikle de İslami toplumlarda, hak mücadeleleri daha özel ve daha yoğun bir baskıya tabi olan kadınlar üzerindeki gerici basıncın kırılma mücadelesiyle iç içe geçmektedir. Bu boyutuyla İslam toplumlarında kadınların etkin rol oynadıkları hak mücadeleleri, tüm toplumun gericileştirilmesine yönelen "ılımlı/radikal İslamcı" egemen politikalar karşısındaki en dinamik halkalardan birisini oluşturmaktadır.

8) Hak mücadelesi yürüten farklı toplum kesimlerini birleşik ve politikleşmiş bir sınıf hareketi olarak örgütlemeyi mümkün kılan mücadele hattı, birleşik sınıf hareketinin de kendisini ulus statüsüne yükseltmesine kapı açmaktadır. Hak mücadelesinin burada vurgulanan özelliği ittifaklar sorunu açısından da kritik bir öneme sahiptir. Kırsal alandaki mülksüzleştirmeye karşı koyan, kendi alternatif eğitim, sağlık, üretim ve yaşamsal kurumlaşmalarını oluşturan (örneğin Brezilya'da MST), kırlarda doğanın yağmalanmasına (örneğin HES'lere) karşı direnen kırsal işçi ve köylü mücadeleleri, zamanımızda toplumsal muhalefetin canlı damarlarından birini teşkil etmektedir. Bu mücadelelerin güncel önemi, kır ve kent emekçileri arasındaki tarihsel ittifakın yeniden kurulmasının zeminlerini oluşturuyor olmasıdır.

Burada tartışıldığı şekliyle hak mücadelelerinin günümüzde taşıdığı stratejik anlamı ete kemiğe büründürmeye olanak sağlayacak en önemli deneyim, uluslararası işçi sınıfı hareketine aittir. "Toplumsal Hareket Sendikacılığı" nitelemesiyle anılan bu deneyime bu açıdan ana hatlarıyla bakmak, hak mücadelelerinin günümüzdeki gelişimini, tıkanma noktalarını ve bunların aşılması noktasında mücadelenin gelişim seyrindeki farklılaşmaları kavramak bakımından anlamlı olacaktır.

Tarihsel Yenilgi Karşısında Sınıfın İlk Yanıtı: Toplumsal Hareket Sendikacılığı

a) İlk Evre

1980'lerin ikinci yarısında neoliberal saldırılar karşısında dünyadaki geleneksel sendikalar erimekte iken, Brezilya'da (CUT), Güney Afrika'da (COSATU), Filipinler'de (KMU) ve Güney Kore'de (KCTU) güçlü, kitlesel işçi hareketleri yükseldi.[26] Geçmişteki geleneksel sendikal hareketlerden farklı olarak, işçiler hem işyerlerinde hem de yerleşim bölgelerinde örgütlenerek, ücret ve çalışma koşullarının dışına çıkan bir mücadele anlayışıyla hareket ettiler. Bu yeni işçi hareketlerinde mahalle dernekleri, kooperatifler, dayanışma ağları korundu, gözetildi. Güçlü bir kadın katılımının gözlendiği bu hareketlerde işsiz/yarı işsizler, gençler, emekliler, sendikal mücadelenin etkin birer unsuru haline getirildiler. Yeni toplumsal hareketlerle geliştirdikleri dinamik ilişkilerle ve özgürleştirici-yaratıcı mücadele biçimleriyle bu ülkelerde yeni bir "sol canlanma dönemi"ni başlatan bu yeni işçi hareketlerinin pratikleri "Toplumsal Hareket Sendikacılığı" olarak tanımlandı.[27]

Emekçi sınıfların ücret gelirlerindeki erozyonun durdurulması başta olmak üzere pek çok kazanım sağlayan bu sendikal hareketler, 1990'lardan itibaren doğrudan desteklediklerı ve parçası oldukları siyasal partilerle birlikte ülkelerindeki siyasal değişimlerin de motor güçleri oldular. COSATU Güney Afrika'da ANC'nin 1994'te, CUT Brezilya'da İşçi Partisi'nin 2002'de iktidara geliş süreçlerinde çok etkili roller oynadı. Ancak bu partiler iktidara geldikten sonra liberal programları kademe kademe uygulamaya yönelirken, söz konusu sendikal hareketlerde de, iktidara getirdikleri partilerdeki liberal değişime paralel çizgi değişiklikleri yaşanmaya başladı. Bu partilerin neoliberal politikalar uygulayarak açıkça merkez solda konumlanmalarıyla birlikte, ilk evreyi sürükleyen bu sendikalar da hak mücadelelerini uzlaşmacı bir zihniyetle yürütmeye yöneldiler ve böylece düzen dışı bir yönelimle başlayan bu yeni sendikal hareketlerde geleneksel

[26] Bu sendikaların açılımları: Brezilya'da CUT (Central Unica do Trabalhadores-İşçi Sendikaları Merkezi), Filipinler'de KMU (Kilusang Mayo Uno-1 Mayıs Hareketi), Güney Afrika'da COSATU (Congress of South African Trade Unions-Güney Afrika Sendikalar Konfederasyonu) ve G. Kore'de KTUC'dur (Korean Trade Union Congress-Kore Sendikalar Konfederasyonu).

[27] "Toplumsal Hareket Sendikacılığı" (THS) deyimi Eddie Webster (1987), Rob Lambert (1988), Lambert ve Webster (1988) ve Ronaldo Munck (1988) tarafından da kullanılmış olmakla birlikte gerekçeleriyle birlikte kavramlaştırma ilk kez Peter Watermann (1988) tarafından yapıldı. Waterman'ın yeni sendikal hareketleri tanımlamakta kullandığı bu kavram, "sosyalist sendika teorisi" ile 1980'li yıllarda ortaya çıkan "yeni toplumsal hareket teorisi" ve "enformatizasyon teorileri"nin bir senteziydi. THS kavramı, Webster, Lambert, Munck ve Watermann'a ek olarak Kim Moody ve Kim Scipes'in daha sonra yaptıkları çalışmalarla yaygın olarak kullanılmaya başlandı. Kavramın tanımladığı sendikal hareketler konusunda genel bir ortak kabul sağlandı ancak kavramın içeriği üzerinde daima farklı kavrayışlar oldu, bütünlüklü bir ortak tanımlama hiçbir zaman olmadı. Buna rağmen "Toplumsal Hareket Sendikacılığı" deyimi genel kapsayıcı bir kavram olarak ortak kabul gördü. Toplu bir değerlendirme için *bkz.* Metin Özuğurlu (2000).

sendikal çizgiye doğru bir yönelim ağırlık kazandı. Filipinler'de KMU ve G. Kore'de KTUC da 1990'lı yıllarda iktidarların muhatap almak zorunda kaldıkları önemli kurumlar oldular. Onlar da iktidarlarla yakın ilişkiye girdikten sonra gelenekselleşme belirtileri gösterdiler/gelenekselleştiler.[28]

b) İkinci Evre

2000'li yıllara gelirken, yeni işçi hareketlerinin bileşimi ve politikaları bazı farklılıklar gösterdi. Özellikle Latin Amerika'yı derinden etkileyen 1999 ekonomik krizinin ardından, Venezuela'dan başlayarak (1999), Bolivya'da (2005), Ekvador'da (2006) solu iktidara taşıyan ve diğerlerinde de etkili toplumsal hareketlerin doğumuna yol açan süreçlerde yeni işçi ve ezilen hareketleri artık tam anlamıyla güvencesiz işçilerin, işsizlerin ve yerlilerin mücadeleleri üzerinden gelişti. Orta sınıflar geçmişten farklı olarak bu yeni toplumsal hareketler dalgası içinde yer aldılar. Emeğin yeniden üretim alanlarında patlayan mücadeleler bu evrede sürükleyici roller oynadı. Kronik işsizliğin olağanüstü yaygınlaştığı bu süreçte, bu yeni işçi hareketleri, özellikle de emeğin yeniden üretim alanlarının çok büyük ölçeklerde yeniden metalaştırılmasına karşı mücadeleler (Ekvador'da su isyanları), güvencesiz işçilerin mücadeleleri (Bolivya'da madenci direnişleri ve yoksul yerli halkın başkent kuşatmaları), muazzam boyutlara varan işsizlerin patlamaları (Venezuela ve Arjantin) içinde büyüyerek gelişti (Veltmeyer ve Petras 2007). Yeni işçi hareketlerinin bu ikinci evresinde, aynı zamanda yerli halkların kimlik hakları içerilerek neoliberalizmin sınıfı bölme stratejisi boşa çıkartılırken, işçi sınıfi hareketinde büyük bir kitleselleşme ve çeşitlenme yaşandı. Bu hareketler, anti-kapitalist özelliklerini hiç yitirmediler. İktidara geldikleri örneklerde de anti-kapitalist özellikleri giderek gelişti ve sosyalizme yönelen iktidarlar doğurdular. Onların sosyalizme yönelen uzun yürüyüşleri bugün de sürüyor.[29] 2000'li yıllara doğru başlayan toplumsal hareket sendikacılığının bu dönemi, güvencesizlerin

---

[28] Yeni işçi hareketlerinin bu ilk dalgasını sürükleyen sendikal merkezlerin geleneksel ilişkilere yönelmesi hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Neoliberal saldırılar başladığında zaten diktatörlüklere/ırkçı rejimlere karşı mücadele vermekte olan işçi hareketleri öncelikle metal sektöründe örgütlenmişlerdi. Ancak 1980'lerde metal sektöründe işçilerin ücret ve çalışma koşulları kötüleşmiş olsa da yeni işçilere yönelen güvencesizlik saldırısı bunlar için henüz söz konusu değildi. Bant sistemi sürmekteydi, esneklik uygulamaları ise sınırlı ölçülerde hayata geçirilmişti. Yani bu yeni sendikal hareketin çekirdeğini oluşturan metal işçileri sonraki yeni işçi kuşağının klasik mensupları olmayıp aslında eski ile yeni arasındaki geçiş kuşağını oluşturmaktaydı. Bu nedenle yeninin olduğu kadar eskinin de bir kısım özelliklerini barındırmaktaydılar. Ayrıca bu dönemde (1980'ler ve 1990'lar) liberalizmin sol üzerinde yarattığı derin etkiler hatırlanacak olursa, sendikal hareketlerin dış uyarıcılarının (sol liberalizmin) da söz konusu kaymayı hızlandırdığı söylenebilir.

[29] "21. Yüzyıl sosyalizmi" akımını dillendiren bu iktidarlara yönelik önemli ve haklı eleştiriler mevcuttur. Bu iktidarlar arasında Venezuela diğerlerinden (Bolivya ve Ekvador) sosyalizme yönelik iddiasının derinliği açısından farklılaşmaktadır. Tüm bunlara rağmen, geçtiğimiz tarihsel evrede bu ülkelerin sosyalizme yönelik bir iddiayı dile getirmiş olmaları başlı başına önemli bir olgu ve gösterge olarak değerlendirilmelidir.

hak mücadelelerinin öne çıktığı, işçi sınıfının yeniden siyasallaşma sürecinde ilkinden çok daha köktenci sonuçlara yol açan yeni bir evre olarak yaşandı.

Uluslararası ekonomik krizle beraber saldırının boyutlarını arttıran emperyalistler ve egemenler karşısında bu hareketler bugünlerde mevcut kazanımlarını korumakla yetinen, geçtiğimiz yıllardaki ataklıklarının bir ölçüde durağanlaştığı bir görüntü sergilemekteler. İçinden geçtiğimiz dönemde, bu yeni işçi hareketlerinin yeni bir mücadele evresini yükseltmek için güç ve enerji biriktirmek, yeni mücadele kanalları ve sınıfın içinde daha geniş yeni ittifak biçimleri geliştirebilmek için arayış halinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Hak Kavramı ve İşçi Sınıfı Sosyalizmi: Devrimci Özne ve Ölçek Sorunu

Bu çalışmanın temel iddialarından biri, hak mücadelesinin işçi sınıfı hareketinin günümüzdeki mücadele kalıbı olduğu yönündedir. Bunun anlamı şudur: Bu evrede hak mücadelesi ve sınıf mücadelesi gibi iki ayrı kulvar söz konusu edilemez; işçilerce fiili olarak yürütülmese de, halkın hakları mücadelesi, işçi sınıfı hareketinin asli bileşenidir. Bu değerlendirmenin kuramsal dayanağı, emeğin toplumsal yeniden üretim alanlarının (yaşam alanlarının) metalaştırılması neticesinde sermayenin emek üzerindeki gerçek tahakkümünün *genelleşmiş* olmasıdır. Ne var ki, bu tespitler formüle edilirken, sosyalizm akımına ve sosyalist bilgi birikimine aşina olanların bileceği gibi, "hak sahipliğinin" siyasal imalarını Marksist kurama entegre etmenin pek de kolay olmadığı hatırlanmak durumundadır. Zira işçi sınıfı sosyalizmi akımının 150 yılı aşan bilgi birikimi içinde hak kavramı hem kayda değer bir ilgiye konu olmamıştır, hem de gündeme geldiği ölçüde genellikle ihtiyatla ve hatta şüphe ile karşılanmıştır. Söz konusu bilgi birikimi içinde, bir burjuva kategorisi olarak görülen "hak sahipliğinin" devlet otoritesini tarafsız gösteren bir illüzyondan ibaret olduğu görüşü yaygın olarak paylaşılmıştır (Sitton, 1996: 58). O halde şu sorulabilir: Marksist yaklaşım gibi hak kavramının burjuva içeriğini deşifre etmiş bir yaklaşımla, nasıl olup da hak mücadelesinin proleter bir içerik taşıdığı ileri sürülebilir? Dolayısıyla işçi sınıfı mücadelesinin günümüzde hak mücadelesi kalıbı içinde gerçekleştiğini Marksist bir yaklaşımla ileri sürebilmek, Marksist kuramda ciddi bir revizyon gerektirmez mi? Bizim yanıtımız nettir: Gerektirmez! Aksine, bu çalışmanın ilk bölümünde de gösterildiği gibi, hak kavramının burjuva içeriğini deşifre eden Marksist katkılar kavranmaksızın, kavramın büründüğü yeni anlamları çözümlemek de mümkün olmaz. Kuramsal bakımdan sınır çizgisi,

hak kavramının burjuva içeriğini kavramın özü ya da doğası gereği gören yaklaşımlarladır. Bu çalışmada ileri sürülen savlar, tarihsel kapitalizmin içinde bulunduğumuz evresince koşullanan sınıflar mücadelesinin somut analizinin bir ürünüdür. Sitton'un (1996: 58) vurguladığı gibi, hak meselesini ciddiye almamızı gerektiren nedenler arasında, haklar nosyonunun dünya devrimci hareketinin dilini oluşturmuş olduğu gerçeği de unutulmamalıdır. Yeri gelmişken Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Saint Sancho'nun hak kavramı ve komünist hareket üzerine kaleme aldıklarını alaycı bir dille eleştirirken vurguladığı bir hususa da gönderme yapılabilir. Saint Sancho'nun proletaryayı "kapalı bir toplum" şeklinde nitelemesi karşısında Marx (1976b: 232), "Fakat gerçekte proleterler bu birliğe, kendi haklarına müracaat etmenin de içinde rol oynadığı uzun bir gelişim süreci boyunca erişmişlerdir. Yeri gelmişken, *kendi haklarına bu müracaat, işçileri bir sınıf olarak, devrimci birleşik bir kitle olarak biçimlendiren bir araçtır* (vurgu bize ait)" demiştir. Esasen Marx'ın bu değerlendirmesi, hak nosyonuna bir *mücadele kalıbı* olarak bakan ve asla *kendinde* devrimci bir anlam yüklemeyen yaklaşımımızla büyük ölçüde örtüşmektedir.

21. yüzyılın henüz başlarında, içinde yer aldığımız üçüncü bin yıla uzanan eğilimler olarak bakıldığında, burjuvazinin salt hak kavrayışı ile değil, bizzat kendi ürünü olan "modern yurttaşlık, ulus ve ulus-devlet" kavrayışlarıyla da ilişkisinin önemli bir kırılma ve farklılaşma geçirdiği söylenebilir. Burjuvazi bakımından, içinde doğup serpildiği korunaklı bir iç pazar ve iç/ulusal pazarların eşitsiz ve hiyerarşik eklemlenmesinin ürünü olan uluslararası ekonomi dönemi kapanmıştır. Böylesi bir iktisadi zeminin üzerinde yükselen ve içeride egemen dışa karşı bağımsız olmasıyla tanımlanan ulus-devlet formu ile bu sınıfın tarihsel izdivacı da sonlanmıştır. Bunlar öngörülmesi şimdiden mümkün olmayan çok-yönlü sonuçlara sahip eğilimlerdir. Sonuçları erken dönemde görülebilir olan sağlık ve eğitim hizmetlerinden orta uzun vadede askerlik hizmetine varıncaya değin, bildiğimiz dünyadan farklı bir dünyaya doğru yol aldığımız söylenebilir.[30]

Burjuvazi için sermayeleşmemiş toprak, toprak değildir (*ilkel birikim, mülksüzleştirerek birikim eğilimi*); bir sınıf olarak burjuvazi "kendi toprağı" ile bağını koparmıştır. Burjuvazi için müşterileştirilmemiş (madalyonun geri yüzünde de düşkünleştirilmemiş) "yurttaş", yurttaş değildir (*yeniden üretim alanlarının metalaştırılması eğilimi*); bir sınıf olarak burjuvazi "kendi yurttaşı",

[30] Bu noktada askerlik hizmetinin bir yurttaşlık ödevi olmaktan da çıkarak ulus-devlet öncesini andırır tarzda yeniden paralı askerlik formuna bürüneceği yönündeki güncel analizlere dikkat çekilebilir.

"kendi halkı" ve dolayısıyla da "kendi ulusu" ile bağını koparmıştır.[31] Yeni yüzyıla burjuvazi, kozmopolitleşmiş bir sınıf olarak girmektedir. Üçüncü bin yıla akan bu eğilimi, *Komünist Manifesto*'da proletaryaya atfedilen özelliklerin (vatanı yoktur), burjuvazi tarafından gerçekleştirilmesi olarak görenler, fena halde yanılmaktadır. Zira kozmopolit ya da "dünya vatandaşları" topluluğu olarak, burjuva sınıfı için dünya; insan türü dâhil tüm varlıkların ancak ve ancak meta formuna büründüğü ölçüde var olacakları bir dünyadır.[32] Böyle bir dünya, başta insan türü olmak üzere tüm varlıklar bakımından yok-dünyadır. Marksist bilge Ernest Mandel'in (1989) sözünü ettiği yeni ikilem tam da bununla ilişkilidir. Mandel, emek-gücü dâhil meta fiyatlarının uluslararası piyasalarca belirlendiği koşullarda artık Rosa Luxemburg'un sözünü ettiği "ya sosyalizm ya barbarlık" ikileminin de ötesine geçildiğini söyler. Ona göre, insanlığın karşı karşıya olduğu ikilem artık "ya sosyalizm ya yok oluştur".

Bu tespitleri, genel-geçer gerçekler olarak bugünde mevcut olan somut durum gibi değil, 20. yüzyılın son çeyreğinden 21. yüzyıla akan bir sermaye eğilimi olarak görmek son derece önemlidir. Aynı şekilde, sözü edilen sermaye eğilimi, inişi-çıkışı olmayan düz ve mutlak bir süreç olarak da görülmemelidir. Bu metodolojik hatırlatmayı yaptıktan sonra, tükenmekte ve doğmakta olan tarihsel eğilimleri analitik ayrıştırmaya tabi tutmanın politik gerekçesi belirtilebilir. Bu ayrım, 21. yüzyılda toplumsal devrimlerin ve toplumsallığın devrimci inşasının gereksinim duyduğu stratejik yönelimleri saptamak bakımından anlamlıdır. Bu açıdan bakıldığında 21. yüzyılda, emek ve sermaye arasındaki temel çelişkinin küresel bir karakter kazanarak insanın kendi türünü idame ettirme gerekleri ile kapitalizmin gerekleri arasındaki çelişkiler yönünde kristalize olacağı söylenebilir. Emek-sermaye çelişkisinin bittiği, önemsizleşip ikincilleştiği yönündeki görüşler, bu temel çelişkinin 19. yüzyıldaki gerçekleşme biçimlerine takılıp kalmış görüşlerdir. 16. yüzyıldan bu yana tarihsel kapitalizmin hiçbir döneminde emek-sermaye çelişkisi, bugün olduğu ölçüde dünya çapında yaygınlaşmış, yoğunlaşmış ve

[31] Poulantzas 1970'lerin ortalarında şu soruları soruyordu: "Emperyalist metropollerde bugün hala ulusal devletlerden söz etmek mümkün müdür? Bu ülkelerle, uluslararasılaşan sermaye ya da çokuluslu şirketler arasında ne gibi bağlar vardır? Yeni kurumsal süper devlet biçimleri ulusal devletlerin yerini mi almaktadır? Ya da, alternatif olarak, bu devletler sermayenin uluslararası düzeydeki genişleyen yeniden üretiminin gerektirdiği yeni işlevleri yerine getirebilmek için ne gibi tadilatlardan geçmektedir?" Poulantzas'ın bu öncü tartışması için *bkz.* N. Poulantzas (1978).

[32] HES'lerle birlikte Türkiye'de de güncelleşen su varlıklarının akıbeti konusunda sermaye çevrelerinin Dünya Ticaret Örgütü bünyesinde de dillendirdiği tez hatırlanmalıdır: "Su insanlığın ortak malıdır; dolayısıyla içinde yer aldığı toprağa ve o topraklarda yaşayanlara ait değildir!" Sermayenin bu meydan okuması konusunda hala tereddütleri bulunanlara bu tezi biraz açmakta yarar var. Sermaye sınıfı diyor ki; su varlığı ancak mal olarak, meta olarak var olabilir; insanlığın ve dahi toprağın suya erişmesi ancak meta formunda mümkündür!

genelleşmiş değildir. Böyle bir öngörü ile bakıldığında sosyalizm de artık salt bir siyasal doktrin olarak değil bir *uygarlık* olarak tasavvur edilmek durumundadır.[33]

Bu perspektifle bakıldığında toplumsal devrimlerin 'kim' tarafından (*devrimci özne sorunu*) ve 'nerede' (*devrimin ve sosyalizmin ölçek sorunu*) yapılacağı sorularının, Lenin'in o ünlü "Ne Yapmalı?" sorusundan önce gündeme geliyor ve tartışılıyor olması, son derece anlaşılırdır. Tartışmanın meşruluğu, işçi sınıfının devrimci rolünü hedef tahtasına yatıran yaygın düşünceye geçerlilik kazandırmaz. Bunlara bakılırsa, işçi sınıfının devrimci rolü tezini geliştiren ve savunanlar için devrimci özne adeta Mesihvari verili ve aşkın bir rol kalıbına sahiptir. Sormak gerekir: Sermayenin gerçek tahakkümüne tabi yaşayan mülksüzlerin bir toplumsal sınıf teşekkül etmesi ya da işçilerin, işçi sınıfı olarak tarih sahnesine çıkması, bizatihi sınıflar mücadelesinin konusu iken, sınıflar mücadelesi dışında aşkın bir rol sahibi olarak devrimcilikle payelenmiş bir özneden kim söz etmiştir? O halde "işçi sınıfı devrimci özne değildir", şeklindeki yaygın görüşlerin gerçekte söyledikleri şudur: işçiler, artık, bir toplumsal sınıf dahi teşkil edemezler! Bu görüş, "işçi sınıfı öldü" tezinin başka bir noktadan tekrarından ibarettir. Eğer meta ilişkileri toplumsal etkileşimimizin her zamankinden daha fazla ana belirleyeni haline gelmişse, bunun anlamı hangi taşı kaldırırsanız altından emek-sermaye çelişkisinin çıkacağı gerçeğidir.

İşçi sınıfının devrimci rolünün nesnel temelleri, kapitalizmin hiçbir döneminde bugünkü kadar küresel bir veçhe kazanmamıştır. Sadece köylülüğün değil "orta sınıfların" da proleterleştiği bir dünyada yaşadığımız unutulmamalıdır. Aynı şekilde, örgütlü işçi hareketinin nesnel temeli, kapitalizmin dört asrı deviren serüveni boyunca hiçbir zaman bugünkü kadar geniş, yaygın ve güçlü olmamıştır. 6 milyarlık dünya nüfusu içinde istihdam edilenler 3 milyara yakındır ve 3 milyar sınırındaki çalışanlar içinde de hâlihazırda her 20 kişiden biri bir sendika üyesidir; 164 milyon üyesiyle sendikacılık hareketi dünyanın en büyük toplumsal hareketidir. Kompozisyonu ve iç bileşenleri 20. yüzyıldan oldukça farklılaşan işçi sınıfının birleşik politik hareketi, eğer günümüzde bir halk hareketi formuna

---

[33] Bu vurgunun Huntington'ın ünlü *Medeniyetler Savaşı* tezini anımsatması olasıdır. ABD emperyalizminin 21. yüzyıl yöneliminin stratejik tezi olarak Medeniyetler Savaşı tezi, bilindiği gibi, sınıflar savaşının bittiği, yerini ise inanç sistemlerinin merkezinde yer aldığı medeniyetler arası savaşa bıraktığı yönündedir. Bu tez, kabulümüzdür; lakin ufak (!) bir tashihle. Sınıflar savaşı 21. yüzyılda iki temel sınıf arasındaki medeniyetler savaşı formuna bürünerek sürecektir. Şimdilik sezgisel olarak bir yanda varlığı meta-formunda (nesneleştirici ilke), varoluşu ise piyasada (fetişleştirici ilke) tanımlayan, diğer yanda ise varlığı karşı-meta formunda (türsel özelliklerin çoğulluğu anlamında özgürleştirici ilke), varoluşu ise ortaklaşa paylaşılan ilişkiler zemininde (eşitlikçi ilke) kavrayan iki medeniyetten söz edilebilir. Tüm düşün ve inanç sistemleri, bu iki aks ekseninde kendi iç hesaplaşmasını yaşayacak ve kutuplaşarak yeniden oluşacaklardır.

bürünüyor ise, bunun nedeni yeni işçi kitlesinin taşıdığı özelliklerde aranmalıdır. Bir başka ifadeyle, *ittifaklar sorunu*[34] günümüzde büyük ölçüde işçi sınıfı oluşum sürecine ait bir *sınıf içi sorun* haline bürünmüş durumdadır. Bu bakımdan hak mücadelesi kalıbı, işçi sınıfı içi bir sorun olarak ittifaklar sorununun çözümü ve birleşik sınıf hareketinin inşası bakımından önemli olanaklara sahiptir. Günümüzde ittifaklar sorunun politik strateji dilindeki karşılığı, *farklılıkların birliğini*, *özgüllüklerin ortaklığını* tesis edebilme sorunudur. Mücadele kalıbı olarak, ya da aynı anlama gelecek şekilde, işçi sınıfı oluşumu kalıbı olarak halkın hakları mücadelesi, bu stratejinin uygulanabilmesi olanaklarını bünyesinde fazlasıyla barındırmaktadır.

Öte yandan hak kavrayışının yurttaşlık ve ulus statüleri ile tarihsel bağları nedeniyle, birleşik sınıf hareketi olarak halkın hakları mücadelesinin hızla politikleşerek kendisini ulus statüsünde örgütlemenin kanallarını açması da pek mümkündür. Bu noktada Marx ve Engels'in *Komünist Parti Manifestosu*'nda düştükleri şerhi hatırlamakta fayda vardır: "...Proletarya önce siyasal iktidarı ele geçirmek, ulusun yönetici sınıfına yükselmek, kendisini bizzat ulus kılmak zorunda olduğu için, bu noktadan sonra kendisi bizzat ulusal da olur, ama asla kelimenin burjuva anlamında değil" (1848: 18). Marx ve Engels'in "burjuva anlamında değil" derken ne kastettikleri, iki gür sakallı bilgenin yazılarına aşina olanlar için sır değildir. Bu yazı kapsamında şimdilik Marx ve Engels'in 1849 tarihli gazete yazılarından Rosa Luxemburg'un (1976: 51) aktardığı kadarıyla yetinilebilir:

> " 'Ulus-devletler', cumhuriyet biçimini almış olsalar bile, liberallerin ifade edip anarşistlerin tekrar ettiği gibi, 'halkın iradesinin' ürünü ya da ifadesi değildir. 'Ulus-devletler' günümüzde burjuvazinin sınıf egemenliğinin biçimi ve aracıdır, tıpkı geçmişte 'ulusal olmayan' devletler döneminde olduğu gibi ve onlar gibi işgallere yönelimlidir. Ulus-devletler benzer bir eğilimle işgal, savaş ve baskı yönelimine –diğer bir ifadeyle 'ulusal olmayan' yönelimlere sahiptir."

Bu yaklaşım ışığında, günümüzde ulus-devlet formunun bir değişim geçirmekte olduğu aşikardır. Ulus-devlet biçimi, günümüzde, toplumsal ilişkilerin gerek iktisadi örgütlenme ölçeği (iç pazar) gerekse de politik örgütlenme ölçeği (ulusal devlet) anlamında burjuvazi tarafından terk edilmektedir. Burjuvazi, sınıfsal sömürü ve egemenlik ölçeğini ulus-ötesine taşımaktadır. Belirtmek gerekir ki toplumsal ilişkilerin politik örgütlenmesi anlamında devlet, burjuva sınıf

[34] 20. yüzyılda proleter devrim stratejilerinin esasını işçi-köylü ittifakı sorununun oluşturduğu hatırlanmalıdır.

egemenliğinin ulus *ölçeğinden* hızla çıkmaktadır; bu gerçekleştiği ölçüde devlet aygıtının burjuvazinin *aracı* olma işlevi, daha dolaysız ve açık bir hal almaktadır. İşçi sınıfı sosyalizmi akımı içinde burjuvazinin bu eğiliminin desteklenmesi gerektiğini düşünenler bulunmaktadır. "Proletaryanın vatanı yoktur" önermesine atıfla vatansızlaşan burjuvaziyi de olumlayan bu görüşlerin ihmal ettikleri küçük (!) bir ayrıntı vardır: Burjuvazi kendisini kozmopolit bir sınıf olarak örgütlerken hem toplumları 'ulus' olarak, hem de işçileri 'sınıf' olarak çözmektedir. Bu eşanlılık tesadüfi olmasa gerektir. Bu koşullarda işçi sınıfına kendi sınıf egemenliğinin ölçeği bakımından ulus-ötesi rotayı işaret edenler, öznel niyetlerinden bağımsız olarak, işçi sınıfını iktidarsızlığa mahkûm ederken, sermayenin küresel egemenliğini de tahkim etmektedirler. Üstelik bu yeni-sol öneriler, işçilerin kendilerini bir sınıf olarak örgütlemeleri ile ulusun bütünü olarak sunmalarının iç içe geçtiği ve birlikteliğin nesnel koşullarının bu kadar olgunlaştığı bir zaman diliminde ortaya atılabilmektedir. Latin Amerika'daki neoliberalizm karşıtı toplumsal mücadelelerin şu kısa tarihi bile, bu yargıya ulaşmak için bolca kanıt sunmaktadır. Aynı deneyimler, burjuvazinin yeni rotasının işçi sınıfı sosyalizmini koşullandırıcı etkileri konusunda da önemli ipuçları vermektedir. Ulus-devlet ölçeği, işçi sınıfı bakımından sermaye egemenliğine direnişin ve kendi siyasi egemenliğini tesisin geçerli ölçeği iken, sosyalist inşanın gerçekleştirilmesi ve derinleştirilmesinin enternasyonalist bir karakter taşıyacağı ve 21. yüzyıl enternasyonalizminin devletlerarası ilişki biçiminde olmayıp, farklı uluslardan halkların siyasi birliği formunu alacağı şimdiden söylenebilir. Bu öngörü, sosyalizm akımının belleği bakımından yepyeni ve hayret verici değildir; burada söylenenler, esasen Birinci Enternasyonal'in (1864-1876) örgütsel biçimini fazlasıyla andırmaktadır. Bunu "ruh çağırma seansı" gibi düşünenlere Marx'ın (1976a: 18) bir yanıtı var:

> "... proletarya devrimleri, durmadan kendi kendilerini eleştirirler, sık sık kendi akışlarını durdururlar, yeni baştan başlamak üzere daha önce yerine getirilmiş gibi görünene geri dönerler, ilk girişimlerinin kararsızlıkları, zaafları ve zavallılığıyla alay ederler, hasımlarını, salt topraktan yeniden güç almasına ve yeniden korkunç bir güçle karşılarına dikilmesine meydan vermek için yere serermiş gibi görünürler, kendi amaçlarının belirsiz sonsuzluğu karşısında durmadan geri çekilirler, ta ki, her türlü geri çekilişi sonunda olanaksız kılan durum yaratılıncaya ve bizzat koşullar bağırıncaya kadar: Hic Rhodus, hic salta! Gül burada, burada raks etmelisin!"

Sonuç Yerine: Türkiye'de Hak Mücadeleleri Üzerine Notlar

Hak kavramına odaklanmak suretiyle geniş bir spektrumda sürdürülen inceleme sonuçları damıtıldığında şunlar söylenebilir: (i) Hak kavramının

siyasi ve hukuki anlamı, kapitalizmin farklı tarihsel evreleri içinde farklılaşmıştır. (ii) İçinde bulunduğumuz evrede, hak mücadeleleri sınıflar mücadelesinin bir uğrağı olmaktan çıkmış, doğrudan doğruya işçi sınıfı hareketinin mücadele zeminine dönüşmüştür. (iii) Birleşik ve politikleşmiş sınıf hareketinin inşası ve ittifaklar sorunu, bu mücadele zemininde çözüme kavuşabilir. (iv) Neoliberalizme karşı halk direnişlerini militanlaştıran ve kitleselleştiren potansiyeli ile hak mücadeleleri zemini, toplumsal devrimi de güncelleştiren bir kapasiteye sahiptir.

Birbiriyle ilişkili bu dört saptama, Türkiye somutunda ne anlama gelmektedir? Bu sorunun tartışılması, takdir edilir ki, başlı başına ayrı bir çalışma gerektirir. Yine de konu hakkında kimi kritik notlar kaleme almak, bu çalışmanın amaçları bakımından bir zorunluluk olarak görülebilir.

Türkiye'de devlet örgütlenmesi ve devlet-toplum ilişkisinin (özcesi kurulu düzenin) neoliberal esaslar doğrultusundaki son 30 yıllık dönüşümü rejim ilkelerinin yenilenmesi (restorasyon) suretiyle gerçekleşmektedir. Günümüzde neoliberal yenilenmeye tabi tutulan ilkeler, "laik, üniter, sosyal hukuk devleti" ibaresinde yer alan ilkelerdir[35]. Rejim ilkelerindeki yenilenme şu üç neoliberal esasa yaslanmaktadır: *Piyasacılık* (güvencesizleştirme ve metalaştırma), *çok-kültürlülük* (cemaatçilik) ve *yönetsel/idari merkezin gevşetilmesi* (ademi merkezileşme). Kısaca açmak gerekirse; rejimin "sosyal, hukuk devleti" ilkesine konu olan alan (biz şimdilik 'sosyal yurttaşlık statüsü' diyelim) piyasa gereklerine ve kapitalist şirketin kâr ve rekabet önceliğine göre toplumun güvencesizleştirilmesi ekseninde yeniden yapılandırılmaktadır ve esasen bu doğrultuda epey yol alınmıştır. Çok-kültürlülük (cemaatçilik) çerçevesinde ise toplumsal etkileşimin örgütleyici ilkesi olarak laiklik, kendi bünyesine dini referansları da almak suretiyle yeniden biçimlenmektedir. Üniter devlet ilkesinin yenilenmesi ise politik toplumun âdemi-merkeziyetçilik esaslarına göre örgütlenmesi esasına dayanmaktadır. Liberal-muhafazakâr ittifakın nesnel temelini de oluşturan bu üçlü sacayağı, emperyalist kapitalist sistemle derinlemesine bütünleşen, siyasal İslam'ı ve Kürt isyanını düzen içine alarak etkisizleştiren bir Türkiye'nin tesis edilmesini öngörmektedir. Özetle, burada kalın fırça darbeleriyle tanımlanan Türkiye, CIA'nın eski Türkiye şefi ve Pentagon'un akil adamı Graham Fuller'in "Yeni Türkiye"sidir.[36] Avrupa Birliği

[35] Yenilenme sürecine ivme kazandıran AKP'de değişimcilik görenler açısından bir kez daha hatırlanması gerekir ki, siyasi rejimin sözü edilen ilkeleri değişmemekte, içerik ve anlamları bakımından yenilenmektedir.

[36] Bu çerçevede, son 30 yıllık neoliberal dönem bir bütün olarak değerlendirildiğinde, içinden geçtiğimiz restorasyon dönemi, 12 Eylül ile başlayan sürecin sermaye lehine derinleştiği bir dönem olarak görülecektir.

ile uyum sürecinin ivme kazandırdığı neoliberal rejim inşasının, 2000'li yılların başlarından itibaren hemen her siyasal akım ve çevreyi sarstığı bilinmektedir. 12 Eylül 2010 tarihli Referandum sonuçları, restorasyonun engellenemez, dolayısıyla da kaçınılmaz olduğu algısını güçlendirdiği ölçüde bu sarsıntı yerini köklü alt-üst oluşlara bırakmaya başlamıştır. Yenilenen rejimin siyasal yelpazesi de yenilenmektedir.

Halkın hakları mücadelesinin bu çalışmada altı çizilen politik önemi, Türkiye koşulları söz konusu olduğunda, açık ki, stratejik bir anlam da kazanmaktadır. Hak mücadeleleri, öncelikle toplumun piyasa gereklerine tabi kılınmasına karşı militan bir halk direnişi anlamına gelmektedir. Bu direniş zemini, birleşik ve politikleşmiş bir sınıf hareketinin inşa zemini olarak kavrandığı ölçüde, hızla Kürt sorununda burjuva çözümün sınırlarını aşan ve kültürel aidiyetlere seküler hakikat rejimini güçlendirmeleri nispetinde (ki bu gerçek çok kültürlülüğün ön koşuludur) özgürlük alanı tanıyan bir muhtevaya kavuşabilir. Diğer bir ifade ile günümüzde hak mücadeleleri, yenilenmekte olan burjuva rejimine karşı bir direniş ekseni yaratabildiği ölçüde kendi alternatif toplum tasarımını da gerçekleştirme olanaklarına kavuşacaktır.

KAYNAKÇA

Amin, Samir, (2000) "Economic globalism and political universalism: Conflicting issues?", *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, No. 3, Fall/Winter, 582-622.

Bahçe, Serdal (2010) *Faşist Cordon Sanitaire ve Avrupa Karanlığı, Tartışma Metinleri, No: 109,* GETA-Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara Üniversitesi.

Bayramoğlu, Sonay (2010) *Yönetişim Zihniyeti*, (ikinci baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.

Berg, M., M.H. Geyler (2002) *Two Cultures of Rights*, (der.), Cambridge University Press.

Chartock, Sarah (2009) *Ethnodevelopment in Latin America: Politically competition and the making of ethnically-targeted participatory policy in Ecuador, Peru and Guetemala 1985-2005*, (yayımlanmamış doktora tezi), Department of Politics, Princeton University.

Dean, H (2000), "Social rights and social resistance: Opportunism, anarchism and the welfare state", *International Journal of Social Welfare,* Vol. 9, No. 4, (151–157).

Erez-Barak, Daphne & A. M. Gross, (2007) *Exploring Social Rights: Between Theory and Practice*, (Edited), Hart Publishing Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing.

Fanon, Frantz (1994) *Yeryüzünün Lanetlileri,* (Çev. Şen Süer Kaya), İstanbul: Sosyalist Yayınları.

Foster, John Bellamy (2008) "Sermayenin Malileşmesi ve Kriz", (http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=19980, 11.09.2010).

Gorz, Andre (1986) *Elveda Proletarya*, (Çev. Hülya Tufan), İstanbul: Afa Yayınları.

Greenstein, Ran (2006) "Social rights, essential services, and political mobilization in post-apartheid South Africa", *Journal of Consum Policy* 29: 417–433.

Harvey, David (2005) "Neo-liberalism and The Restoration of Class Power" *Spaces of Neoliberalism, Towards a Theory of Uneven Geografical Development* içinde, (http://www.princeton.edu/~sf/workshops/neoliberalism/classrestore.pdf, 11.09.2010)

Hayek, Friedrich A. Von (1993) *Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, (Çev. Atilla Yayla), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Jessop, B. (2000) "Globalization and the national state", *On-Line Papers*, Department of Sociology, Lancaster University.

Lerner, K.L. B. W. Lerner (2006) *Human and Civil Rights: Essential Primary Sources*, (derleme), New York: Thomson Gale.

Luxemburg, Rosa (1976) *The National Question - Selected Writings*, edited and introduced by the late Horace B. Davis, Monthly Review Press.

Mandel, Ernest (1989) "Theories of crisis: Explanation of the 1974-82 cycle", *Capitalist Development and Crisis Theory*, (Ed by M. Gottdiener, N. Komninos), London: McMillan, (30-58).

Marcuse, Herbert (1997) *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Marshall, T.H. , T. B. Bottomore (2006) *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Marx, K (1976a) *Louis Bonaparte'ın 18 Brummaire'i*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara.

Marx, K. (1976b) *The German Ideology*, Collected Works Volume 5 içinde, New York: International Publishers.

Marx, K. , F. Engels (1848) *Komünist Parti Manifestosu,(online versiyonu <marxist.org> Türkçe bölümü, (çeviren* Alex G. Pamir).

Negri, A. (2004) "Marx Üzerine Yirmi Tez: Günümüzün Sınıf Konumunun Yorumlanması", *Marksizmin Ötesinde Marksizm* içinde (Çev. Aynur Özuğurlu), Ankara: İmge Kitabevi.

O'Connor, James (2002) "Devletin Mali Bunalımı", *Liberalizm, Refah Devleti, Eleştiriler* içinde, (Derleyen: Kemali Saybaşılı), İstanbul: Bağlam Yayınları, (242-258).

Özdek, Yasemin (2007) "Türkiye'de Şirket Egemenliği Devri", *Hukuk ve Adalet,* Yıl 4, Sayı 10, (287-328).

Özuğurlu, Metin (2010) "Kriz ve Toplum" *Kriz Ve...*, Ankara: Tan Yayınları.

Özuğurlu, Metin (2005) *Anadolu'da Küresel Fabrika'nın Doğuşu*, İstanbul: Halkevleri Yayınları.

Özuğurlu, Metin (2000) "Sendikacılık hareketinin krizi ve yeni gelişmeler üzerine gözlemler", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 55, No. 1, (139-171).

Uluslararası Politik Ekonomi Konferansı (2008) *Güney'in küresel ekonomik krize yanıtı*, (Caracas, Venezuela), (http://www.sendika.org, 5.11.2008).

Pasukanis, E. B. (2001) *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, (Çev. Onur Karahanoğulları), İstanbul: Birikim Yayınları.

Poulantzas, N (1978) *Class in Contemporary Capitalism*, London: Verso.

Sitton, John F. (1996) *Recent Marxian Theory: Class Formation and Social Conflict in Contemporary Capitalism,* (SUNY Series in Political Theory) New York: State University of New York Press.

Sweezy, Paul M (1997) "More (or Less) on Globalization" *Monthly Review*, Eylül, Vol.49, No.4 (http://www.monthlyreview.org/997pms.htm, 05.09.2010)

Veltmeyer, Henry, James Petras (2007) *Latin Amerika'da Devlet İktidarı ve Toplumsal Hareketler*, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.

Wallerstein, I. , G. Arrighi, T.K. Hopkins (1995) *Sistem Karşıtı Hareketler*, (Çev. Semih Sökmen, Bülent Somay, C. Kanat), İstanbul: Metis.

Wood, Ellen M. (2003) *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marksizm ve Haklar

Yasemin Özdek[*]

Marksizm ve haklar arasındaki ilişki üzerine tartışmanın yeniden canlandığı bir tarihsel evredeyiz. Çünkü dünyada toplumsal hareketlerin yeni bir dalgası yükseliyor ve bu hareketler ağırlıkla hak temelli talepler etrafında örgütleniyor. Neoliberal politikaların yol açtığı toplumsal yıkıma karşı, sağlıktan eğitime, barınmadan beslenmeye temel haklarını isteyen, kent ve kır yoksullarının öznesini oluşturduğu, evrensel düzeyde yeni bir hak mücadeleleri hareketi gelişiyor. Proleter bir nitelik taşıyan bu hareketlere Marksistlerin ilgisiz kalması düşünülemeyeceği gibi, tersine toplumsal hak mücadeleleri karşısında sosyalistlerin bilincinin açık olabilmesi için Marksizm ve haklar ilişkisinin tarihsel ve kuramsal boyutlarıyla tartışılması kaçınılmaz bir gereklilik olarak kendini duyuruyor.

Sosyalizm ve haklar ilişkisi üzerine tartışmanın, erken sosyalist akımlardan başlayan uzunca bir geçmişi var. Modern sosyalizmin kurucuları Marx ve Engels'in burjuva haklar sistemini eleştirisi, bu tartışmada bir başka yeni sayfa açtı. Bu tartışma daha sonra sosyalist rejimlerin yurttaş haklarını tanımasıyla hukuksal bir boyuta da kavuştu. Kapitalist ülkelerde insan hakları hareketleri içinde mücadele yürüten ya da bu mücadeleyi değerli bulan Marksistler de bu tartışmayı yapmak zorunda kaldılar. Kısaca, liberal insan hakları ideolojisinin hegemonyasına karşı, bir yandan sosyalist ülkelerdeki hukukçular, diğer yandan kapitalist ülkelerdeki toplumsal hak mücadelelerini destekleyen solcular, sosyalistlerin haklara yönelik bakış açısını geliştirmeye,

[*] Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi.

hatta sosyalist haklar teorisini kurmaya çalıştılar, bu doğrultudaki görüşler çok geniş bir yelpazede yer alsa ve aralarında büyük farklılıklar olsa da.

Sosyalist rejimlerin çöktüğü ve liberalizmin ideolojik hegemonyasını yeniden tesis ettiği 1990'ların dünyasında sosyalizm ve haklar tartışması da gündemden düştü. Son zamanlara kadar haklar alanındaki entelektüel tartışmayı post-modern tutumlar belirledi, kültürel ve dinsel kimlikler temelinde hak kuramları dolaşıma girdi. Ancak kültürel kimlik haklarının egemen gündemdeki yerine, sınıfsal niteliği çok bariz olan sosyal hak talepleri 2000'li yıllarda giderek eşlik etmeye başladı. Sermayenin otuz yıllık neoliberal saldırısının sonuçları kendini göstermişti ve dünyada artan açlık, yoksulluk, sosyal güvencesizlik, sosyal hak hareketlerinin mantar gibi patlama potansiyelini yaratmıştı. Şimdi kendiliğinden gelişen bu toplumsal hareketler, Marksistlerin gündemine şu soruları getiriyor: Hak mücadelesi-sınıf mücadelesi ilişkisi nedir? Sosyalizm ve haklar arasındaki ilişki nedir? Bu sorulara bugün vereceğimiz yanıt, sosyalizmin kuramsal temellerinin ve sınıf mücadelesi tarihinin birlikte değerlendirilmesine dayanmalıdır. O yüzden, bu çalışmaya Marx ve Engels'in burjuva haklar sistemini eleştirel analizi sergilenerek başlanacaktır. Daha sonra, burjuva devrimlerinden 20. yüzyıla değin proleter hak hareketlerinin gelişim seyri ele alınacak ve 20. yüzyılın sosyalist rejimlerinin yurttaş hakları sistemi genel hatlarıyla sunularak tartışılacaktır. Çağdaş hak mücadelelerini tarihsel süreklilik içinde yorumlayabilmek, ancak bu zengin tarihsel birikimin yeniden değerlendirilmesiyle mümkün görünmektedir.

Marx ve Engels'in Burjuva Haklar Sistemini Eleştirisi

Marx ve Engels'in burjuva hak anlayışını eleştirdiği 19. yüzyıl Avrupa'sında doğal haklar anlayışı hüküm sürüyordu. 17. yüzyıldan itibaren doğal hak filozofları insanın doğuştan gelen vazgeçilmez haklarını teorileştiriyor, bu hakların başında mülkiyet hakkını ilan ediyor, feodal ayrıcalıklara karşı insanların eşit haklarını savunuyorlardı. Feodal dünya görüşünü sarsan bu anlayış zamanına göre devrimciydi; insanların doğuştan eşit ve özgür olduğu fikri feodalizmin katı hiyerarşik yapısına tersti. Yükselen burjuvazi, feodalizme karşı sınıf mücadelesinde akla dayanan, laikleşmiş bir doğal haklar ideolojisini benimsemişti. 16. yüzyıldan itibaren üretim ilişkilerinin kapitalist değişimi, yeni sınıfın ideolojisi olarak doğal haklar felsefesini de beraberinde getirmişti ve bu felsefe 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da egemenliğini

kurmuştu. Burjuvazinin feodal eski rejimleri tasfiye ederek siyasal egemenliği eline geçirmesiyle sonuçlanan burjuva devrimleri, meşruiyet temeli olarak bu doğal haklar felsefesine dayandı. Bu felsefe, Amerikan anayasaları ve 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi gibi siyasal-hukuksal belgelerle ilan edildi. Devrim belgeleri, insanın doğuştan gelen haklarının başında mülkiyet hakkını kabul ederek burjuva özel mülkiyetini güvenceye aldı, yasa önünde eşitlik hakkını tanırken de feodal ayrıcalıkların sona erişini tescil etti.

Burjuva devrimlerinde halk kitleleri burjuvaziyi desteklemiş, alt sınıfların gücüyle eski rejimler alaşağı edilmişti. Mutlak kralların despotluğundan ve feodal yükümlülüklerden bezmiş kitleler, yeni egemen sınıfın "doğuştan gelen haklar, eşitlik ve özgürlük" propagandasının sınıf temelini de çok geçmeden kavradı. Feodal despotizmin ve ayrıcalıkların yerine, bu kez burjuva despotizmi ve çıkarları geçmişti. Ne var ki, bir burjuva ideolojisi olarak "doğal hak" anlayışı alt sınıfların düşünce dünyasını da biçimlendiriyor, hatta erken işçi sınıfı hareketi ve ilk sosyalist akımlar da burjuva egemenliğine itirazlarını "doğal haklara" dayanarak ifade ediyordu. 1800'lerin ortalarına gelindiğinde bile Avrupa sosyalistlerinin bir kısmının bilincini Fransız devriminin ideolojisi belirliyor, soyut "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" ülküsü burjuva içeriğinden koparılmadan savunuluyordu.

Gerçi, ilk sosyalist akımlar içinde de burjuva insan hakları anlayışına eleştirel yaklaşan sosyalistler yok değildi. Fransız burjuva devriminin içinde ilk komünist fikirleri ileri süren Gracchus Babeuf, 1789 Bildirisindeki insan hakları, özgürlük ve eşitlik sözlerinin soyut, metafizik ve aldatıcı karakterine değinmişti.[1] Ancak, erken dönem sosyalistlerinin ufku insan hakları konusunda genellikle net bir sınıfsal perspektife sahip olmaktan uzaktı. Örneğin 1840'ların etkili Fransız sosyalistlerinden Louis Blanc, bir yandan 1789'un soyut haklarının "bireyci bir rejimdeki adaletsizlikleri maskelediğini" söyleyerek eleştirirken,[2] diğer yandan mülkiyet hakkının "doğal bir hak"

---

[1] Babeuf, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "*İçinde yem ve tuzak öylesine birbirine karışmış ki, incelenince bunun halkı uyutanların yapacağı türden bir aldatmaca olduğu anlaşılıveriyor. Bir oyalama olmakla kalıyor bu bildiri. Özgürlük, eşitlik gibi büyük ilkeleri kabul etmesine ediyor, ama gerçekleşmelerini sarpa sardıracak kayıtlar koyarak, gelişip yayılmalarını önleyecek sulandırmalar ve törpülemeler yaparak*" (1989a: 294).

[2] Louis Blanc, soyut hakları şöyle eleştirir: "*Soyut bir şekilde anlaşılan hak, 1789'dan beri halkı sömürülmüş halde tutan bir seraptır... Anayasalarda, fermanlarda şişirilerek ve kısır bir şekilde ilan edilmiş olan haklar, bireyci bir rejimdeki adaletsizlikleri ve yoksulun terk edilmesindeki vahşiliği maskelemekten başka bir şeye yaramadı*" (1976: 125-126).

olarak korunması gerektiğinden söz edebiliyordu.[3] Hatta 1830/40'ların işçi örgütleri arasında mülkiyet hakkını bir insan hakkı olarak savunan emekçi birliklerine de rastlanıyordu.

Burjuva haklar anlayışının radikal ve sistemli eleştirisi, böyle bir tarihsel ortamda Marx ve Engels tarafından yapıldı. Onlar burjuva "insan hakları, eşitlik, özgürlük" sloganının kapitalist üretim ilişkilerine dayanan sınıf temelini gösterdiler. Marx, kapitalizmde özgürlüğün bireycilikten başka bir anlama gelmediğini, yasa önünde eşitliğin meta mübadelesi ilişkilerinden doğduğunu, burjuva insan haklarının temelinde ise özel mülkiyet hakkının yattığını ortaya koydu.

Marx'ın burjuva insan hakları ideolojisini eleştirisi, *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı eseri ile başladı. Gençlik döneminin bir ürünü olan bu eserde Marx, 1789 ve 1793 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirilerinde ve Amerikan eyalet anayasalarında yer alan insan haklarını eleştirdi, bu belgelerdeki hak sahibi insanı 'bencil birey' olarak, insanın haklarını da 'bencil bireyin hakları' olarak çözümledi: "*insan hakları denilen şey,... sivil toplumun bir üyesinin haklarından, yani bencil insanın, diğer insanlardan ve topluluktan ayrılmış insanın haklarından başka bir şey değildir*" (1844: 15). Marx, insan hakları bildirilerinde "başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapabilme yetkisi" olarak tanımlanan özgürlük hakkını şöyle yorumladı: "*insanın özgürlük hakkı, insanın insanla birleşmesine değil, insanın insandan ayrılmasına dayanır. Bu, bu ayrılığın hakkıdır, kendi içine kapanmış, sınırlanmış bireyin hakkıdır. İnsanın özgürlük hakkının pratik uygulaması, insanın özel mülkiyet hakkıdır... İnsanın özel mülkiyet hakkı,... diğer insanları düşünmeksizin, toplumdan bağımsız olarak, bir kişinin mülkiyetini istediği gibi tasarruf etme ve elden çıkarma hakkıdır, öz-çıkar hakkıdır. Bu bireysel özgürlük ve onun uygulaması, sivil toplumun temelini oluşturur. Her insanın, diğer insanlarda kendi özgürlüğünün gerçekleşmesini değil, onun engelini görmesini sağlar*" (1844: 16). Marx, devrim bildirilerinin "doğal haklar" arasında saydığı "güvenlik hakkı"nı da "bencilliğin sigortası" olarak niteledi. Ona göre "insan hakları" denilen hakların hiçbiri, özel çıkarlarına hapsolmuş, topluluktan ayrılmış bencil bireyin ötesine gitmez (1844: 17). Özetle Marx, insan haklarının insanı özgürleştirmediği sonucuna vardı: "*insan dinden özgürleşmemiştir, din*

[3] Louis Blanc'ın bu doğrultudaki ifadeleri şöyledir: "*Evet mülkiyet hakkı doğal bir haktır, onu kutsallığında korumak istiyoruz. İşte asıl bundan ötürüdür ki, bütün insanlar ondan yararlanmaya çağrılmalıdırlar*" (Aktaran Mühlestein, 1990: 63).

özgürlüğünü almıştır. Mülkiyetten özgürleşmemiştir, mülkiyet özgürlüğünü almıştır" (1844: 19). Politik toplumun üyesi yurttaşın hakları da bencil bireyin haklarına tabi kılınmıştır. Marx, insan hakları eleştirisini insani kurtuluş (*human emancipation*) hedefini göstererek şöyle noktaladı:

> "Ancak gerçek, bireysel insan kendinde soyut yurttaşı yeniden soğurduğunda ve bireysel insani bir varlık olarak günlük yaşamında, kendi işinde ve kendi özel durumunda bir türsel-varlık haline geldiğinde, ancak insan "kendi güçlerini" sosyal güçler olarak kabul ettiğinde ve örgütlediğinde ve sonuç olarak, artık sosyal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmadığında, ancak ondan sonra insani kurtuluş tamamlanmış olacaktır" (1844: 20).

Görüldüğü gibi Marx, insan haklarını burjuva sınıf karakteri bakımından eleştirmiş, burjuva insan haklarının temelinde özel mülkiyeti, bireyciliği ve bencilliği görmüştür. Bu görüşünü *Kutsal Aile*'de ilerleterek, modern devletin insan haklarını tanımasını ilkçağ devletinin köleliği tanımasına benzetmiştir. Marx'a göre, ilkçağ devletinin doğal temeli nasıl kölelikse, modern devletin doğal temeli de burjuva toplumu ve burjuva toplumunun insanıdır. Burjuva toplumunun insanı, öteki insanlara yalnız özel çıkar ve bencil ihtiyaç bağlarıyla bağlanmış olan bağımsız insandır. Modern devlet de evrensel insan haklarını tanıyarak kendi doğal temelini tanımaktan başka bir şey yapmamaktadır (2009: 165). Marx, yaşadığı dönemin insan haklarında modern burjuva toplumunun bireyci rejiminden başka bir şey görmediğini açıkça dile getirmiştir: Ona göre, insan haklarında tanınan ve onaylanan şey, modern burjuva toplumu, sanayi, evrensel rekabet, kendi amaçlarını özgürce izleyen özel çıkarlar toplumu, kendi kendine yabancılaşmış anarşi, doğal ve tinsel bireycilik rejimidir (2009: 176). Marx, burjuva özgürlük anlayışını "kölelik" olarak niteleyerek şöyle analiz etmiştir:

> "Modern dünyada her birey, aynı zamanda hem köle, hem de topluluk üyesidir. Ama burjuva toplumunun köleliği, görünüşte en büyük özgürlüğü oluşturur, çünkü birey kendi yaşamının, örneğin mülkiyet, sanayi, din vb. gibi kendisine yabancılaşmış öğelerinin anarşik hareketini kendi öz özgürlüğü olarak gördüğünden, görünüşte bireysel bağımsızlığın gerçekleşmesidir bu kölelik... Bu sözde özgürlük, tersine onun köleleşme ve insandışılığının gerçekleşmesi anlamına gelir" (Marx, 2009:169).

Böylece Marx, burjuva özgürlük ve insan hakları ideolojisinin antitezini sunar. *Komünist Manifesto*'da da Marx ve Engels, dönemin özgürlük düşüncesinin burjuva girişimciliğine bağlı doğasını dile getirirler: "*Bugünkü burjuva üretim koşullarında özgürlük deyince serbest ticaret, serbest alım-*

satım anlaşılmaktadır" (1970: 55). Soyut özgürlük sözlerinin arkasında sınıf çıkarlarının yattığını savunan Marx ve Engels, bu sınıf çıkarlarına bağlı olarak özgürlük düşüncesinin tarih boyunca evrim geçirdiğine işaret ederler: Burjuvazi, feodal özgürlüklerin yerine, "*o yegane, vicdansız özgürlüğü getirmiştir: serbest ticaret*" (1970: 39). Onlara göre, din ve vicdan özgürlüğü de "*serbest rekabetin bilgi alanında hakimiyetinin ifadesinden başka bir şey değildir*" (1970: 60). Kişisel özgürlüğün, toplumun şanslı kesimlerinin önündeki engellerin kaldırılmasından başka bir anlamı yoktur: "*şansın ve uğurun engelsiz keyfini çıkarma hakkına şimdiye kadar kişisel özgürlük denildi*" (Marx ve Engels, 2004: 173). Özgürlük ve eşitlik tarihdışı kavramlar değildir, Engels'in belirttiği gibi burjuva özgürlük ve eşitlik anlayışı kapitalist üretim koşullarınca belirlenmiştir: "*Burjuvazi feodal sistemi yıktı ve onun yıkıntıları üzerine kapitalist toplum düzenini, bütün mal sahiplerinin... kapitalist nimetler için özgür rekabetinin, kişisel özgürlüğünün, yasa karşısında eşitliğinin egemenliğini kurdu. Kapitalist üretim tarzı, o zamandan beri, özgürlük içinde gelişebildi*" (1978: 93). Burjuva toplumunun soyut özgürlük anlayışının sınıfsal karakteri Marx'ın şu sözlerine de yansır: "*toplumun mevcut koşulları altında serbest ticaret nedir? Sermaye özgürlüğüdür... Soyut özgürlük sözcüğünün sizi aldatmasına izin vermeyin. Kimin özgürlüğü? Bu,... sermayenin işçiyi ezme özgürlüğüdür*" (1848: 231). Marx, insan haklarının öznesi olarak sunulan "insan"ın, bireyleri kapitalist ve işçi sınıfı aidiyetinden yoksun bırakarak sınıfsal farklılıkları görünmez kıldığını dile getirmiştir (2004: 66).

Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi, her yeni egemen sınıf kendi çıkarlarını toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır. Bu yüzden kendi düşüncelerine evrensel bir biçim verir ve onları tek rasyonel evrensel düşünce olarak topluma sunar. Devrim yapan sınıf, başından itibaren bir sınıf olarak değil, bütün toplumun temsilcisi olarak ortaya çıkar (2004: 143). Soyut özgürlük, eşitlik, insan hakları sloganları da, burjuvazinin geniş bir toplum kesimi üzerinde ideolojik hegemonya kurmasını sağlamıştır. Marx ve Engels'in tarihsel maddeci eleştirisi, bu soyut kavramların kapitalizmdeki somut anlamlarını deşifre etmeye ve burjuvazinin bu kavramlar arkasına gizlenen tikel çıkarını açığa çıkarmaya yönelmiştir.

Marx, kapitalizmin işleyiş yasalarını keşfettiği *Grundrisse* ve *Kapital*'de burjuva eşitlik ve özgürlüğünün piyasa ilişkilerine yapısal olarak bağlı rolünü açıklamıştır. Ona göre kapitalizmde eşitlik, mübadele ilişkileri içinde bir anlam taşımaktadır; her özne birer "mübadeleci" olarak eşitlenerek piyasaya dahil

olmaktadır: Piyasa ilişkisi içindeki "*öznelerin her biri bir mübadelecidir... Mübadelenin özneleri olarak aralarındaki ilişki, o halde eşitlik ilişkisidir... mübadele ettikleri metalar da birer mübadele değeri olarak eşdeğerdir ya da en azından eşdeğer oldukları kabul edilmiştir*" (1979: 272). "*Mübadele değerleri mübadelesi,... tüm eşitlik ve özgürlüğü üreten gerçek temelin ta kendisidir. Saf idealar olarak eşitlik ve özgürlük, bu temelin idealize edilmiş ifadeleridir; hukuki, siyasi, toplumsal ilişkiler biçiminde gelişmeleri ise sadece aynı temelin bir başka düzeyde tezahürüdür*" (1979: 278). Görüldüğü gibi, Marx'a göre kapitalizmde eşitlik ve özgürlüğü doğuran temel, meta mübadelesidir. Kuşkusuz, Marx'ın burada sözünü ettiği eşitlik, biçimsel/ hukuksal eşitliktir. Mübadele ilişkisinin bir tarafında kapitalist, diğer tarafında emek gücünü satmak zorunda olan emekçi vardır. Sahip olduğu emek gücü herhangi bir meta gibi alım-satım konusu haline gelen "özgür" emekçi, eğer yedek işçi ordusunun neferi olmaktan çıkma şansını elde edebilirse, "sözleşme özgürlüğü"nü ücretli köle olmak için kullanabilecektir. Dolayısıyla, piyasadaki mübadeleciler olarak kapitalist ve ücretli emekçi, hukuksal özneler olarak alım-satım ilişkilerinde eşitlenmekte, değiştirdikleri metalar eşdeğer kabul edilmekte, ama bu değişim ilişkilerinin tarafları arasındaki eşitsiz güç ilişkileri değişmemektedir, her ne kadar hukuksal kişi olarak eşit oldukları varsayılsa da. Kısacası kapitalizmin piyasa özneleri arasında yarattığı eşitlik, salt biçimsel, görüntüye ait, ama işlevi itibariyle meta mübadelesi ilişkisinin hukuksal olarak kurulmasına, yani sermaye birikimine imkan veren bir eşitliktir.

Sermaye birikimi için kapitalist ile emek gücünü satan özgür emekçilerin piyasada karşı karşıya gelmesi gerekmektedir. Emekçi, iki anlamda özgürdür: "*hem emek-gücünü kendi öz metaı gibi satabilecek durumda özgür bir insan olması gerekir, hem de satmak için elinde başka bir meta olmaması, emek-gücünü gerçekleştirmesi için gerekli her şeyden yoksun bulunması gerekir*" (Marx, 1978: 184). Kapitalizmde emekçinin özgürlüğü, bir köle gibi kendini değil, sahip olduğu emek gücünü satmakta özgür olmasıdır. Burjuva toplumunda geçerli olan özgürlük anlayışı, bu emek gücü alım-satımının, artı-değer üretiminin ve sermaye birikiminin sürüp gittiği piyasa özgürlüğüdür. Piyasadaki özgürlük ise, her şeyden önce sözleşme özgürlüğüdür. Sözleşme özgürlüğü, meta mübadelesine giren tarafların iradelerinin özgür olduğu varsayımına dayanır. Emekçinin iradesinin özgürlüğü, bireysel geçim ihtiyaçlarının zorlamasıyla kısıtlanmış olsa da, sonuçta kendi ihtiyaçlarından başka dışsal bir zorlama yoktur (Marx, 1979: 279). Kısacası, kapitalist

ya da ücretli emekçi olsun, sözleşme ilişkisine giren her iki tarafı da kendi özel ihtiyaçları ve çıkarları yönlendirmektedir. Bencilliğin hüküm sürdüğü piyasa alanında insanın doğal haklarının, özgürlüğünün ve eşitliğinin nasıl gerçekleştiğini Marx *Kapital*'de şöyle tasvir eder:

> "Sınırları içerisinde emek-gücü satım ve alımının sürüp gittiği... bu alan, aslında, insanın doğuştan varolan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü... emek-gücünün hem alıcısı, hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar... Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren ve ilişki içersine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır" (1978: 191).

Böylece Marx, kapitalizmin soyut bireyleri arasındaki mübadele ilişkilerinde özgürlük ve eşitliğin somut anlamını keşfetmiştir. Kapitalist sistemde eşit haklar, piyasa sisteminin hukuksal düzeydeki bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır: "*Emek sahibi ile para sahibi, pazarda karşı karşıya gelirler, eşit haklara sahip kimseler olarak temasa geçerler, aralarındaki tek fark birisinin satıcı, diğerinin alıcı olmasıdır; bu yönden yasalar karşısında her ikisi de eşittir*" (1978: 183). Sonuç olarak Marx, yasa karşısında eşitlik ilkesinin kapitalist ilişkilerden türeyen ve bu ilişkileri yansıtan burjuva hukuksal karakterini ortaya koyar.

Marx, eşit haklar ilkesini *Gotha Programının Eleştirisi*'nde de ele almıştır. Alman İşçi Partisi'nin 1875 tarihli programının bir eleştirisi olan bu yapıtta Marx, komünizmin "birinci" aşaması ile "yüksek" aşamasını ayırt etmiştir. Marx'ın "komünizmin birinci aşaması" olarak adlandırdığı evre, Marx'tan sonra genellikle "sosyalizm" olarak kabul edilecektir. *Gotha Programının Eleştirisi*'nde Marx, eşit hak ilkesini "komünist toplumun birinci evresi" bakımından tartışmıştır. Bu eserde Marx'ın eşit haklar bakımından dile getirdiği görüşler, hem eşit hakları "burjuva hukuku" olarak yorumlaması, hem de komünist toplumun birinci aşamasında -burjuva hukuku niteliğine rağmen- eşit hakların kaçınılmaz olacağı sonucuna varması nedeniyle önemlidir.

Marx'ın "proletaryanın devrimci diktatörlüğü" (1989: 41) olarak adlandırdığı komünist toplumun birinci evresi "*kendine özgü olan temeller üzerinde gelişmiş olan bir komünist toplum değildir, tersine, kapitalist toplumdan çıkıp geldiği biçimiyle bir komünist toplumdur; dolayısıyla, iktisadi, manevi, entelektüel,*

bütün bakımlardan bağrından çıktığı eski toplumun damgasını hala taşıyan bir toplumdur" (1989: 29). Bu toplumda her bireyin mülkiyetine bireysel tüketim maddelerinden başka hiçbir şey geçemese de, üretici bireyler arasında bu maddelerin paylaşılması konusunda "eşit hak" ilkesi hala kaçınılmazdır. Burada da "*egemen ilke, eşdeğer metaların değişimine hükmeden ilkeden farksızdır: bir biçimdeki aynı miktar emek, başka bir biçimdeki aynı miktar emekle değişilmektedir. Demek ki, burada da eşit hak, ilke olarak,... burjuva hukukundan başka bir şey değildir... eşit hak, hala burjuva sınırlar içinde kalmaktadır*" (1989: 30). Komünist toplumun birinci evresinde herkes gereksinimine göre değil, topluma sunduğu emek miktarı oranında pay alacağı için, burjuva "eşit hak" ilkesi hala geçerliliğini korumaktadır. İnsanların farklı yeteneklerini, kapasitelerini ve gereksinimlerini gözetmeyen bir "eşit hak" ilkesi, bu aşamadaki ilerlemeye karşın, yine de eşitsizliklere yol açmaktadır. "*Ama bu gibi kusurlar, uzun ve sancılı bir doğumdan sonra kapitalist toplumdan çıkıp geldiği biçimiyle komünist toplumun birinci aşamasında kaçınılmaz şeylerdir. Hukuk, hiçbir zaman toplumun iktisadi durumundan ve ona tekabül eden uygarlık derecesinden daha yüksek olamaz*" (1989: 31). Marx, ancak komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, "herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre" ilkesi geçerli olduğunda, burjuva hukukunun dar ufuklarının kesin olarak aşılacağını belirtir (1989: 31).

Böylece Marx, gençlik yıllarından itibaren insanın nihai kurtuluşu temelinde çözümlediği ve burjuva hukuku olarak yadsıdığı haklara *Gotha Programının Eleştirisi*'nde tartıştığı komünizm tasarımında ilk kez yer vermiş; komünizmin birinci aşaması olan "proletarya diktatörlüğü" evresinde eşit hakları zorunlu görmüştür. Bu, kuşkusuz Marx'ın devrimci radikalizminde bir tutum değişikliği değildir, sadece komünizme geçiş evresini ilk kez bu açıklıkta ele almasıyla ilgilidir. Bu geçiş evresinde eşit hakların geçerli olabilmesini de, geçiş toplumunun maddi temeline, yani "herkesin topluma sunduğu emek miktarıyla orantılı pay almasına" dayandırmıştır.

Gerçi, "eşit haklar" ilkesi daha önce Marx tarafından kaleme alınan Birinci Enternasyonal Tüzüğünün girişinde yer almıştı. Bu tüzükte, işçi sınıfının kurtuluş mücadelesinin "*eşit haklar ve ödevler ve sınıf egemenliğinin tümüyle yok edilmesi için*" bir mücadele demek olduğu belirtilmişti (International Workingmen's Association: 1864). Böylelikle eşit haklar, eşit ödevlerle ve "sınıf egemenliğinin tümüyle yok edilmesi" hedefiyle bütünleştirilerek burjuva içeriğinden koparılmıştı. Birinci Enternasyonal'in haklara yönelik

perspektifini bu formülasyon belirleyecek, 20. yüzyılın başlarına kadar kurulan ilk işçi partileri de aynı formülasyonu izleyecekti.

Marx ve Engels, 1848 devrimleri döneminde yükselen proleter hak mücadelelerinin devrimci bir potansiyel taşıdığının bilincindeydiler. Marx, 1848'de Fransız işçilerinin "çalışma hakkı" talebini "*proletaryanın devrimci isteklerinin özetlendiği ilk acemice formül*" olarak yorumlamıştı: "*çalışma hakkının arkasında sermayenin iktidarı vardır, sermayenin iktidarının ardında üretim araçlarına sahip çıkmak, onları birleşmiş işçi sınıfına bağımlı kılmak, yani ücretliliğin, sermayenin ve bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişkilerin kaldırılması vardır*" (2006: 69-70). Bu, Marx'ın proleter hak mücadelelerinin devrimci sonuçlar doğurabileceğini kabul ettiğinin bir ifadesiydi. *Komünist Manifesto*'da da Marx ve Engels, 10 saatlik işgünü yasasının kabul ettirilmesinde olduğu gibi, proleterlerin sınıf mücadelesinin belirli sınıf çıkarlarının yasal olarak tanınmasını getirdiğini belirttiler (1970: 47). Proletaryanın siyasal hakları için mücadelesini de bir görev olarak kabul ettiler. Engels şöyle der: "*Komünist Manifesto, genel oy hakkının, demokrasinin kazanılmasını, militan proletaryanın en başta gelen ve en önemli görevlerinden biri olarak ilan etmişti*" (2006: 19). Çalışma hakkı ve genel oy hakkı gibi proleter hak mücadelelerini Marx ve Engels'in desteklemiş olması, bu mücadelelerin sınıf mücadelesinin bir tezahüründen başka bir şey olmamasının doğal sonucudur. Komünistlerin programlarındaki somut hak taleplerinin formüle edilmesine onların katkıları da unutulmamalıdır. Üyesi oldukları Komünistler Birliği'nin 1848'de açıkladığı talepler listesinde genel oy hakkı, iş güvencesi, parasız eğitim gibi haklar yer almıştır. Yaşadıkları dönemin sınıf mücadelesi pratiği içinde proleterlerin somut hak taleplerinin devrimci programının üretilme çabalarının içinde olan Marx ve Engels'in burjuva haklar sistemini eleştirisi ise, soyut hakların sınıf temelinin gösterilmesinde ve burjuva haklarına karşı proleter hak taleplerinin üretilme sürecinde bir kılavuz niteliğini taşımıştır.

Marx ve Engels'in burjuva toplumundaki özgürlük, eşitlik ve insan hakları eleştirisi, bu kavramların materyalist tarih anlayışına dayanan bir yorumudur. Onların katkısı, bu soyut düşüncelerin nedensel bir kavrayışla tarih içinde açıklanmasıdır. Onların eserlerinde 19. yüzyılın klasik liberal insan hakları ideolojisinin kapitalist üretim tarzı içinde somut bir analizini buluruz. Liberal ideolojinin tarihdışı ve sınıflarüstü biçimde sunduğu insan haklarının, gerçekte tarihsel olarak belirlendiğini ve sınıfsal bir karakter taşıdığını görürüz. Bu bilimsel analiz, haklar, eşitlik, özgürlük kavramlarının tarih boyunca farklı anlamlara

sahip olduğunu ve toplumların üretim yapısına göre değişim geçirdiğini gösterir. Engels'in belirttiği gibi, insanların eşit olduğu fikri dünya kadar eskidir, ama eşitliğin ilk kavrayışlarından modern eşitlik/hak eşitliği fikrine ulaşmak için binlerce yıl geçmesi gerekmiştir. Bir kez burjuva eşitlik anlayışı ortaya çıkar çıkmaz da, proleter eşitlik istemleri hemen kendini gösterecektir. Proleter eşitlik isteminin gerçek içeriğini sınıfların kaldırılması istemi oluşturur. Proleterler, burjuvazinin soyut eşit haklarına karşı, eşitliğin yalnızca görünüşte değil, ekonomik ve toplumsal alanda da gerçek olarak kurulmasını talep ederler (Engels, 1977: 188-193). Bu doğrultuda, 19. yüzyıl ortalarından itibaren yükselen proleter eşitlik mücadelesi, burjuva insan hakları anlayışını bir dönüşüme uğratmış ve sosyal hakları doğurmuştur. Ne var ki, sosyal hakların ömrü kısa olmuş, 20. yüzyılın sonlarında insan haklarının klasik liberal anlayışına doğru hızlı bir geri dönüş başlamıştır. Bu yüzden Marx ve Engels'in klasik liberal haklar sistemini analizi bugün de güncelliğini korumaktadır.

Marx'ın burjuva haklar sistemini eleştirisinin bugün de geçerli olan bir başka yanı, burjuvazinin güvenliği gerektirdiğinde demokratik hak ve özgürlüklerin hemen "askıya alınabilir" karakterine işaret etmiş olmasıdır. Marx, erken yazılarından itibaren burjuva insan hakları teorisi ile pratiği arasındaki çelişkiye dikkat çekmiş, teorideki hak ve özgürlüklerin pratikte "ihlaller" biçiminde gerçekleştiğini vurgulamıştır. Örneğin, 1789 Fransız devrimi üzerine şöyle der: "*Devrimci pratiğinin, teorisiyle bariz çelişki içinde olduğu doğrudur. Örneğin, güvenlik insan haklarından biri ilan edilirken, haberleşmenin gizliliğinin ihlali günün düzeni olarak açıkça ilan edilmiştir. "Basının sınırsız özgürlüğü" (1793 Anayasası, madde 122) insanın bireysel özgürlük hakkının bir sonucu olarak güvenceye alınırken, basın özgürlüğü tamamen yok edilmiştir, çünkü "kamu özgürlüğünü tehlikeye soktuğunda basın özgürlüğüne izin verilemez."... Bu demektir ki: Teoride politik yaşam insan haklarının yalnız garantisi iken, insanın özgürlük hakkı politik yaşamla çatışmaya girer girmez bir hak olarak hemen durdurulur... Fakat pratik sadece istisnadır, teori kuraldır*" (1844: 18). Marx, 1848'de burjuva cumhuriyetçilerinin hazırladığı Fransız Anayasasını da aynı bakış açısıyla eleştirmiştir: Bu anayasada basın, söz, dernek, toplanma, öğrenim, inanç özgürlüğü gibi özgürlükler bir yandan ilan edilirken, diğer yandan "başkalarının hakları, genel güvenlik, yasalarla çatışmama" gibi koşullarla budanarak ortadan kaldırılmıştır. "*Anayasanın her paragrafı, gerçekten de kendi karşı-savını, kendi lordlar kamarasını, kendi avam kamarasını içerir: metinde özgürlük, sayfa kenarında bu özgürlüğün*

kaldırılması" (1990: 30). Marx, yasalarda özgürlüklerin kullanımını sınırlayan "kamu güvenliği"ne uygunluk koşulunu "burjuvazinin güvenliği" olarak yorumlar ve burjuvazi dışındaki sınıfların ancak "*polis tuzaklarından başka bir şey olmayan koşullar altında*" özgürlükleri kullanmalarına izin verildiğini belirtir (1990: 30). Burjuva anayasalarının demokratik hak ve özgürlükleri her zaman "askıya alınabilir" biçimde düzenlemesinde Marx'tan bu yana değişen hiçbir şey olmadığı gibi, burjuva devletinin bu sözde "istisna" halini kural haline getirerek insan haklarını "ihlaller" şeklinde uygulama biçiminde de değişen bir şey yoktur. Burjuvazinin güvenliğini tehdit ettiğinde demokratik hak ve özgürlükler hemen askıya alınır, bu açıdan burjuva anayasalarının insan haklarını düzenleme biçimi, Marx'ın yerinde belirlemesiyle "lordlar kamarası (özgürlüğün tanınması) / avam kamarası (özgürlüğün kaldırılması)" ikiliğini barındırır. Burjuva devleti, burjuvazinin çıkarlarına göre bu ikisi arasında seçme özgürlüğünü kullanır. Burjuva egemenliği tehdit edildiğinde "istisna" hükümleri devreye girer, avam takımı için "avam kamarası" (özgürlüğün kaldırılması) hükümleri pusuda bekler.

Marx ve Engels, içinde yaşanılan tarihsel koşullarda bir ilerlemeye tekabül ettiği zaman burjuva hak ve özgürlükleri savunmaktan da kaçınmadılar. Bu tutum, *Komünist Manifesto*'dan itibaren son derece açıktır: Manifesto'da Alman mutlak monarşisine ve gerici sınıflara karşı burjuvazinin devrimci hareketini destekledikleri gibi (1970: 79-80), burjuva özgürlüklerini hor görerek feodal koşulların ve ceberrut hükümetlerin devamına fırsat veren sosyalistlere de karşı çıktılar (1970: 69-70). Bu tutumun arkasında, burjuva devrimleriyle ve burjuva demokratik özgürlükleriyle proleter devrimlerin yolunun açılması yatıyordu.[4] İşçi sınıfının 19. yüzyıldaki mücadelesi de yalnız ekonomik ve sosyal hakların elde edilmesini değil, aynı zamanda burjuva demokratik özgürlüklerin gerçekleştirilmesini amaçladı. Bu doğrultuda, proleter hak mücadelelerinin bir boyutu sosyal ve ekonomik haklar iken, diğer boyutu daima siyasal haklar oldu. Bu demokrasi mücadelesi sayesindedir ki, burjuva demokrasileri 20. yüzyıldaki çerçevesine kavuşabildi. Tarih bize kapitalizmin demokrasiyle zorunlu bir ilişkisi olmadığını, tamamen alt

[4] Engels şöyle der: "*Siyasal özgürlükler, toplantı ve birlik kurma hakkı, basın özgürlüğü, bizim silahlarımızdır*" (Engels, 1871). Marx'ın demokratik hak ve özgürlüklere yönelik tutumunun anlaşılmasında, yaşamı boyunca tutarlı bir basın özgürlüğü savunucusu olduğunu hatırlatmak da anlamlı olacaktır: Gençliğinde Rheinische Zeitung'daki yazılarında basın özgürlüğünü savunmuş, sansüre karşı çıkmıştır (Marx, 1842). Komünist olduktan sonra da Marx'ın basın özgürlüğüne karşı tutumu değişmemiştir, 1850'lerde New York Daily Tribune'daki yazılarında basın özgürlüğünü savunmaya devam etmiştir (Paastela, 1990: 8).

sınıfların mücadelesiyle demokrasinin kazanıldığını gösterir, bu demokrasi "burjuva demokrasisi" bile olsa.

Burjuva Devrimlerinden 20. Yüzyıla Proleter Hak Hareketleri

Burjuva devrimleri ezilenlerin hak mücadelesinin yeni bir tarihsel evresini açtı. Hak hareketlerinin feodal dönemde de örnekleri vardı, *Köylülerin 12 Maddesi*'nin (1525) gösterdiği gibi feodal efendilerin zulmüne karşı köylü isyanlarında ezilenler hakları için direnişe geçmişti (Musulin, 1983: 26-29). Ancak burjuva egemenliği kurulduktan sonra alt tabakaların hak talepleri farklılaştı, burjuva toplum düzeninin ortaya çıkardığı yeni hak iddiaları gündeme girdi. Burjuvazinin doğuştan gelen eşit haklar ideolojisi ve devrimci eylem süreci ezilenlerin bilincini değiştirmiş, efendilere itaati dinsel bir ödev olarak gören feodal düşünce tarzından tümüyle kopartmıştı. Şimdi onların gündeminde, burjuvazinin devrim öncesindeki vaatleri (teorisi) ile devrim sonrasındaki uygulaması (pratiği) arasındaki çelişki vardı. Burjuva devrimlerinde monarşinin tiranlığına karşı burjuvazinin yanında savaşan kitleler, iç savaşlar biter bitmez burjuvazinin yeni bir tiranlık rejimi kurduğunu gördüler ve muhalefete geçtiler. Bu süreçte burjuvazinin "doğuştan gelen eşitlik" anlayışını devralıp burjuvaziye karşı yönelttiler. Eşit haklar düşüncesine yaslanan yoksulların ilk istekleri siyasal eşitlik oldu ve genel oy hakkı talebinde somutlaştı.

Burjuva devrimlerinden sonra kurulan siyasal rejimler, siyasal iktidara katılmayı herkesin hakkı olarak değil, yalnız mülk sahiplerinin bir ayrıcalığı olarak kabul etti. Devrimler, siyasal egemenliği krallardan alıp parlamentolara geçirmekle yetindi. Parlamentolarda ise burjuvalar oturuyordu, çünkü mülksüzlerin oy hakkı yoktu, sadece mülk sahibi erkekler parlamentolara temsilci gönderebiliyordu. Siyasal iktidarın ayrıcalıklara dayanması bakımından burjuva devrimleri feodalizmden bir fark getirmemiş, toplumdaki ekonomik güç sahipleri ile siyasal güç sahipleri biçimsel olarak bile ayrışmamıştı. Bu ayrımın yapılmasını sağlayan şey, mülksüzlerin genel oy hakkı mücadelesi oldu. Dolayısıyla, kapitalizme has bir özellik olarak sunulan burjuva devletinin ekonomik iktidar sahiplerinden görünüşteki "bağımsızlığı", alt sınıfların siyasal eşitlik mücadelesinin bir eseri olarak ortaya çıktı.

Modern halk egemenliği fikrinin ilk sahipleri, burjuvaziye muhalif alt sınıfların siyasal hareketlerinden başkası değildir. Parlamento iktidarının halktan kaynaklanması ve halka karşı sorumlu olmasına ilişkin temsili

demokratik ilkeler, büyük burjuvaziye muhalif sınıfların siyasal talepleri olarak gelişmiştir. Bu gerçeği, genel oy mücadelesinin ilk temsilcileri olan 1640'ların *Levellers* (Eşitleyiciler) hareketinde görürüz. Modern zamanların bu ilk radikal demokratları, İngiliz iç savaşında monarşiye karşı burjuvazinin saflarında çarpışan küçük üreticiler, köylüler, zanaatkarlar, halktan gelen askerlerdir. Burjuva ordusunun bu sıradan askerleri, iç savaş sırasında politikleşmiş, radikalleşmiş, siyasal ayrıcalıkların kaldırılması ve genel oy talebi etrafında örgütlenmiştir.[5] Bu hareket, çok eşitsiz biçimde seçilmiş temsilcilerden oluşan, uzun zamandır aynı kişilerin oturduğu parlamentonun feshedilmesi ve genel oya dayalı olarak yeniden oluşması gereğini ileri sürer. Oy hakkına sahip olmayan kişilerin, parlamentonun çıkardığı yasalarla bağlı tutulmasını meşru görmez. Parlamentonun keyfi yönetimine karşı çıkar. Bu harekete göre, parlamentonun iktidarı halktan kaynaklanmalı ve ona tabi olmalıdır. Parlamento sınırsız yasama egemenliğini kullanmamalı, herkes yasalarla bağlı olmalı, yasalar herkes için eşit uygulanmalıdır (Aylmer, 1975). Böylelikle, burjuvazinin keyfi yönetiminin hüküm sürdüğü bir zamanda, parlamenter demokrasinin belli başlı ilkeleri Levellers hareketi tarafından burjuvaziye karşı savunulmuştur. Bu hareketin üyeleri, eski köleci koşullara geri dönmek istemeyen, özgür doğduklarına ve doğuştan gelen haklara inanan, doğuştan eşit olduklarına dayanarak toprak mülkiyetindeki eşitsizliklerin giderilmesini ve ayrıcalıkların kaldırılmasını isteyen küçük mülk sahipleridir. Levellers hareketi 1649'dan sonra yenilir, liderleri öldürülür, burjuva diktatörlüğü altında genel oy mücadelesi bastırılır. İngiltere'de genel oy hareketinin tekrar canlanması, ancak 1789 Fransız devriminin yarattığı etkiyle, 1790'larda İngiliz Jakobenlerinin ortaya çıkmasıyla olur (Thompson, 2004). Ama İngiliz burjuvazisi genel oy hakkını tanımamakta, oligarşik parlamentoyu sürdürmekte ısrarlıdır. O yüzden bu mücadele, izleyen yüzyılı da kaplar, 1830/40'larda Chartist hareket genel oy mücadelesini devralır.

Genel oy hakkının elde edilmesi kolay olmamıştır, oy hakkı istemenin suç sayıldığı dönemlerden geçilmiştir. Örneğin, 1790'ların İngiltere'sinde oy hakkı için örgütlenen Londra Yazışma Derneği'nin kurucusu "vatana ihanet" suçlamasıyla ölüm cezası istemiyle yargılanmıştır (Thompson, 2004: 49-52). Kapitalizmin 'temsili demokrasi' biçiminde bile olsa demokrasi düşüncesiyle yapısal bir bağının olmadığını bu tarih bize gösterir. Levellers hareketinin

[5] Levellers hareketinin istisnasız bir genel oy hakkından yana olmadığını, kadınların yanısıra, ücretli, dilenci ve suçlu erkekleri de oy hakkının dışında bıraktığını ekleyelim (Macpherson, 1962: 107, 115).

ortaya çıktığı dönemde yılda yalnız 40 şilin geliri olan toprak sahipleri ve büyük tüccarlar Parlamentoya temsilci seçme imtiyazına sahipti (Macpherson, 1962: 112). İngiltere'de oy hakkının aşamalı genişletilmesiyle bile 20. yüzyıla kadar oy verme bir azınlığın imtiyazı olmaktan çıkamadı. Örneğin 1832'de yetişkin nüfusun yaklaşık % 4'ü oy hakkına sahipken, 1867'deki reformların ardından bu oran sadece % 8'e yükseldi (Bowles ve Gintis, 1996: 86). İngiltere'de erkekler için genel oy hakkı ancak 1918'de tanındı ki, bu tarihin Bolşevik devrimin hemen ertesine rastlaması dikkat çekicidir. Kadınlara oy hakkı tanındığında (1918) da mülksüz kadınlara bu hak verilmedi. Mülksüz kadınlara da oy hakkının verilmesiyle genel oy sistemi İngiltere'de ancak 1928'de kabul edildi. Bu tarihin çok geç bir tarih olduğu, sosyalist hareketin yarattığı tehdidin büyüyüp sosyalist rejimlerle rekabet basıncının kapitalist ülkelerde genel oy hakkının tanınmasını zorladığı açıktır.

Burjuva devrimlerinin getirdiği haklar rejimi, "hak sahipleri = mülk sahipleri" rejimidir. Bu gerçeği, yargılama yetkisinin bir ayrıcalık olarak yalnız mülk sahiplerine tanınmış olması da gösterir. Geçmişte jürilerin üyeleri egemen sınıfın üyeleridir, mülksüzler jürilere girememektedir. Burjuva devrimlerinin "hak bildirileri" de, mülk sahiplerinin ayrıcalıklarından başka bir şeyi ilan etmemiştir. Örneğin İngiliz Haklar Bildirisi (*Bill of Rights*, 1689) şöyle yazar: "*Yüksek ihanetle suçlanan insanların mahkemesine katılan jüri üyelerinin kendi adlarına mülk sahibi olmaları gerekmektedir*" (Musulin, 1983: 62). Parlamentoya temsilci seçme ve yargılama yetkisinin kapitalizmin ilk yüzyılları boyunca yalnız mülk sahiplerine hasredilmiş olması, kapitalizmde devlet mekanizması ile burjuva sınıfı arasındaki doğrudan ilişkiyi yansıtır.

Kuşkusuz, kapitalizmin ilk yüzyılları boyunca oy hakkı yalnız mülk temelinde değil, cinsiyet ve ırk temelinde de sınırlanmıştır. Ne zaman mülksüzlerin, kadınların, siyahların mücadelesi yükselmişse, o zaman genel oy hakkı kazanılmıştır. Ancak, genel oyun tanınmasından sonra da, bu hakkı etkisiz kılmak için çeşitli hileler devreye sokulmuştur. Örneğin, ABD'de yoksul siyahların oy kullanmasını önlemek için seçmenlere okur-yazarlık testleri, eğitim şartı, "iyi karakter" testleri, büyükbabanın oy kullanmış olması gibi engelleyici koşullar dayatılmış, bu koşulların yasaklanması 20. yüzyılın ikinci yarısını bulmuştur. ABD'de oy hakkının seçim vergisi ödeme koşuluna bağlı

tutulmasından ancak 1964'te vazgeçilmiştir.[6] Bu tarihe kadar ABD'de seçim vergisini ödeyemeyen yoksulların oy hakkının fiilen geçersizleştirilebilmiş olması, kapitalizmde genel oy sisteminin kırılgan niteliğini yansıtır. Nitekim 20. yüzyılın sonlarında devreye giren yeni sağ ideolojinin taraftarları, genel oy hakkına saldırmakta gecikmemiştir (Laclau ve Mouffe, 1992: 213).

1789 Fransız devrimi de genel oy hakkını tanımamış, oy vermeyi vergi ödeyenlerin bir ayrıcalığı olarak kabul etmiştir. 1791 Fransız Anayasasıyla yurttaşlar aktif yurttaş-pasif yurttaş biçiminde ikiye ayrılarak yalnız "aktif" yurttaşlara seçme hakkı tanınmıştır. Bu ayrımda, Fransız burjuvazisinin önde gelen hukukçusu Sieyes'in yurttaşları aktif-pasif olarak ayıran ve yalnız kamu iktidarına katılma hakkı olanları "aktif yurttaş" olarak kabul eden formülünden yararlanılmıştır. Sieyes'in bu formülü Fransız Meclisinde savunulmuş ve yurttaşların ödedikleri vergiye göre ikiye ayrılması kabul edilmiştir (Sarıca, 1970: 96). 1791'deki seçim sistemi, vergi ödemeyenleri ve başkasının hizmetinde ücretli çalışanları seçme hakkından yoksun bırakmış,[7] "aktif yurttaşlığın" ölçüsünü yurttaşların iktisadi gücü, yani sınıf temelinde belirlemiştir. Böylelikle, Fransız burjuva devrimi bir tür "gerçek yurttaş-sahte yurttaş" ayrımını getirerek, feodalizmin statülere dayanan ayrımcılığının benzerini üretmiştir. Bu ayrımcılık, izleyen yıllarda genel oy talebinin Fransız halkının gündemine oturmasına da neden olacaktır. Fransız devriminin ikinci perdesini açan Jakobenler 1793 Anayasasında genel oy hakkını kabul etmiş, ancak bu anayasa hiçbir zaman uygulamaya girmemiştir. 1800'lerin ilk yarısında da seçim sisteminde halkın reform dilekleri "zenginleşin, ondan sonra oy verin" şeklindeki cevaplarla geri çevrilmiştir (Karamustafaoğlu, 1970: 69). Erkekler için genel oy hakkını Fransa'da ilk kez tanıyan hükümet de, 1848 proleter devrimi döneminde kurulan Geçici Hükümetten başkası değildir.

Görüldüğü gibi, kapitalizmin ilk yüzyılları boyunca alt sınıfların hak direnişlerinin ilk büyük dalgasını, genel oy mücadelesi oluşturmuştur. Bunun nedeni, oy hakkından yoksun bırakılmanın çok dolaysız ve açık, gizlenmemiş, tıpkı feodalizmdeki gibi doğrudan bir siyasal eşitsizlik olmasıdır. Üstelik parlamentoya temsilci seçme hakkının elde edilmesi, mülksüzlerin kaderini

---

[6] ABD Anayasasında 1964'te yapılan 24. Anayasa değişikliğiyle ABD yurttaşlarının oy kullanma hakkının "herhangi bir seçim vergisi ya da başka bir verginin ödenmemesi nedeniyle reddedilmesi ya da kısıtlanması" yasaklanmıştır.

[7] 1791 tarihli seçim sistemi kadınları, 25 yaşından küçük erkekleri, kanuni bir ikametgahı bulunmayanları, üç günlük yevmiye tutarında vasıtasız vergi ödemeyenleri, müflisleri ve başkalarının hizmetinde çalışanları seçme hakkından yoksun bırakmıştır (Karamustafaoğlu, 1970: 68).

değiştirme umudunu da yaratmaktadır. Her şeyden önce bu beklenti, genel oyu proleterlerin ilk hedeflerinden biri haline getirmiştir. Ne var ki, bu hedefe ulaşıldıktan sonra kapitalist devlet iktidarı yapısal dönüşüme uğramış, parlamento etkisizleşmeye, yürütme güçlenmeye başlamıştır. Parlamentonun yürütme karşısında düşüşe geçmesi genel oy hakkının etkisini de zayıflatmıştır. Genel oyun tanınmasıyla devletin sınıf niteliği daha az görünür hale gelirken, proleterlerin oy hakkını kazanması yalnız görünüşte bir siyasal eşitlik sağlamıştır.

Proleterlerin eşitlik mücadelesinin diğer boyutu sosyal ve ekonomik eşitliktir ve bu mücadele burjuva devrimlerinden itibaren sosyal hak isteklerinde yansımasını bulmuştur. Sosyal haklar mücadelesinin ilk büyük yükselişi 1848 devrimlerine denk düşmekle birlikte, ortak mülkiyet hakkı ve çalışma hakkı gibi ekonomik ve sosyal hak istekleri burjuva devrimlerinin içinde de ileri sürülmüştür. Örneğin, 1789 Fransız devriminde insan hakları bildirisinin Meclisteki hazırlık sürecinde 30 civarında bildiri önerisi sunulmuştur, bunlar arasında mal ortaklığı önerisini ve çalışma hakkını barındıran bildiri taslakları da vardır (Sandweg, 1972: 184, 226, 251). Fransız Meclisinin bu önerileri reddettiğini ve 1789 Bildirisinde özel mülkiyet hakkını "kutsal" bir hak olarak kabul ettiğini belirtmeye gerek yoktur. Burjuvazinin sınıf çıkarlarının gereğini yerine getirip katıksız liberal bir insan hakları bildirisini onaylamasından çok, o tarihte sosyal eşitlik tasavvurunun varolduğunu görmek ilginçtir. Ama bu tasavvur, sanayi proletaryasının henüz olgunlaşmadığı bir dönemde, sosyal hakların 1848'lerden önceki nüve halinde ilk ileri sürülüşüdür.

Amerika'nın Britanya'dan bağımsızlık mücadelesinde kabul edilen ilk anayasaların hazırlanma sürecinde de özel mülkiyet hakkına muhalif hareketler dikkati çeker. Örneğin, 1776 Pennsylvania Anayasası hazırlanırken "Halk Komitesi" adlı bir grubun önerdiği haklar listesinde şu madde yer almıştır: "*Mülkiyetin birkaç bireyde toplanması insan hakları açısından tehlikeli, insanlığın ortak mutluluğunu oluşturma çabaları açısından yıkıcıdır; bu nedenle, özgür her eyalet yasalar çıkararak mülkiyetin bu şekilde kullanılmasını engelleme hakkına sahiptir*" (Zinn, 2005: 68-69). Bu önerinin kabul görmemesi de, Amerikan bağımsızlık savaşının burjuva karakteriyle ilintilidir. Amerika'nın en zenginlerinin ve köle sahiplerinin liderliğinde gelişen Amerikan bağımsızlık savaşı içinde de sınıf mücadelesi sürmekte, zenginlerin sınırsız özel mülk edinme hakkına karşı mülksüzler özel mülkiyetin sınırlanmasını talep etmektedir.

Özel mülkiyet hakkına karşı ilk muhalif hareketler içinde, Babeuf ve arkadaşlarının "gerçek eşitlik" isteminin özel bir önemi vardır. 1789 devriminin zenginlerle yoksullar arasında bir sınıf mücadelesi olduğunu, tıpkı eski Roma'daki patrici-pleb çatışması gibi bir sınıf savaşının Fransız devriminde de sürdüğünü ortaya koyan Babeuf, burjuva azınlığa karşı yoksul çoğunluğun hak eşitliği istemekle kalmayıp, "bütün bedensel gereksinimlerinin ve toplumsal haklarının sağlanmasını" istediğini belirtir (1989b: 277). Böylece, soyut insan hakları söylemini aşar ve proletaryanın toplumsal hak taleplerini dile getirir. Babeuf ve arkadaşlarının rejimi devirme teşebbüsleri, gerçek eşitliği sağlayacak Eşitler Cumhuriyeti'ni kurmak için giriştikleri bir komünist başkaldırıdır. Eşitler Komplosu'nun 1796'da ilan ettiği Eşitler Manifestosu, biçimsel eşitliğe karşı gerçek eşitliği şöyle savunur: "*Eşit yaşamayı ve eşit ölmeyi talep ediyoruz, tıpkı eşit doğduğumuz gibi: bu gerçek eşitliği ya da ölümü istiyoruz, bizim ihtiyacımız budur... Bizim yalnız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinde yazılmış olan hakların eşitliğine ihtiyacımız yok; biz onu aramızda, evlerimizin çatıları altında istiyoruz... Artık insanlar arasında yaş ve cinsiyetten başka hiçbir fark kalmasın. Herkes aynı yeteneklere ve aynı ihtiyaçlara sahip olduğuna göre, herkes için bir eğitim, bir yiyecek olsun*" (Manifesto of the Equals, 1796). 1789 devriminin bir sosyal devrimle tamamlanması gerektiğini savunan Babeuf ve arkadaşları, kurmayı tasarladıkları Eşitler Cumhuriyeti'nin temelini ortak mülkiyette görür, toprağın kolektifleştirilmesi ve üretimden eşit pay alınmasıyla gerçek eşitliğin sağlanacağını düşünürler: "*Biz daha yüce ve daha adil bir şeye erişiyoruz: kamu yararı ya da mal ortaklığı! Artık toprakta bireysel mülkiyet olmasın: Toprak kimseye ait değildir. Toprağın ürünlerinden ortak yararlanmayı talep ediyoruz, istiyoruz: Ürünler herkese aittir... Zenginler ve yoksullar, büyükler ve küçükler, efendiler ve köleler, yönetenler ve yönetilenler arasındaki tiksindiren ayrımlar sonunda ortadan kalksın*" (Manifesto of the Equals, 1796). Eşitler Manifestosu ortak mülkiyete dayalı gerçek eşitlik özlemini dile getirirken, Jakobenlerin 1793 Anayasasını da "gerçek eşitlik yolunda büyük bir adım" olarak değerlendirmiştir.

1793 Fransız Anayasasındaki hakların gerçekleştirilmesi, 1848'lere kadar Fransız alt sınıflarının temel talebi olmuştur. Bunun nedeni, Robespierre ve arkadaşlarının hazırladığı bu anayasanın o dönem için görece en ileri hakları getiriyor olmasıydı. Küçük burjuva devrimcilerinin bu anayasası, 1789 Bildirisinden farklı olarak erkekler için genel oy hakkını, halk egemenliği ilkesini, bütün yurttaşların kamu görevlerine eşit girme hakkını, herkesin eğitim hakkını

kabul ediyor, köleliği yasaklıyor ve sosyal hakların embriyonu niteliğindeki şu hükmü içeriyordu: "*Kamu yardımı kutsal bir borçtur. Toplum, iş tedarik ederek ya da çalışamayanlara geçim araçlarını sağlayarak biçare yurttaşların bakımını üstlenir.*"[8] Bu hüküm, bir anayasada "çalışma hakkı"nın ve çalışamaz durumdaki yurttaşlar için "sosyal güvenlik hakkı"nın örtük biçimde ilk dile gelişiydi. Ne var ki, bu anayasa hiçbir zaman yürürlüğe girmedi. Jakobenlerin devrilişinin ardından uygulamaya konulan 1795 Anayasası genel oy hakkını geri aldı ve burjuvazinin siyasal egemenliğini tahkim etti. O yüzden Fransız proletaryası, 1848'lere kadar 1793 Anayasasının yürürlüğe konulmasını talep etti. Bu durum, proletaryanın bilincinin burjuva düşüncesinden kopamadığını da yansıtıyordu. Çünkü bu anayasa her ne kadar siyasal eşitlik ve sosyal eşitlik doğrultusunda bir ilerlemeyi temsil etse de, esasında burjuva toplumunun özelliklerinin damgaladığı bir belgeydi: Özel mülkiyet hakkını doğal haklar arasında sayıyor, güvenlik hakkını özel mülkiyetin korunması için gerekli görüyor, köleliği yasaklarken emek gücünün sözleşme ile satılmasına açıkça onay veriyordu. O yüzden Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı eserinde yalnız 1789 Bildirisini değil, 1793 Anayasasını da eleştirecekti.

1820'ler sonrasında Fransa'da kurulan çeşitli gizli işçi dernekleri, sosyal hak taleplerini olgunlaştırdı: Çalışma koşullarının düzeltilmesi, çalışma süresinin kısaltılması, hakça ücret, dinlenme hakkı, bu taleplerin başta gelenleriydi. 1830'ların işçi ayaklanmalarında temel rol oynayan ve 1848 ayaklanmasının yolunu hazırlayan bu gizli işçi dernekleri arasında İnsan Hakları Derneği (*Société des Droits de l'Homme*) de vardı. Bu derneğin bir üyesi, 1833'te işçilerin sosyal hak taleplerini şöyle ifade ediyordu: "*En kötü koşullarda günde 14 ila 18 saat arasında çalışıyoruz...Bekârlara yetmeyen bir ücretle aile geçindirmek zorundayız. En ufak bir iş kazası bizi çalışmaktan alıkoyuyor, hatta yaşamımızı tehdit ediyor... Pazarları altıbuçuk saatlik bir çalışmadan sonra, yarım günlük bir dinlenmeye hakkımız yok mu? Yurttaşlar, hakkımız olan ücreti isteyelim... Lyon'daki kardeşlerimizi örnek alalım ve şu sloganı haykıralım: "Çalışarak yaşamak veya savaşarak ölmek!"... en çok on saat çalışma hakkını elde etmeliyiz... İşe çalışma süresini kısaltmakla başlayalım*" (Grignon, 1833). 1840'larda İnsan ve Yurttaş Hakları Derneği (*Society for the Rights of Man and of the Citizen*) de, toplumun paryaları ile ayrıcalıklı sınıfları arasındaki durumun

[8] 1793 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, m. 21. (1793 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, 1793 Anayasasının başlangıç kısmına eklenmiş ve bu anayasanın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu bildirinin metni için bkz. http://chnm.gmu.edu/revolution/d/297/, 19.12.2009).

sosyal bir devrimi gerekli kıldığını ve 1793 Anayasasındaki düşünceleri izlediğini tüzüğünde açıklamıştı (Price, 1975: 73-74).

1848 öncesinde proletaryanın illegal insan hakları dernekleri içinde siyasal mücadele yürütmesi yalnız Fransız işçileri ile sınırlı bir durum değildi. Paris'te ve Strasbourg'da kurulan insan hakları derneklerini, 1834/35'te Almanya'da zanaat kalfaları, işçiler ve öğrencilerin kurduğu illegal bir İnsan Hakları Derneği (*Gesellschaft der Menschenrechte*) izledi (Klenner, 1982: 80). Propagandasını haklar söylemine dayandıran bir başka gizli örgüt, Almanya'dan sürülen göçmen kalfaların 1834'te Fransa'da kurduğu Sürgünler Birliği (*Bund der Geächteten*) oldu. Alman monarşisine karşı mücadele amacıyla kurulan, zanaat kalfaları ve cumhuriyetçi demokrat aydınların üyesi olduğu bu gizli örgüt, 1834'te bir İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ilan etti (Klenner, 1982: 257-262). Jakobenlerin 1793 Anayasasının bir benzeri olan bu bildiri, eşitlik ilkesini, bütün yurttaşların kamusal görevlere eşit girme hakkını, halk egemenliğini, her yurttaşın gelir hakkını, çalışma ödevini, herkesin eğitim hakkını savunuyor; sadece işçilerden değil zenginlerden de vergi alınmasını ve yurttaşlara geçim araçları yaratılmasını istiyor; düşünce özgürlüğünü, barışçı toplanma hakkını, direnme hakkını kabul ediyordu. Bildiri, "*bütün ülkelerin insanları kardeştir ve çeşitli halklar ortak özgürlüğe kavuşulması ve onun savunulması için birbirine yardım etmelidir*" cümlesini de içeriyordu. Bu bildirinin küçük burjuva karakterini ise, özel mülkiyet hakkını tanıması açığa vuruyordu. Alt sınıfların hak hareketlerinin bir yandan sosyal talepleri savunurken, diğer yandan özel mülkiyet hakkından vazgeçmemeleri, o dönemin ilginç özelliklerinden biriydi. Bu durumun bir başka örneği, Londra işçilerinin 1831'de kaleme aldığı İşçi Sınıfının Ulusal Birlik Bildirisiydi (Klenner, 1982: 218-219). Bu bildiri, "emek zenginliğin kaynağıdır", "doğuştan olmayan bütün farklılıklar ve insan haklarına karşı yasalar kaldırılmalıdır" diyerek genel oy hakkını talep ederken, mülkiyet hakkının kutsal ve dokunulmaz olduğunu da belirtmişti.

Sürgünler Birliği'nde küçük burjuva cumhuriyetçi çizgiden kopan bir proleter kanadın ortaya çıkması, birliğin parçalanarak yeni bir örgütün doğmasına neden oldu: Haklılar Birliği (*Bund der Gerechten*) adını alan bu yeni proleter örgüt de amacını "insan ve yurttaş haklarının gerçekleştirilmesi" olarak tanımladı (Haklılar Birliği Tüzüğü, 1843). Haklılar Birliği'nin 1839'da ilan ettiği "insanlık için temel önermeler" arasında, miras ve mülkiyet haklarının kaldırılması, genel oy hakkı, herkesin eşit çalışması, çalışma saatlerinde eşitlik, geçim kaynaklarının eşit dağılımı ve eşit kullanımı, hak ve ödevlerin

eşitliği, eşit eğitim ilkeleri kabul edilmişti (Klenner, 1982: 262). Aslında bu örgüt, 1847'de kurulacak olan Komünistler Birliği'nin öncü örgütüydü. Haklılar Birliği'nde düşünsel nüfuzu olan Weitling'in ütopyacı komünizmine karşı Marx ve Engels'in yürüttükleri ideolojik mücadele sonucunda, bu örgütün üyeleri Marx ve Engels'in görüşlerine yaklaştı. Bu gelişme, Komünistler Birliği'nin 1847'deki kongresinde Haklılar Birliği'nin adının Komünistler Birliği olarak değiştirilmesiyle sonuçlandı. Böylece o zamana kadar proleterlerin slogan edindiği "*tüm insanlar kardeştir*" ifadesinin yerini, "*tüm ülkelerin proleterleri birleşin*" sloganı aldı. Komünistler Birliği'nin 1847'de kabul ettiği tüzük, sosyalist düşüncedeki bu kırılmayı yansıtarak "tüm ülkelerin proleterleri birleşin" cümlesiyle başlıyor ve Birliğin amacını "burjuvazinin devrilmesi, proletaryanın egemenliği, sınıf karşıtlıkları üzerinde duran eski burjuva toplumunun aşılması, sınıfsız ve özel mülkiyetsiz yeni bir toplumun kurulması" olarak açıklıyordu (Komünistler Birliği Tüzüğü, 1847).

1848 öncesindeki proleter hak mücadelelerinin bu tarihi, Marx'ın hangi koşullarda burjuva insan hakları anlayışını eleştirdiğini anlamamızı mümkün kılar: Komünistler Birliği'nin kurulmasından önce, proleterlerin burjuva insan hakları anlayışına karşı sınıfsal duruşu netleşmemişti. En gelişkin hak talepleri Jakobenlerin insan hakları ilkelerini pek aşamamış, hatta bazen özel mülkiyet hakkı bile proletaryanın talepleri olarak savunulabilmişti. Bu durum, 1848'de Komünist Parti Manifestosunun yayınlanmasıyla değişti. Komünistler Birliği'nin Marx ve Engels'e hazırlattığı bu parti programı, komünistlerin teorisini şu tek cümleyle özetledi: "özel mülkiyete son verilmesi" (Marx ve Engels, 1970: 53). Manifesto, işçi sınıfının devrimde atacağı ilk adımı "proletaryayı hakim sınıf durumuna getirmek" olarak tanımladı ve "üretim araçlarını proletaryanın elinde merkezileştirmek" yoluyla bunun gerçekleşebileceğini belirtti. Bir proleter devrimin pratik programını da ortaya koydu: Bu programda, toprak mülkiyetine son verilmesi, miras hakkının kaldırılması, kredilerin devlet elinde merkezileştirilmesi, herkesin eşit çalışma zorunluluğu, bütün çocuklar için parasız eğitim, çocukların fabrikalarda çalışmasının önlenmesi gibi unsurlar bulunuyordu (Marx ve Engels, 1970: 61-62). Komünistler Birliği'nin 1848'de açıkladığı talepler de, sosyalist bilinçteki bu sıçramaya paraleldi: Bu programda, genel oy hakkı, tüm özel bankaların yerini bir devlet bankasının alması, bütün ulaşım araçlarının, demiryollarının, posta hizmetlerinin vb. devletleştirilmesi ve bu hizmetlerin mülksüz sınıfların kullanımına karşılıksız sunulması, tüm devlet

memurlarının maaşlarının eşitlenmesi, kilisenin devletten tamamen ayrılması, ulusal atölyelerin kurulması, devletin bütün işçilere iş güvencesi sağlaması ve çalışamayacak durumda olanlara bakması, eğitimin genel ve parasız olması gibi ilkeler vardı (Komünist Partinin Talepleri, 1848). Komünistlerin bundan sonraki hak tahayyülleri bu programatik ilkelere dayanacaktı.

Fransız burjuva devriminin "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganının bir aldatmacadan ibaret olduğunu proleterler yaşayarak öğrenmişti. Bu slogan, 1848'in ayaklanma günlerinde işçilerin şu tür eleştirilerine hedef oluyordu: "*İnsanın ekmeği olmazsa özgürlüğü de yoktur. Aşırı yoksulluğun yanıbaşında bolluk bir rezalet halini alırsa, eşitlik diye de bir şey yoktur. İşçi kadınlar, çocuklarıyla birlikte, aç susuz, sarayların kapılarında sürünürse, kardeşlik diye de bir şey yoktur. İş ve ekmek!*" (Blanqui, 1990: 78). 1848 ayaklanmasının nedeni de "iş ve ekmek"ti. Temel talep, çalışma hakkıydı. Bu hak 1848'de kazanıldı ve Fransız Şubat devriminde kurulan Geçici Hükümet çalışma hakkını ilan etti. Böylece, 1789 devriminden itibaren halkın temel isteklerinden biri olan çalışma hakkı, ilk kez 1848'de resmen tanınmış oldu. 1848'in devrimci işçileri aynı zamanda demokratik özgürlüklerini de istediler: Tam ve sınırsız basın özgürlüğünü, düşünce özgürlüğünü, dernek kurma ve toplantı hakkını Geçici Hükümetin acilen güvenceye almasını talep ettiler (Blanqui, 1990: 70-71). Aynı dönemde İngiltere'de Chartistler, seçim bölgelerinin eşitliği, erkekler için genel oy hakkı, parlamento seçimlerinin her yıl yenilenmesi, gizli oy ilkesi, milletvekili adaylarında mülk sahipliği koşulunun kaldırılması ve milletvekillerine maaş bağlanması taleplerini içeren Halkın Şartı (*People's Charter*) temelinde parlamento reformu mücadelesini yükseltmişti. Almanya'da ise işçi dernekleri siyasal özgürlükleriyle sosyal haklarını istiyordu. 1848'de işçilerin sosyal hak talepleri oldukça gelişmişti. Örneğin Alman işçilerinin 1848'deki taleplerinden bazıları şunlardı: Asgari ücretin ve azami çalışma süresinin işçi ve işverenlerce birlikte saptanması ve işçilerce denetlenmesi, dolaylı vergilerin kaldırılması, artan oranlı gelir vergisinin konulması, asgari geçim koşullarında yaşayanlar için vergi muafiyeti, devletin parasız eğitimi finanse etmesi, ücretsiz halk kütüphaneleri, işçilerin seyahat özgürlüğünün kısıtlanmaması, işsizlerin devlet hizmetinde istihdamı, işsizlerin asgari insani ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için devletin geçim koşullarını sağlaması, devletin yardıma muhtaç herkese ve işçi emeklilerine yardım etmesi, dilediği yere yerleşme ve seyahat özgürlüğü, vb. (Berlin İşçi Dernekleri Merkez Komitesinin Talepleri, 1848). Bu listede, bugün "ILO normları" olarak bilinen

sosyal hakların bir çerçevesi yatıyor, "sosyal güvenlik hakkı" talebi bu listede yer aldığı gibi, "yerleşme ve seyahat özgürlüğü"nün de bir proleter hak talebi olarak ortaya çıktığı kanıtlanıyordu. İşçilerin sosyal hak talepleri, izleyen yıllarda bir aşama daha kaydedecek, toplu iş sözleşmesi hakkı, sendika hakkı, grev hakkı ile kolektif sosyal haklar ortaya çıkacaktı. Ancak unutulmamalıdır ki, bütün bu sosyal hakların devletlerce tanınması için daha çok beklenecekti: Kapitalist devletlerin sosyal hakları hukuk sistemlerine almaları, ancak İkinci Dünya Savaşından sonra, sosyal devlet döneminin bir özelliği olacaktı.

Uluslararası bir işçi örgütü olan Komünistler Birliği'ni 1864'te Birinci Enternasyonal'in kuruluşu izledi. Birinci Enternasyonal de, haklar konusunda sessiz kalmadı ve proleterlerin haklara yönelik ilkesini "hak ve ödevlerin birliği" olarak belirledi. Bu ilke, Birinci Enternasyonal'in kurucu belgesi olan Uluslararası İşçiler Derneği'nin tüzüğüne şöyle yansıdı: "*Ödevler olmadan haklar olmaz, haklar olmadan ödevler olmaz*" (International Workingmen's Association, 1864). Birinci Enternasyonal 1867'de güncellediği tüzüğünde de aynı ilkeyi yineledi: "*...işçi sınıfının kurtuluşu için mücadele, sınıf imtiyazları ve tekelleri için mücadele demek değildir, eşit haklar ve ödevler için ve bütün sınıf egemenliğinin kaldırılması için mücadeledir... Bu Kongre, insanın yalnız kendisi için değil, fakat ödevini yapan herkes için insan ve yurttaş haklarını talep etme ödevini kabul eder. Ödevler olmadan haklar olmaz, haklar olmadan ödevler olmaz*" (International Workingmen's Association, 1867). Böylelikle komünistler, yalnız bireysel çıkarların peşinde koşmayı ilke edinen faydacı hak anlayışının yerine, kolektivist ve dayanışmacı hak-ödev birliğini geçirdi. Babeuf bu anlayışı, 1790'da "*hak olmayan yerde ödev de yoktur*" diyerek dile getirmişti (Günyol, 1989: 280). Daha sonra Engels, aynı görüşü şöyle savunacaktı: "*Bizim için eşit ödevler, burjuva demokratik eşit haklara özellikle önemli bir eklemedir ve onların özgül burjuva anlamını ortadan kaldırır*" (1891: 4).

Birinci Enternasyonal'in ardından ilk işçi partileri kurulmaya başladı. Bu partilerin programları, proleter hak taleplerinin gelişiminin de bir aynası oldu. Alman Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin 1869'da Eisenach Kongresinde kabul ettiği program, bunun bir örneğiydi. Birinci Enternasyonal'in ilkelerini izleyen bu parti, propagandasını yürüteceği en acil talepleri programında şöyle sıraladı: Erkekler için genel oy hakkı, halkın yasa önerme ve reddetme hakkını ifade eden doğrudan yasama ilkesi, bütün sınıf, mülkiyet, doğum ve din ayrıcalıklarının kaldırılması, sürekli ordunun yerine halk savunmasının kabul edilmesi, kilise ile devletin ve okul ile kilisenin birbirinden ayrılması,

zorunlu ve parasız eğitim, mahkemelerin bağımsızlığı, parasız yargı, basın özgürlüğü, toplantı ve örgütlenme hakları, normal işgününün kabulü, kadın emeğinin sınırlandırılması, çocuk emeğinin yasaklanması, dolaylı vergilerin kaldırılması, sadece gelir ve miras üzerinden vergi alınması, kooperatifçiliğe devlet desteği. Bu program, emekçi sınıfların kurtuluş mücadelesinin "*eşit haklar ve ödevler için ve bütün sınıf egemenliğinin ortadan kaldırılması için*" bir mücadele olduğunu da belirtti (Sozialdemokratische Arbeiterpartei, 1869).

Çok kısa bir süre sonra gerçekleşen Paris Komünü, proleterlerin demokratik hak ve özgürlüklere yönelik tutumunun da tecrübe edildiği bir devrimci deneyim olarak tarihe geçti. Paris işçileri, Paris Komünü Manifestosunda (19 Nisan 1871) "*halkın haklarına uygun tek hükümet biçimi*" olarak Cumhuriyetin tanınmasının yanısıra, "*insan, yurttaş, üretici olarak her Fransız'ın tüm haklarını güvenceye alan*" Komünün mutlak özerkliğini amaçladıklarını belirtti. Bu Manifesto, bireysel özgürlük ve vicdan özgürlüğünün, yurttaşların fikirlerini serbestçe ifade ederek Komün işlerine sürekli müdahalesinin, özgür toplanma ve yayın haklarının Komün tarafından güvenceye alındığını açıkladı. Ayrıca, tüm komün görevlilerinin ve yargıçların göreve seçim yoluyla gelme, denetlenme ve geri alınabilme hakkını tanıdı (Manifesto of the Paris Commune, 1871). Parisli işçiler, Komün devriminin sınıf çelişkisini sona erdireceğini ve sosyal eşitliği sağlayacağını ilan ettiler ve emekçinin emeğinin tam değerinin güvenceye alınması, özgür ve laik eğitim, yurttaşların toplanma ve örgütlenme hakkı, mutlak basın özgürlüğü vb. için savaştıklarını dile getirdiler (International Workingmen's Association Federal Council of Parisian Sections, 1871). Bu kısa ömürlü deneyimin en göze çarpan yönlerinden biri, sosyalist demokrasi ilkelerinin gelişmesi yolunda attığı adımlardı: Bütün temsilciler meclisi üyelerinin, memurların, yargıçların göreve seçimle gelme, halk tarafından denetlenme ve her an görevden geri alınabilme, yani seçmenlerinin emredici vekaletleriyle bağlı olma ilkesi (Marx, 1991: 58-59), izleyen yıllarda sosyalist parti programlarının da bir unsuru haline gelecekti.

19. yüzyılın sonunda Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin kabul ettiği Erfurt Programı (1891), yüzyılın en olgunlaşmış proleter hak taleplerini ve önemli yenilikleri içerdi. Bu yeniliklerin başta geleni, kadınların ilk defa hak öznesi olarak kabul edilmesiydi. Cinsiyete ve ırka dayalı ayrımcılıkla mücadele hedefi, ilk kez bir sosyalist parti tarafından Erfurt Programıyla açıklıkla savunuldu. Parti yalnız sınıf temelindeki sömürü ve egemenlik ilişkilerine değil, her türlü sömürüye ve zulme karşı mücadele ettiğini şöyle açıkladı:

"*Alman Sosyal Demokrat Partisi, ... sınıf egemenliğinin ve sınıfların kendisinin ortadan kaldırılması için ve cinsiyet ya da doğum farkı gözetilmeksizin herkese eşit haklar ve eşit ödevler için savaşım vermektedir. Bu görüşlerden hareket ederek, yalnız bugün toplumdaki ücretlilerin sömürüsüne ve ezilmesine karşı değil, bir sınıfa, partiye, cinsiyete ya da ırka karşı yönelmiş olsun, her türlü sömürüye ve zulme karşı savaşım vermektedir.*" Bu bakış açısıyla Parti, oy hakkını ilk kez kadınlar için de istedi, "cinsiyet farkı gözetilmeksizin" 20 yaşına ulaşmış bütün yurttaşlar için oy hakkı talebiyle genel oy hakkını gerçek anlamına kavuşturdu. Bunun yanında, kadınları erkeklere göre dezavantajlı kılan bütün yasaların kaldırılması talebini programına aldı. Ayrıca, Paris Komünü deneyimini izleyerek, halkın her düzeyde özyönetimi, kamu görevlilerinin ve yargıçların halk tarafından seçilmesi ilkesine yer verdi. Bu programın dikkat çekici yeniliklerinden biri, ölüm cezasının kaldırılması talebini de yükseltmesiydi. Haksız yere suçlanan, tutuklanan ve mahkum edilenler için tazminat hakkı ve ceza davalarında temyiz hakkı talepleri ise, bugün adil yargılanma hakkı kapsamında yer alan ilkelerin bir savunusuydu. Parti ayrıca, dinin özel alana ait bir konu olduğunu kabul etti ve kendisinden önceki diğer sosyalist parti programları gibi, okulların laikleşmesini, parasız eğitimi, yargı kurumlarının parasız işlemesini, parasız hukuksal yardımı, düşünceyi açıklama özgürlüğünü, toplanma ve örgütlenme hakkını, halkın yasa önerme ve veto hakkı yoluyla yasama sürecine katılmasını, dolaylı vergilerin kaldırılmasını, gelir ve servet üzerinden artan oranlı vergi alınmasını, sürekli ordunun dağıtılmasını programına aldı. Erfurt Programı, sosyal haklar alanında proleterlerin yeni taleplerini de yansıttı: Bu programda ilk defa "parasız tıbbi bakım" talebi dile getirilerek, sağlık hakkına doğru ilk adım atıldı. Partinin "öncelikli talepler" listesi de önemli yenilikler içeriyordu: İşgününün 8 saati aşmaması, her işçiye haftada enaz 36 saat kesintisiz dinlenme süresi verilmesi, 14 yaşından küçük çocukların çalışmasının yasaklanması, gece çalışmayı gerektiren işkolları dışında gece çalışmasının yasaklanması, işçi ücretlerinin mal olarak ödenmesinin yasaklanması, bütün sınai işyerlerinin çalışma koşulları bakımından denetlenmesi, tarım işçileri ve ev hizmetçilerinin sanayi işçileriyle yasal eşitliğinin sağlanması, örgütlenme özgürlüğünün güvenceye alınması, işçilerin işyerleri yönetimine karar verici şekilde katılması, işçi sigortalarının tümünü devletin üstlenmesi, vb. (The Erfurt Program, 1891). Bu geniş kapsamıyla Erfurt Programı, dönemin en gelişkin haklar listesini de

sunmuş oldu.[9]

Erfurt Programının bir benzeri, Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin (RSDİP) 1903'teki İkinci Kongresinde kabul edildi. Bu programda RSDİP'in işçi sınıfının çıkarlarını güvenceye almaya yönelik talepleri, aslında geniş bir sosyal haklar dizisinden başka bir şey değildi: Bütün ücretli çalışanlar için işgününün 8 saatle sınırlanması, haftalık en az 42 saat dinlenme süresi, fazla mesai yasağı, gece çalışma yasağı, 16 yaşından küçük çocukların çalışmasının yasaklanması, 16-18 yaş arasındaki çocukların 6 saatten fazla çalışmaması, kadın bedenine zararlı işkollarında kadın emeğinin kullanılmasının yasaklanması, hamile kadınlara doğumdan önceki 4 hafta ve doğumdan sonra 6 hafta ücretli izin hakkı, çalışan annelerin çocukları için işyerlerinde kreş hakkı, çalışan annelerin bebeklerini beslemeleri için günde 3 saate kadar izin verilmesi, yaşlılık ve çalışma kapasitesinin kaybına karşı çalışanlara devlet sigortası, ücretlerin ayni olarak ödenmesinin yasaklanması, ücretlerden kesinti yapılmaması, fabrikaların müfettişler tarafından denetlenmesi, fabrikaların denetimine işçi temsilcilerinin katılması, yerel özyönetim organlarının denetlenmesine seçilmiş işçi temsilcilerinin katılımı, işyerlerinin sağlık koşulları açısından denetlenmesi, işçiler için ücretsiz tıbbi yardım, hastalık sırasında ücret hakkı, vb. RSDİP, Çarlık otokrasisinin devrilmesiyle kurulacak demokratik cumhuriyetin anayasasında şu hak ve özgürlüklerin güvenceye alınacağını da açıkladı: Genel oy hakkı, yargıçların halk tarafından seçilmesi, cinsiyet, din, ırk ve milliyet ayrımı yapılmaksızın bütün yurttaşlar için hak eşitliği, kişi ve konut dokunulmazlığı, vicdan, ifade, yayın ve toplanma özgürlükleri, grev hakkı, örgütlenme özgürlüğü, seyahat özgürlüğü, bütün çocuklar için 16 yaşına kadar zorunlu eğitim, yoksul çocuklar için yiyecek, giyecek ve ders kitaplarının devlet tarafından parasız sağlanması, kilisenin devletten ve okulların kiliseden ayrılması, jüri önünde yargılanma hakkı, anadilde eğitim alma hakkı, yurttaşların toplantılarda kendilerini anadillerinde ifade hakkı, bütün yerel, kamusal ve devlet kurumlarında anadilin devlet diliyle eşit olarak kullanılması, devlet sınırları içinde varolan bütün uluslar için kendi kaderini tayin hakkı (Programme of the Social-Democratic Workers' Party, 1903).

Görüldüğü gibi, 20. yüzyıl başlarına kadar proletaryanın devrimci siyasal partilerinin uğruna mücadele yürüttüğü hak ve özgürlükler çok geniş kapsamlıdır. Bu listede, hem oldukça geniş bir sosyal haklar demeti, hem de kişisel ve siyasal hak ve

[9] Erfurt Programı hazırlanırken Engels'in eleştirilerinden de yararlanılmıştır. Engels'in bu programın taslağına yönelik eleştirileri (Engels, 1891) doğrultusunda bazı değişiklikler yapılarak programa son biçimi verilmiştir.

özgürlükler vardır. Sağlık hakkından çocukların çalıştırılmasının yasaklanmasına, işyerlerinde kreş hakkından ücretsiz kütüphanelere değin, bugünkü ekonomik, sosyal ve kültürel hakların geniş bir katalogu 19. yüzyıl boyunca proletaryanın sınıf mücadelesi süreci içinde yaratılmıştır. Sosyal hakların daima siyasal hak ve özgürlüklerle birlikte savunulmuş olduğu da açıkça görülmektedir: Genel oy hakkı, halkın kamu görevlilerini ve yargıçları seçme hakkı, emredici vekalet, halkın kamusal işlere sürekli katılımı ve özyönetim ilkesi, proletaryanın demokrasiyi kazanma ve geliştirme mücadelesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Düşünceleri serbestçe ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, basın özgürlüğü, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü gibi demokratik özgürlüklerin savunusu da, 1848 işçi ayaklanmalarına, Paris Komününe ve ilk sosyalist partilerin programlarına damgasını vurmuştur. Proleterlerin hak listesi ayrıca mahkemelerin bağımsızlığı, cezai davalarda temyiz hakkı, haksız tutuklama ve mahkumiyet halinde tazminat hakkı, ücretsiz hukuki yardım gibi adil yargılanmaya yönelik ilkeleri içermiştir. Ölüm cezasının kaldırılması talebi de ilk kez Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin Erfurt Programında yer almıştır.[10] Cinsiyete dayalı ayrımcılıkla mücadele hedefinin sosyalist parti programlarında yer bulması ise, ancak 19. yüzyıl sonlarında mümkün olabilmiştir. Bu gelişme, kadınların eşitlik mücadelesinin 19. yüzyıl sonlarındaki yükselişine koşuttur. Bu noktada, Erfurt Programında Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin yalnız ücretlilerin sömürüsüne ve ezilmesine karşı değil, cinsiyete ve ırka dayalı olanlar da dahil, her türlü sömürüye ve zulme karşı mücadele ettiğini açıklaması, son derece önemli olumlu bir gelişme olmuştur. Benzer biçimde RSDİP de, ulusal bağımsızlık mücadelelerinin 19. yüzyıl sonlarında yükselmeye başlamasına koşut olarak, ezilen ulusların haklarını devrimci sosyalist programıyla bütünleştirerek bir ilki gerçekleştirmiştir. RSDİP'in ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını ve anadil hakkını programına alması, proletaryanın mücadelesini ezilen halkların mücadelesiyle buluşturması açısından bir dönüm noktası oluşturmuştur. Böylelikle, burjuva devrimleriyle birlikte başlayan proletaryanın toplumsal eşitlik mücadelesi, cinsiyetler ve halklar arasındaki eşitsizlikler de dahil her türlü sömürü ve zulme karşı mücadele hedefinin benimsenmesiyle proleterlerin toplumsal eşitlik tasavvurunun da evrim geçirmesiyle sonuçlanmıştır.

---

[10] İşçilerin ölüm cezasının kaldırılmasına ve cezaların yumuşatılmasına yönelik talepleri, daha erken tarihlerde de belgelenmiştir. Örneğin, 1840'ta Paris'te yasadışı bir işçi toplantısında "idam cezaları kaldırılsın" talebi dile getirilmiştir (Yurttaş Jourdain, 1840).

Eski Sosyalist Sistemlerde Yurttaş Hakları Deneyimi Üzerine Bir Giriş[11]

Lenin, burjuva haklar anlayışının eleştirisinde Marx'ı izlemiş ve burjuva toplumundaki eşitlik ve özgürlüğün sermaye sahiplerinin eşitlik ve özgürlüğünden başka bir anlama gelmediğini savunmuştur. Marx'ın Kapital'deki yorumlarına dayanan Lenin'e göre, burjuva demokrasisinin tanıdığı soyut özgürlük ve eşitlik, gerçekte "*işçilerin ücretli köleliği ve sermayenin mutlak iktidarı, emeğin sermaye tarafından ezilmesi anlamına gelirler*" (1992: 156). Ona göre, burjuva demokrasisinde "özgürlük" zengin olanlar için özgürlüktür, çalışan yığınlar kapitalizm koşullarındaki demokrasiden yararlanamazlar (1992: 146). Örneğin, toplanma ve basın özgürlüğünden yalnız basımevlerine, kağıt stoklarına, en güzel salonlarda toplanmak için yeterli boş zamana sahip olan zenginler yararlanır, işçiler bu özgürlüklerin "*en demokratik burjuva demokrasisinde bile boş bir söz olduğunu çok iyi bilirler... Kapitalistler, zenginler için semirme özgürlüğüne, işçiler için de açlıktan ölme özgürlüğüne her zaman "özgürlük" adını vermişlerdir*" (1992: 122).[12] Liberal özgürlük anlayışını reddeden Lenin, "biçimsel" ve "gerçek" özgürlüğü ayırt ederek, bu ikisi arasındaki karşıtlığı vurgulamıştır (Zizek, 2001). Burjuva demokrasisindeki "biçimsel" eşitliğin yerini proletarya diktatörlüğünde "gerçek" eşitliğin alacağını savunarak, böylece demokrasinin "yalan olmaktan çıkıp bir gerçek durumuna geleceğini" belirtmiştir: "*Zenginler için demokrasi yerine, yoksullar için demokrasiyi geçirmek olacaktır bu*" (Lenin, 1992: 114). "*Bu demokrasi, sömürücülerin ve onların suç ortaklarının "özgürlüğünü" baskı altına alır; sömürme "özgürlüğünden", açlık üzerine kurulan "özgürlükten", sermayenin egemenliğini yeniden kurma savaşımı "özgürlüğünden", kendi ülkelerinin işçi ve köylülerine karşı yabancı burjuvazi ile anlaşmaya girme "özgürlüğünden" bunları yoksun bırakır*" (Lenin, 1992: 146).

1917 Rus devriminin hak ve özgürlüklere yönelik felsefesini, Lenin'in dile getirdiği bu bakış açısı belirlemiştir. Devrimin hemen ardından sosyalist iktidarın ilan ettiği *Emekçi ve Sömürülen Halkın Hakları Bildirisi* (4 Ocak

---

[11] Bu yazının sınırları içinde eski sosyalist ülkelerin yurttaş hakları sistemini ayrıntılı biçimde inceleme olanağı bulunmadığından, bu başlık altında ağırlıkla eski sosyalist anayasaların temel hak ve özgürlükler rejiminden yararlanılarak 20. yüzyılın sosyalist yurttaş hakları modelinin kısa bir tanıtımı ve yorumuyla yetinilecektir.

[12] Lenin'e göre, burjuva toplumunda basın özgürlüğü "*bir yalan ve ikiyüzlülüktür, çünkü gerçekte zenginler için basını satın alma ve bozma özgürlüğü, zenginler için halkı burjuva gazetelerin yalanları ile zehirleme özgürlüğüdür bu*" (1992: 114). "*Kapitalistler, zenginler için basını para ile tutma özgürlüğünü, zenginliklerinden kamuoyu denilen şeyi oluşturmak ve değiştirmek için yararlanma özgürlüğünü, basın özgürlüğü olarak nitelerler*" (1992: 122).

1918), bu proleter devrimci bakış açısını yansıtır. Bu bildiri, tüm merkezi ve yerel iktidarın Sovyetlere devredildiğini; toprakta özel mülkiyetin kaldırılarak eşit yararlanma ilkesi temelinde emekçilere bırakıldığını; ormanların, yeraltı zenginliklerinin, su kaynaklarının, fabrikaların, maden ocaklarının, diğer üretim ve ulaşım araçlarının, bankaların işçi denetimine geçirildiğini ilan etmiş ve ilk sosyalist devrimin haklar bildirgesi olarak tarihe geçmiştir. Emekçilerin demokratik barışını elde etme amacını belirten ve halkların kendi kaderini serbestçe tayin hakkının kullanılmasını destekleyen bu bildiri, 10 Temmuz 1918 tarihli Rus Sosyalist Federal Sovyet Cumhuriyeti Anayasasının 1. maddesi olarak kabul edilerek anayasal bir nitelik de kazanmıştır. Emekçi ve Sömürülen Halkın Hakları Bildirisi, sosyalist devrimin hak kavramıyla barışıklığının bir kanıtıdır, ancak bu bildiride dile gelen yeni hak anlayışı özel mülkiyete dayalı burjuva hak anlayışının tam karşısında yer alır.[13]

Sovyet Cumhuriyeti'nin ilk anayasası olan 1918 Anayasası, bazı hak ve özgürlükleri güvenceye almıştır. Bunlar, vicdan özgürlüğü, ifade ve basın özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, ücretsiz eğitim hakkı, sığınma hakkı, eşitlik hakkı, seçme ve seçilme hakkıdır. Bu hak ve özgürlükler, o dönemde burjuva anayasalarında da çoğunlukla yer almakla birlikte, Sovyet Anayasasında bu hak ve özgürlüklerin düzenlenme biçimi burjuva anayasalarının alışılagelen düzenleme tarzından oldukça farklıdır. Bütün bu hak ve özgürlüklerin düzenlenmesinde proletarya diktatörlüğünün gerekleri gözetilmiş, genellikle işçilerin ve yoksul köylülerin hak ve özgürlükleri güvenceye alınmıştır. Örneğin Anayasada toplanma özgürlüğü şöyle düzenlenmiştir: "*İşçilerin özgürce toplanmasını mümkün kılmak amacıyla, Rus Sosyalist Federal Sovyet Cumhuriyeti işçi sınıfına ve yoksul köylülere döşenmiş toplantı salonları sunar ve onları ısıtma ve aydınlatma olanaklarını sağlar*" (m. 15). Böylece, burjuva anayasalarından farklı olarak Sovyet Cumhuriyeti, emekçilerin toplanma özgürlüğünü kullanabilmeleri için gerekli koşulları yaratma ödevini yüklenmiştir. Anayasa, ifade özgürlüğünü düzenlerken de çalışan kitlelerin ifade özgürlüğünü güvenceye almak amacıyla Sovyet Cumhuriyeti'nin basının sermayeye bütün bağımlılığını kaldırdığını, işçilere ve yoksul köylülere gazete, kitap, broşür, vb. yayınlar için tüm teknik ve maddi araçları sağlayacağını belirtmiş ve bu yayınların ülke çapında özgürce

[13] Emekçi ve Sömürülen Halkın Hakları Bildirisinin Fransız devriminin İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisine karşı çıkmayı amaçladığı, Kurucu Meclis'te bildirinin okunmasından önce yapılan konuşmada dile getirilmiştir (Anweiler, 1990: 302-303).

dolaşımını güvenceye almıştır (m. 14). Mülk sahibi sınıfların ekonomik ve politik iktidarının parçalanmasıyla işçi ve köylülerin örgütlenme ve eylem özgürlüğünün önündeki bütün engellerin kaldırıldığını belirten Anayasa (m. 16), ücretsiz genel eğitim hakkını da yalnız işçiler ve yoksul köylüler için kabul etmiştir (m. 17). Buna karşılık vicdan özgürlüğünü düzenlerken dinsel ve anti-dinsel propaganda hakkını "her yurttaşa" tanımıştır: "*İşçilerin gerçek vicdan özgürlüğünü güvenceye almak amacıyla, kilise devletten, okullar kiliseden ayrılacaktır, dinsel ve anti-dinsel propaganda hakkı her yurttaşa verilmiştir*" (m. 13). Anayasa, "ırksal ya da ulusal kökene bakılmaksızın bütün yurttaşların eşit haklarını" da kabul etmiştir (m. 22).

İlk sosyalist anayasa olan 1918 Sovyet Anayasası, "çalışmayan yemez" sosyalist ilkesini ilan etmiş ve her yurttaşın "çalışma ödevi"ni kabul etmiştir (m. 18). Ayrıca, "bütün ulusların işçileriyle dayanışmanın bir sonucu olarak", Rus Cumhuriyeti bölgesinde yaşayan yabancı işçilere Rus yurttaşlarının bütün politik haklarını vermiştir (m. 20). Bu yönden, kapitalist ulus devletlerin yurttaş hakları sisteminin sınırlarını aşmış ve işçi sınıfının enternasyonalist dayanışmasını sergilemiştir. Anayasanın bir başka yeniliği, sığınma hakkını kabul etmesidir: Politik ya da dinsel zulümden kaçarak iltica etmeye çalışan bütün yabancılara sığınma güvencesini getirmiştir (m. 21). Bunun yanında, "ulusal azınlıkların bastırılmasının Cumhuriyetin temel yasalarına aykırı olduğunu" ilan eden ilk anayasa olmuştur (m. 22). Aynı zamanda, burjuva demokrasilerinin tamamına yakın bölümünde haklar açısından cinsiyete dayalı ayrımcı düzenlemelerin yürürlükte bulunduğu bir dönemde, cinsiyet eşitliği ilkesini kabul ederek kadınlara seçme ve seçilme hakkını tanıyan ilk anayasalar arasında yer almıştır. Bu anayasayla, seçmenlerin Sovyetlere seçtikleri temsilcileri görevden "geri alma" hakkı da tanınmıştır (m. 78).

1918 Anayasası, Sovyetlere seçme ve seçilme hakkını her iki cins için de 18 yaşını tamamlamış yurttaşlara tanımış, ancak bu haktan belirli kesimleri açıkça dışlamıştır: kâr amaçlı ücretli emek istihdam eden kişiler, çalışmadan gelir elde edenler (örneğin sermayeden faiz elde edenler, mülkiyetten rant elde edenler), tacirler, ticari simsarlar, din adamları, Çarlık döneminde polis, jandarma, gizli servis görevlisi olan kişiler, eski hanedanın üyeleri, akıl hastaları, vesayet altında olanlar, yüz kızartıcı suçtan mahkum edilenler, seçme ve seçilme hakkından yoksun bırakılmıştır (m. 65). Anayasanın tanıdığı hakların sosyalist devrime zarar verecek şekilde kullanılması da yasaklanmıştır (m. 23). İçinde bulunulan aşamayı "proletarya diktatörlüğünün geçiş süreci"

olarak tarif eden Anayasa, bu aşamanın temel hedefini de "zenginliğin üretimi ve dağılımında bütün yurttaşların eşitliği için gerekli koşulların hazırlanması" olarak tanımlamıştır (m. 79).

Görüldüğü gibi, 1918 Anayasası Lenin'in belirttiği "sömürücüleri sömürme özgürlüğünden ve onları sermayenin egemenliğini yeniden kurma özgürlüğünden" yoksun bırakmıştır. Bu anayasa, karşı-devrimci ayaklanmanın doğurduğu iç savaş ve emperyalist güçlerin müdahalesi nedeniyle sosyalizme geçiş sürecinin oldukça sert yaşandığı bir dönemin ürünüdür. İşçilerin ve yoksul köylülerin iktidarının bu başlangıç aşamasında, henüz zenginliğin üretimi ve dağılımında bütün yurttaşların eşitliği sağlanmamıştır. O yüzden, 1918 Anayasasının güvenceye aldığı hak ve özgürlükler sınırlı olmuş ve işçi-köylü iktidarını pekiştirmeye yönelmiştir. Sovyetlere seçme ve seçilme hakkı bakımından eski egemen sınıflara yönelik siyasi ayrımcılık içeren hükümler de, bu durumun bir göstergesidir. Bu siyasi ayrımcılık, geçici bir nitelik taşıyacak ve 1936 Anayasasında kaybolacaktır.

1918 Sovyet Anayasası, izleyen yıllarda kurulan diğer sosyalist rejimlerin de model aldığı bir anayasa olmuştur. Örneğin 1924 Moğolistan Anayasası, 1918 Sovyet Anayasasından büyük ölçüde etkilenmiştir (Gemalmaz, 2007: 169). Bazı sosyalist rejimler, 1918 Anayasasına benzer biçimde seçme ve seçilme hakkını geçici olarak kısıtlamıştır. Örneğin Çin Halk Cumhuriyeti'nde karşı-devrimci unsurlara ve sınıf imtiyazlarında ısrar eden eski toprak sahiplerine geçici olarak oy hakkı verilmemiştir. Romanya'da da 1950 ve 1952 seçim yasaları, eski toprak sahiplerine, sanayicilere, bankerlere, tüccarlara, sanayi ve ticari girişim sahiplerine, zengin köylülere oy hakkı vermemiş, ayrıca savaş suçlularını, barışa ve insanlığa karşı suç işleyenleri politik haklardan yoksun bırakmıştır. Romanya'daki bu sınırlamalar, sosyalist yapılanmada hedeflenen sonuçlara ulaşıldığı görüşüne varılmasıyla 1956/57'de kaldırılmıştır. Sosyalizme geçiş sürecinin görece barışçıl koşullarda gerçekleştiği sosyalist rejimlerin çoğunluğunda ise, eski egemen sınıflara karşı politik hakların sınırlanması uygulamasına gidilmemiştir. Ancak, bu ülkelerde de politik hakların dışındaki bazı haklar bakımından işçi sınıfı lehine pozitif ayrımcılık niteliğinde uygulamalar olmuştur. Örneğin, 1949 Macaristan Anayasası eğitim hakkının kullanılmasını işçiler için güvenceye almıştır. Macaristan'da sosyalist sisteme geçiş sürecinde orta ve yüksek öğretimde işçi ve köylü çocuklarını desteklemek üzere pozitif ayrımcılık uygulanmış, ancak sınıf farklılıklarının aşamalı olarak kaybolmasıyla bu ayrımcılık da zamanla gereksiz hale gelmiştir (Halasz, 1966: 184-185).

1917 devrimi, insan hakları bakımından da bir devrimci yenilenmeye yol açmıştır. Bu yenilik, ekonomik, sosyal ve kültürel hakların pozitif hukuk düzleminde doğuşudur. 1918 Anayasası her ne kadar ücretsiz eğitim hakkı dışında ekonomik ve sosyal hakları açıkça içermemiş ve bazı klasik hakları güvenceye almakla yetinmiş olsa da, Sovyet iktidarının ilk aylarından itibaren sosyal haklar uygulamaya girmiştir. Rusya'da proleter devrimden hemen sonra İkinci Tüm Rus Sovyetleri Kongresi, Merkez Yürütme Komitesi ve Halk Komiserleri Konseyi tarafından alınan kararlar, 8 saatlik işgünü ve sağlık sigortası gibi sosyal hakları kabul etmiştir. Ayrıca, 1918'de kabul edilen İş Yasası önemli sosyal hak güvenceleri getirmiştir. Ancak, bu kararname ve yasalarda güvenceye alınan ekonomik, sosyal ve kültürel hakları 1918 Anayasasına dahil etme girişiminde bulunulmamıştır (Lörincz, 1966: 203-204). 1918 Anayasası "çalışma ödevi"ni ilan ederek dolaylı yoldan çalışma hakkını kabul etmiş olsa da, aynı dönemde uygulamaya konulan sosyal hakların çerçevesini yansıtmaktan uzak kalmıştır. Sosyal hakların geniş bir katalogu, daha sonra 1936 Anayasasında güvenceye alınarak anayasal düzleme de taşınmıştır. Rus devriminin sosyal haklar alanında yarattığı bu yenilik, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu'nun 1969'da aldığı bir karara da yansımıştır: Bu kararda ekonomik, sosyal ve kültürel hakların gelişmesine ve gerçekleşmesine Lenin'in önemli pratik ve teorik katkısının olduğu belirtilmiştir (Kartashkin, 1982a: 111).

Rus devrimci hukukçularının sosyalist yurttaş hakları sistemini tasarlama çabasının, devrim öncesinde başladığı görülmektedir. Örneğin Rus hukukçularından Kistyakovsky, sosyalist devrim sonrasında bireysel özgürlükler ve politik haklar kategorilerine yeni bir sosyalist haklar kategorisinin ekleneceğini 1906'da yazmıştır. Ona göre bu yeni haklar, çalışma hakkını, herkesin toprağı ya da üretim araçlarını kullanma hakkını, herkesin bütün maddi ve kültürel yararlara katılım hakkını içerecektir. Bu hakların hepsi, değerli insan varlığı genel hakkında bütünleşecektir (aktaran Myullerson, 1991: 23). Bu örnek, yeni sosyal hakların yanısıra, -özel mülkiyete dayanmayan- eski bireysel ve politik hakların da sosyalist sistemde korunacağına dair bir bilincin varlığını yansıtması bakımından önemli görünmektedir. Gerçekten de, sosyalist rejimler yalnız sosyal haklar kategorisini geliştirmekle kendilerini sınırlamamış, eski bireysel ve politik hakları da yeni bir içerikle hukuk sistemlerine almıştır. Sovyetler'in 1936 Anayasası, bu durumun iyi bir örneğidir.

1936 SSCB Anayasası, 1918 Anayasasından farklı olarak oldukça geniş bir haklar katalogu getirmiştir. "Yurttaşların Temel Hak ve Ödevleri" başlıklı bir bölümü de olan bu anayasada, hem kişisel ve siyasal haklar, hem de sosyal haklar tanınmıştır. Bu anayasa, cinsiyet, ırk, milliyet farkı gözetilmeksizin, tüm yurttaşların bütün haklar bakımından tam eşitliği ilkesini kabul etmiştir (m. 122, 123). 1918 Anayasasının siyasal haklar bakımından eski egemen sınıflara yönelik getirdiği ayrımcılığa da yer vermemiştir. 1918 Anayasasında da varolan vicdan özgürlüğü, ifade ve basın özgürlüğü, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü, seçme ve seçilme hakkı[14] 1936 Anayasasında "bütün yurttaşlar" için güvenceye alınmıştır (m. 124-126, 135). 1936 Anayasası, ayrıca kişi dokunulmazlığı, konut dokunulmazlığı, haberleşmenin gizliliği ve gösteri özgürlüğünü tanımıştır (m. 127, 128, 125). Adil yargılanmaya yönelik olarak da, yargıçların bağımsızlığını, duruşmaların açıklığını, sanığın savunma hakkını, duruşmalarda anadilin kullanılması hakkını kabul etmiştir (m. 110-112). Bu anayasanın tanıdığı politik haklar arasında, halk mahkemeleri yargıçlarının genel oyla yurttaşlar tarafından seçilme hakkı (m. 109) ve milletvekillerinin seçmenlerin çoğunluğu tarafından her an geri çağrılabilme hakkı (m. 142) da bulunmaktadır. Ayrıca bu anayasa, 1918 Anayasası gibi sığınma hakkını da düzenlemiştir (m. 129). 1936 Anayasasının getirdiği önemli yeniliklerden biri, ırk ve milliyete dayalı her türlü kin ve nefret propagandasını yasaklayarak, ifade özgürlüğünün uluslararası insan hakları hukukunda bugün de kabul gören bir sınırını çizmiş olmasıdır (m. 123).

1936 Anayasası, özellikle ekonomik, sosyal ve kültürel haklar bakımından getirdiği güvenceler yönünden önem taşır. Bu anayasada, yurttaşlara çalışma hakkı, dinlenme hakkı, sosyal güvenlik hakkı, sağlık hakkı ve eğitim hakkı garanti edilmiştir (m. 118-121). Çalışma, yurttaşlar için hem hak, hem de ödev olarak düzenlenmiştir. "Herkesten yeteneğine göre, herkese çalışmasına göre" sosyalist ilkesi gereği "çalışma ödevi"ni ilan eden Anayasa (m. 12), yurttaşların yaptıkları işin nitelik ve niceliğine göre ücrete bağlanmış bir iş alma hakkını tanımış ve bu hakkın işsizliğin yok edilmesi yoluyla sağlanacağını belirtmiştir (m. 118). Anayasa işgününü 7 saat olarak belirlemiş, işgününün güç işlerde 6 saate, çalışma koşulları çok güç olan işlerde ise 4 saate indirilmesini öngörmüştür. Ayrıca, çalışanların yıllık izin hakkını tanımış, dinlenme yurtları, kulüpler, sanatoryumlar yoluyla işçilerin bu hakkını kullanabilmesini güvenceye almıştır (m. 119). Giderleri devlete ait olmak üzere ücretsiz sağlık

[14] 1936 Anayasası, oy hakkından yalnız "akli dengesinin bozukluğu resmen belirlenmiş olanları" istisna tutmuştur (m. 135).

yardımı hakkını kabul etmiş (m. 120), bütün öğrenim düzeylerinde ücretsiz eğitim hakkını tanımış, 8 yıllık zorunlu genel öğrenim kuralını getirmiş ve okullarda anadilde öğretim hakkını düzenlemiştir (m. 121). Kadınlar ve erkeklere eşit haklar tanıyan bu anayasada, çalışan annelere gebelik izni, çocuk bakımevleri ve doğumevleri, çocuklu kadınlara yardım hakkı gibi yollarla kadının korunmasına yönelik özel önlemler de yer almıştır (m. 122).

1936 SSCB Anayasası, ekonomik, sosyal ve kültürel hakları ilk tanıyan anayasalar arasındadır. Bu anayasadan önce, 1917 Meksika Anayasası, 1918 Sovyet Anayasası, 1919 Alman Weimer Anayasası ve 1931 İspanya Anayasası sosyal ve ekonomik haklara yer vermiştir. Kapitalist devletlerin anayasalarına sosyal ve ekonomik hakları dahil etmesi, ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaygınlaşacaktır. 1948'de ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisinde sosyal hakların yer alması ve Türkiye'de 1961 Anayasasının sosyal haklara yer vermesi bu trendin bir sonucudur. Sovyet anayasalarındaki sosyal haklar, kapitalist devletlerin sosyal refah politikaları için bir model sunmuştur (Sypnowich, 1990: 90). Ancak burjuva anayasalarına sosyal hakların dahil edilmesi, bu hakların gerçekleştiği anlamına gelmemiştir. Kapitalist ve sosyalist sistemlerin sosyal haklar rejimi arasındaki derin fark, sosyal hakların gerçekleşmesine uygun bir ekonomik ve toplumsal sistemin yaratılıp yaratılmamasında düğümlenmektedir. Üretim tarzı farkına bağlı olarak, burjuva ve sosyalist anayasalarda yer alan sosyal haklar da önemli bir nitelik farkına sahiptir: Burjuva anayasalarındaki sosyal haklar, hukuken bağlayıcı, sonuç doğuran kurallar olarak değil, "program" niteliğinde kurallar olarak kabul edilmiş, sosyal hakların burjuva anayasalarında yer alması kişilere yargı desteğiyle donatılmış sübjektif kamu haklarının verildiği anlamına gelmemiştir (Tanör, 1978: 360; Kulcsar, 1966: 156). Bu durum, kapitalist devletlerin yargı organlarınca da tescil edilmiştir. Örneğin İtalyan Anayasa Mahkemesi 1965 yılında verdiği bir kararda, İtalyan Anayasasında yer alan "çalışma hakkı"nın bir iş sahibi olma konusunda doğrudan bir güvence getirmediği, hatta mevcut işin korunması bakımından da bir hak sağlamadığı yolunda karar vermiştir (Tanör, 1978: 361). Sosyal güvenlik hakkı, sosyal sigorta ve sosyal yardım hakları gibi diğer sosyal haklar bakımından da aynı durum geçerlidir, bu haklar "anayasal" haklar olsa bile, yurttaşlara doğrudan sübjektif haklar tanıdıkları biçiminde yorumlanmamıştır (Tanör, 1978: 362). Sosyal gerçeklik nedeniyle burjuva anayasalarındaki sosyal haklar uygulanamamış, refah devletlerinde bile bu

haklar bir varsayım olarak kalmıştır.[15] Buna karşılık, sosyalist anayasalardaki ekonomik, sosyal ve kültürel haklar sosyalist sistemin kurucu haklarını temsil etmiş, bağlayıcı ve doğrudan etkiye sahip kabul edilmiştir (Szabo, 1982: 17). Kısacası, sosyalist ülkelerde sosyal haklar sadece anayasalarda ilan edilmekle kalmamış, bu hakların uygulanabilmesi için maddi koşullar ve somut araçlar yaratılarak gerçekten güvenceye alınmıştır (Kartashkin, 1982b: 632).

Eski sosyalist sistemlerin sosyal eşitlik ilkesine yaslanan sosyal hakların gerçekleştirilmesi yönünden kapitalizmin 'sosyal devlet' modeline olan üstünlüğü açıktır. Burjuva anayasalarının gerçekleşmeyen hakları ilan ederek bir illüzyon yaratmasına karşılık, ekonomik, sosyal ve kültürel haklar sosyalist sistemlerin karakteristik bir özelliğini oluşturmuştur. Örneğin, bütün yurttaşların ücretsiz ve eşit biçimde sağlık hizmetlerinden yararlanmasına dayanan "sağlık hakkı"nın öncüsü Sovyetler Birliği'dir. Lenin, halk sağlığının korunmasını Sovyet iktidarının öncelikli görevlerinden biri olarak kabul etmiş ve devrimin ilk yıllarında halk sağlığıyla ilgili pek çok kararnameyi imzalamıştır. Bolşeviklerin 1919'da kabul ettiği Parti Programında da halk sağlığını geliştirme politikası belirlenmiştir (Fifty Years of Public Health Work in the Soviet Union, 1968). Benzer biçimde, "sosyal güvenlik" kavramı da, ilk olarak SSCB'de 1918'de çıkarılan bir kararnamede kullanılmıştır (Çetin, 2009: 2). Sağlık hakkı ve sosyal güvenlik hakkı gibi haklar, sosyalist ülkelerde herkes için eşit ve parasız sağlık güvencesi ve sosyal güvenlik anlamına gelirken, kapitalizmin 'sosyal devlet' modelinde bu haklar ancak kısmi ve geçici bir uygulama alanı bulabilmiştir. Bu durum, sosyal hakların kapitalizme yapısal aykırılığı nedeniyle içselleştirilememesinden, kapitalizmin doğasındaki sonsuz metalaştırma eğiliminin toplumsal hizmetler alanını da teslim alma potansiyelinden kaynaklanır. Kapitalist ve sosyalist ülkelerin sosyal haklar sisteminin ayırt edilmesini sağlayan bir başka örnek, çalışma hakkıdır: Sermayenin bir yedek işçi ordusuna ihtiyaç duyması, herkes için güvenceli iş hakkının kapitalist devletlerde gerçekleşmesinin önünde yapısal bir engeldir. Bu nedenle, burjuva anayasalarının çalışma hakkını ilan etmesi bir yanılsamadan başka bir şeye hizmet etmemiştir. Sermaye birikiminin

[15] Bu noktada, burjuva anayasalarının ilan ettikleri sosyal hakları etkisizleştirmeye yönelik hükümler de içerdiklerini eklemek gerekir. 1982 TC Anayasasında sosyal haklar bakımından devletin ödevlerinin "ekonomik istikrarın korunması" ve "mali kaynakların yeterliliği ölçüsü" ile sınırlanmış olması, bu durumun bir örneğidir (m. 65). Bu tür sınırlama hükümleri, devletlerin sosyal hakları gerçekleştirmekten kaçınmalarında "anayasal mazeret" işlevi görür. Benzer durum, uluslararası sözleşmeler bakımından da geçerlidir. Örneğin BM Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesindeki haklar, devletlerin "mevcut kaynakları" ile sınırlı biçimde tanınmıştır (m. 2).

yasaları gereği kapitalizmde tam istihdamın hayal olmasına karşılık, sosyalist sistemler çalışma hakkının işsizliğin yok edilmesi yoluyla sağlanacağını kabul etmiş, her yurttaşa istihdam garantisini getirmiştir. Sosyalist toplumlarda çalışma hakkı, herkese iş olanaklarının yaratılmasından daha geniş bir anlama sahip olmuş, elverişli çalışma koşullarının sağlanması, yapılan işin nitelik ve niceliğiyle orantılı ücretler, daha nitelikli iş üretimi için yüksek eğitim fırsatları, çalışanların sağlığının korunması ve dinlenmenin güvenceye alınması gibi unsurları içermiştir (Szabo, 1966: 59).

Kapitalist ve sosyalist sistemlerin yurttaş hakları modeli arasındaki zıtlık, üretim araçlarının mülkiyet sisteminde yatmaktadır. Burjuva anayasaları kapitalist üretim ilişkilerini ve devletin sınıf doğasını gizleseler de, kapitalizmde temel insan hakkının "üretim araçlarının özel mülkiyet hakkı" olduğu açıktır. Buna karşılık, sosyalist sistemler üretim araçlarının sosyal mülkiyetini kabul etmiştir. Her ne kadar eski sosyalist anayasalar "üretim araçlarının sosyal mülkiyet hakkı"nı açıkça bir yurttaş hakkı olarak tanımamış olsalar da, yurttaşların "sosyal mülkiyeti koruma ödevi"ni kabul etmişlerdir (Szabo, 1966: 57).

Eski sosyalist anayasalar, yurttaşların hak ve ödevlerini birlikte tanımıştır. Hak-ödev birliği, Birinci Enternasyonal'den itibaren sosyalist haklar anlayışını burjuva görüşünden ayıran temel özellik olarak kabul edildiğinden bu durum ilk bakışta anlaşılır görünmektedir. Ne var ki, sosyalist rejimlerin empoze ettiği yurttaş ödevlerinin sosyalist demokrasi anlayışına uygunluğu tartışma gerektirmektedir. Eski sosyalist sistemlerin kabul ettiği yurttaş ödevlerine tipik örnekler, komünist partilerin öncü rolünü desteklemek ve devletin yasalarına itaat etmektir. Örneğin, 1975 Çin Halk Cumhuriyeti Anayasasına göre, "*yurttaşların temel hak ve görevleri, Çin Komünist Partisinin önderliğini desteklemek,... ve Çin Halk Cumhuriyeti Anayasasına ve kanunlarına uymaktır*" (m. 26). Bu tür bir yurttaş ödevi anlayışının, halkı edilginleştirdiği ve belirli bir iktidar odağına itaate yönlendirdiği açıktır.

Eski sosyalist toplumların yurttaş hakları sisteminin en tartışmalı tarafı da, demokratik hak ve özgürlüklere yönelik tutumları bakımından ortaya çıkmaktadır. İfade özgürlüğü, basın özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü gibi bireylere ve gruplara eleştiri ve muhalefet hakkı veren demokratik özgürlükler sosyalist anayasalarda tanınmış olsa da, bu özgürlüklerin kullanılması "devletin çıkarlarıyla uyumlu olmasına" bağlanmıştır. Örneğin 1977 Sovyet Anayasasına göre "*yurttaşların haklarını ve özgürlüklerini kullanmaları,... devletin*

çıkarlarına zarar vermemelidir" (m. 39/2). "*SSCB yurttaşları, Sovyet devletinin çıkarlarını korumakla ve onun gücünü ve prestijini artırmakla ödevlidir*" (m. 62/1). Böylelikle, tıpkı kapitalist devletlerde olduğu gibi, demokratik hak ve özgürlüklerin "devletin çıkarı" gerekçesine dayanılarak ortadan kaldırılması mümkün kılınmıştır. Burada ironik olan şey, komünizme yöneldiği iddia edilen bir toplumda devletin ortadan kalkmasına ilişkin hiçbir dönüşümün olmaması, aksine devleti yücelten bir "devlet çıkarı" kavramının anayasada dokunulmazlığının güvenceye alınmasıdır. Bu durum, yaşanmış sosyalizm modelinde devletin sönme sürecine girmemesi ve bir "sosyalist devlet" dogmasının yaratılmasıyla ilgilidir (Mandel, 1993: 10). Böyle bir toplumda "devletin çıkarı"nın ne olduğuna nihai olarak karar verecek olan da, devletin bütün kilit noktalarını elinde tutan Komünist Partidir. Sovyet toplumunda Komünist Partisinin (SBKP) bu belirleyici rolünü 1977 Sovyet Anayasası şöyle tanımlamıştır: "*Sovyet toplumunun yol gösterici ve öncü gücü ve onun politik sisteminin, bütün devlet örgütlerinin ve kamu örgütlerinin çekirdeği, Sovyetler Birliği Komünist Partisidir. SBKP, halk için vardır ve halka hizmet eder. Marksizm-Leninizmle silahlanmış olan Komünist Partisi, toplumun gelişmesinin genel perspektiflerini ve SSCB'nin iç ve dış politikasının istikametini belirler, Sovyet halkının büyük yapıcı çalışmasını yönlendirir...*" (m. 6). Bu ifadede de betimlendiği gibi, politik güç halkın meşru çıkarlarının temsilcisi olarak sunulan Komünist Partinin elinde toplanmıştır. Böylece proletarya diktatörlüğünün yerine, parti diktatörlüğü geçirilmiştir. Yurttaşların politik örgütlenme hakları da, 1936 Sovyet Anayasasının belirttiği üzere, Komünist Partide "serbestçe" örgütlenme hakkına indirgenmiştir: "*(...) işçi sınıfına, çalışan köylülere ve aydınlara mensup en faal ve en bilinçli yurttaşlar, komünist bir toplumun kurulması için mücadelelerinde emekçilerin öncüsü ve emekçilerin bütün kuruluşlarının olduğu gibi, sosyal kuruluşlarla devlet kuruluşlarının yönetici çekirdeği olan Sovyetler Birliği Komünist Partisinde serbestçe birleşirler*" (m. 126). Kısaca, eski Sovyet toplumunda Komünist Partisinin politik iktidarı tekeline alması ve iktidarı halka yayacak doğrudan demokrasi araçlarının işletilmemiş olması, işçi sınıfını parti-devlet bürokrasisinin egemenliği altına sokmuştur. Böyle bir sistemde demokratik hak ve özgürlüklerin bastırılması da, yurttaşların haklarından çok ödevlerini öne çıkaran bir bakış açısıyla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.

Eski sosyalist anayasaların genellikle kabul ettiği yurttaş ödevleri arasında "iş disiplinine itaat" ödevi önemli bir yer tutar. SSCB'nin 1936 Anayasasında her yurttaşın "iş disiplinine itaat ödevi"nin kabul edilmesi

(m. 130) ve 1977 Anayasasında yurttaşların "iş disiplinini sıkı biçimde gözeterek" çalışma ödevinin tanınması (m. 60), bu bağlamdaki kimi örneklerdir. Çalışma ödevi, üretimin sürekli büyümesi, her yurttaşın refahının iyileştirilmesi, üretici güçlerin gelişmesi, yaşam biçiminin daha iyileştirilerek toplumsal özgürlüğün koşullarının oluşturulması amaçlarıyla açıklanmış ve savunulmuştur (Örneğin Kartashkin, 1982b: 633; Klenner, 1978: 67-68; Kuczynski, 1978: 10). Ne var ki, eski sosyalist ülkelerdeki çalışma ödevi uygulamasını değerlendirirken, emek verimliliğini sağlamak için kullanılan yöntemlerin kapitalist yöntemlerden hiç de farklı olmadığını unutmamak gerekir. SSCB'de ekonomiyi gelişmiş kapitalist ülkelerin seviyesine çıkarma ve onları aşma politikasının getirdiği hızlı sanayileşme süreci içinde, aslında kapitalist iş örgütlenmesi yöntemleri kullanılmış, emek verimliliğini artırmak için Taylorizm uygulanmıştır (Ansal, 1992). Böylece, sosyalizmle hiç ilgisi olmayan biçimde, emek sürecinde hiyerarşik bir iş örgütlenmesi ve kafa-kol emeği ayrımı benimsenmiş, emekçinin üretim sürecinde karar alma yetkisi tanınmamış, eşitlikçi ve demokratik bir emek süreci deneyimi yaşanmamıştır. Emekçinin yaptığı işin amacı, hedefi ve nasıl yapılacağı konusunda söz sahibi olmadığı, üretim sürecini kontrol edemediği, işletmelerde tek kişinin yönetimini esas alan bu iş örgütlenmesi modeli, kapitalist toplumlardakinden pek de farklı olmayan biçimde, emek sürecinde yöneten-yönetilen ayrımını doğurmuştur.

Eski sosyalist ülkelerdeki egemen anlayış, devlet mülkiyetini toplumsallaşmanın en üst düzeyde gerçekleşmesi olarak kabul etmiştir (Sabuncu, 1985: 9). Oysa, devlet mülkiyeti ile toplumsal mülkiyet aynı şey değildir, mülkiyetin toplumsallaştırılabilmesi için doğrudan üreticilerin yönetimde yer almaları gerekmektedir. 20. yüzyılda yaşanmış sosyalizm modelinin önemli eksikliklerinden biri bu noktada ortaya çıkmakta, üreticilerin işyerinde ve devlet yönetiminde karar alma yetkisine sahip olmamasında, özyönetim ilkesinin hayata geçirilememesinde kendini göstermektedir. İşyeri demokrasisi eksikliği gibi, devlet yönetimine katılma eksikliği de, bu sosyalizm modelinin yöneten-yönetilen bölünmesini aşamamasına neden olmuş, devletin toplumdan ayrılmışlığını yeniden üretmiş ve halkın siyasal yabancılaşmasını doğurmuştur. Bu siyasal yabancılaşmanın, 20. yüzyıl sosyalizminin çöküşündeki etkisini yadsımak olanaksızdır.

Bütün eksikliklerine karşın 20. yüzyılın sosyalizmi, uluslararası alanda kapitalizme sunduğu alternatif model sayesinde insan hakları açısından önemli bir ilerlemeye yol

açmıştır: Sosyal devlet modelini zorlayan bu siyasal basıncın sonucunda kapitalist ülkelerde sosyal haklar açısından görece bir iyileşme sağlanmış ve uluslararası sistemin Soğuk Savaş sürecinde girdiği denge pozisyonunda uluslararası insan hakları hukuku doğmuştur. Bu noktada, eski sosyalist ülkelerin uluslararası insan hakları normlarının gelişmesindeki rolü de azımsanmamalıdır.[16] Örneğin, tam istihdam hakkının Birleşmiş Milletler Şartına (m. 55/a) dahil edilmesi, Sovyetler Birliği'nin teklifi üzerine kabul edilmiştir. Birleşmiş Milletler ikiz sözleşmelerine (1966) halkların kendi kaderini tayin hakkının eklenmesine dair Yakındoğu ve Asya ülkelerinin önerisini Sovyetler Birliği desteklemiştir. Ayrıca, sosyalist ülkelerdeki iş yasaları, ILO etkinliklerini olumlu yönde etkilemiştir. Uluslararası insan hakları sözleşmelerinin bazılarına ilk katılan ülkeler de eski sosyalist ülkeler olmuştur (Bokor, 1966: 279-280, 295, 303, 307).

Sonuç

20. yüzyılın sosyalist devrimleri, burjuva devrimlerinden itibaren proleter hak mücadeleleri içinde şekillenen sosyal hakların gerçekleşme sürecini başlatmıştır. Sosyalizmin yayılması ve sınıf mücadelelerinin dünya çapında güçlenmesi, kapitalist devletlerin de sosyal hakları tanımak zorunda kalmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece, 1945 sonrasının "sınıflararası uzlaşma" atmosferinde, sosyal haklar uluslararası alanda "insan hakları" olarak kabul edilmiştir. Birleşmiş Milletler'ce 1948'de ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, bu sınıflararası uzlaşmanın bir simgesidir. Çünkü bu belgede, hem sermaye sınıfının, hem de proleterlerin yararlanabileceği haklar vardır. Evrensel Bildiri, özel mülkiyet hakkının yanında, sosyal güvenlik hakkı, iş hakkı, adil ücret hakkı, sendika hakkı, dinlenme hakkı, yeterli yaşam düzeyi hakkı gibi sosyal hakları da insan hakları arasında saymıştır. 20. yüzyılda insan hakları normlarının geçirdiği bu dönüşüm, onun saf burjuva karakterinde bir kırılmaya neden olarak sınıf çıkarları açısından "karma" bir içerik edinmesine yol açmıştır. Ne var ki, bu durum uzun sürmemiştir. 20. yüzyılın sonlarında gündeme giren ve sosyalist sistemlerin yıkılmasıyla küreselleşen neoliberal politikalar, laissez-faire kapitalizminin yeniden gündeme sokulmasına dayanan sermaye programını beraberinde getirmiş, böylece sosyal hakların tasfiye süreci başlamıştır.

---

[16] Eski sosyalist ülkelerde "insan hakları" teriminin uluslararası hukuk literatüründe kullanıldığını, buna karşılık ulusal hukuk düzeyinde -hakların devletle bağlantısını kurması nedeniyle- "yurttaş hakları" teriminin tercih edildiğini ekleyelim (Szabo, 1966: 74).

Sosyal refah devletinin dağıtılmasını ve piyasa mekanizmasının bütün boyutlarıyla işletilmesini gündeme alan neoliberalizmin baş düşmanı, sosyal eşitlik fikridir. Nihai hedefi ise, özel mülkiyet haklarını sınırsızlaştırmaktır. Neoliberal ideolojinin başarısı, bu hedefi "özgürlük" sloganının ardına gizleyerek, liberalizmi "demokrasi" söylemine eklemlemesindedir. Gerçekte neoliberalizmin özgürlük anlayışı, klasik liberalizmin geleneksel özgürlük anlayışına geri dönüşten başka bir yenilik getirmemektedir. Bu anlayış, özgürlükten sınırsız özel mülkiyet haklarını ve kapitalist piyasa ekonomisinin mekanizmalarına sosyal politikalar doğrultusunda müdahale edilmemesini anlamaktadır. Keynesçi ekonomik politikaları kıyasıya eleştiren, her türlü ekonomik planlamayı "totaliter" addeden, Keynesçi refah devletini de "baskıcı ve bireysel özgürlük düşmanı" olarak gören, özgür girişimciliği yücelten bu düşünce, 1945 sonrasının Keynesçi yıllarında Hayek gibi sağ ideologları tarafından savunulmuştur. Günümüzün neoliberal akımı da, düşünsel cephanesini bu ideologların fikirlerinden almıştır.

Sosyal eşitlik fikrine ve bu fikre yaslanan sosyal haklara düşmanca bir tavır alan neoliberallerin fikir babası Hayek,[17] sosyal hakları içerdiği için İnsan Hakları Evrensel Bildirisine de saldırmıştır. Hayek, Evrensel Bildirideki sosyal hakların "hak" niteliğini taşımadığını şöyle iddia etmiştir: "*bu belge, Batı liberal geleneğinden olan hakları Marksist Rus Devriminden kaynaklanan tamamen farklı bir anlayışla mezcetme girişimidir*" (1995a: 144). "*Köylülere, Eskimolara ve hatta Himalaya'nın Kar Adamı'na "ücretli periyodik tatil"i garanti eden bir "evrensel hak" anlayışı tümüyle saçmalıktır. ... bunları... haklar olarak ilan etmek de bizatihi "hak" kavramına saygıyı tahrip etmeye yol açması mümkün olan, sorumsuzca bir oyundur*" (1995a: 145). Hayek'in bu fikirleri, 1980'lerden bu yana egemen olan neoliberalizmin haklara yönelik bakışını özetler.[18] Bu bakış açısındaki sermayeden yana uzlaşmaz sınıf tavrı, Keynesçi dönemde işçi sınıfına verilen her türlü reformist tavizi reddeder. Sosyal ve ekonomik haklara karşı bu saldırgan tutum, vahşi kapitalizmin savunucusu Ayn Rand'ın aşağıdaki ifadelerinde şöyle somutlaşır:

> "Bir işe sahip olma hakkı" gibi bir hak yoktur, sadece serbest (hür) ticaret (free trade) hakkı vardır; bu, bir kimsenin, eğer başka biri onu çalıştırmak (kiralamak) isterse, bir iş edinmesi hakkıdır. "Bir eve sahip olma hakkı" gibi bir hak yoktur,

[17] Hayek'e göre, "*maddi eşitlik iddiası ancak totaliterce yetkilere sahip bir devlet tarafından karşılanabilir*" (1995a: 118). Her türlü maddi ve somut eşitlik fikrine "totaliter" yaftası yapıştıran Hayek, sosyal ve ekonomik hakların da "toplumun totaliterleştirilmesini" gerektirdiğini ileri sürmüştür (1995a: 144). Hayek, maddi ve somut eşitlik düşüncesine karşı, "yasa karşısında hukuki eşitlik" ilkesini savunmuştur (1995b: 83 vd.).

[18] Sosyal ve ekonomik hakların "insan hakkı" olmadığı görüşü için bkz. Cranston, 1993; Yayla, 1993: 95. Bu konuda ayrıntı için ayrıca bkz. Özdek, 2000: 179-194.

> sadece serbest ticaret hakkı; bir ev inşa etmek veya satın almak hakkı vardır... şayet hiç kimse bir insanı çalıştırmak veya onun ürününü satın almak istemiyorsa, "adil bir ücret veya fiyat hakkı" gibi bir hak yoktur... Mülkiyet hakları ve serbest ticaret hakkı, insanın tek "ekonomik hakkı"dır... ve "ekonomik haklar bildirgesi" cinsinden bir şey olamaz. "Ekonomik haklar"ın savunucularının mülkiyet haklarını ve serbest ticaret haklarını gasbettiğini gözleyin... haklar, bir insanın eylem hürriyetini koruyan, fakat diğer insanlara hiçbir zorunluluk (ödev) yüklemeyen moral ilkelerdir" (1993: 262)."... gerçekte hiçbir 'ekonomik hak', 'kolektif hak', 'kamu çıkarı (public interest rights) hakları' yoktur. 'Birey hakları' (individual rights) terimi bir gereksizliktir; sadece hak vardır, başka hiçbir çeşit hak ve onlara sahip olacak kişi, kimse yoktur. Laissez-faire kapitalizmini savunanlar, insan haklarının yegâne savunucusudurlar" (1993: 264).

Bu ifadelerde insan haklarının bir sınıf mücadelesi alanı olduğu açıkça kendini gösterir. Nasıl ki proleterler "bir işe sahip olma hakkı", "adil ücret hakkı" gibi hakları ileri sürmüşse, sermaye ideologları da bunların "hak" olmadığını, mülkiyet ve serbest ticaret hakkından başkaca da hak olamayacağını kanıtlama peşindedir. Neoliberaller, insan haklarından da yalnız piyasa ekonomisi için gerekli olan hakları anlamaktadır. Bu haklar, özel mülkiyet, serbest ticaret, özgür girişimcilik haklarıdır. Günümüzde insan hakları, bireyciliğin ve bencilliğin has ifadeleri olan bu haklara yeniden indirgenirken, Marx'ın insan hakları eleştirisi güncelleşmektedir. Gerçekte, neoliberalizmin insan hakları anlayışı Marx'ın insan hakları eleştirisini doğrulamaktadır. Bu olgunun temelinde, neoliberal politikalarla sınırsız piyasa kapitalizminin "insan hakları" anlayışına geri dönülmesi yatar. *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı eserinde Marx'ın eleştirdiği de, bu "hakiki" burjuva insan hakları anlayışından başkası değildir, onun döneminde insan hakları kelimenin gerçek anlamıyla burjuva bireyinin haklarından ibarettir, proleterlerin henüz ne siyasal hakları, ne de sosyal hakları vardır. O yüzden Marx, yaşadığı çağın insan hakları anlayışında bencillikten başka bir şey görmemiştir. Bu nedenle de Komünistler Birliği'nin 1848 tarihli programında genel oy hakkı, parasız eğitim, iş güvencesi, sosyal güvenlik gibi haklar talep edilmiştir. Şimdi proleterlerin hakları geri alınırken, insan hakları da tıpkı Marx'ın eleştirdiği dönemde geçerli olan katıksız burjuva anlamına geri dönmektedir.

Görüldüğü gibi, modern insan hakları kavramı burjuva devrimleriyle doğmuş, ancak proleter hak mücadeleleriyle ve sosyalist devrimlerle dönüşüm geçirmiştir. Sınıflı toplum yapısının süregelmesi nedeniyle, insan haklarının anlamı ve içeriği üzerindeki sınıflar mücadelesi de sürmektedir. Bu durum, hakların sınıflı toplumlarda kaçınılmaz biçimde sınıfsal bir niteliğe sahip

olmasının bir sonucudur. Liberalizmin insan haklarını sınıflarüstü evrensel haklar olarak sunan teorisinin geçersizliğini görmek için, hakların tarihsel toplumsal mücadeleler içindeki gelişim seyrine bir göz atmak yeterlidir. İnsan haklarının feodalizme karşı burjuvazinin sınıf mücadelesinden doğması gibi, proletaryanın hak mücadeleleriyle burjuva insan hakları anlayışını dönüşüme uğratması da, hakların sınıf çatışmasından bağımsız olmadığını ve sınıflı toplumlarda hakların gelişiminin başlıca itici dinamiğinin sınıflar mücadelesi olduğunu gösterir.

İnsan haklarını doğal, devredilmez, vazgeçilmez, evrensel olarak geçerli haklar olarak formüle eden liberal ideoloji, hakların sınıflı toplum yapısına bağlı niteliğini gözardı eder. Bu tarihdışı evrensel soyut haklar dili, hakların koruduğu sınıf çıkarlarını gizler. Liberal teorinin insan haklarını sosyal sözleşmeye dayandıran versiyonu olsun, insan anlayışına veya akla dayandıran versiyonları olsun, hepsinin ortak özelliği maddi toplumsal gerçekliği gözardı etmeleridir. Oysa, haklar yalnız sosyal ilişkilerden türer; toplumun ekonomik, sosyal, politik koşulları tarafından maddi olarak belirlenir. Modern insan hakları düşüncesinin burjuva devrimleri sürecinde feodal koşulların bir reddiyesi biçiminde doğması gibi,[19] proleter hak mücadelelerinin siyasal ve sosyal yeni hakları ortaya çıkarması da, hakların üretim ilişkilerine dayanan, sınıfsal ve politik doğasından ileri gelir.

Modern insan haklarının tarih içindeki izini sürmek, insan haklarının yekpare bir bütün olmadığını, haklar arasında çelişkiler ve çatışmalar bulunduğunu ortaya koyar. İnsan haklarının kendi içindeki bu gerilimli devingen niteliği, özel mülkiyete dayalı haklar ile toplumsal yarara dayalı hakların çatışmasından ileri gelir. Bugün geçerli olan insan hakları dizisinin bütününü kapitalizme yapısal olarak bağlı addeden yaklaşımlarsa, haklar arasında süregelen bu sınıf çatışmasını ihmal eder. Oysa tarih, bugünkü insan hakları listesindeki demokratik ve sosyal boyut taşıyan hakların, alt sınıfların mücadelesiyle ortaya çıktığını gösterir. Öyle ki, genel oy hakkı bile uzun ve zorlu sınıf mücadeleleriyle elde edilmiş, temsili demokrasi burjuvaziye karşı savunulmuş ve kazanılmıştır. Bu anlamda, genel ve eşit oy mekanizmasıyla halkın temsilinin sağlandığı bir siyasal sistem olarak demokrasi, kapitalizmin

[19] Feodal dönemde de hak belgeleri vardır, ancak bunlar yalnız "özgür kişilerin" haklarını tanıyan imtiyaz belgeleri niteliğindedir. Örneğin Magna Carta'nın (1215) 39. maddesi, yalnız "özgür kişilerin" kişisel güvenlik hakkını kabul etmiştir. Hukuksal belgelerde haksahibi öznenin "özgür kişi"den "herkese" doğru evrilme süreci 14. yüzyılda başlar (Coleman, 1993: 113), bu değişim burjuva devrimlerinin "yasa önünde eşitlik" ilkesini beraberinde getirmesiyle tamamlanır.

doğrudan bir ürünü değildir ve tarihsel olarak oldukça yenidir. İnsan haklarını kapitalizmde işleyebilecek bir siyasal demokrasiye özgüleyen liberal ideoloji, bu tarihi yoksayar. Bu noktada, "kapitalizm = insan hakları ve demokrasi" formülünü totaliterce dayatan liberallere, 1848'lere kadar Avrupa'da illegal insan hakları derneklerinde burjuvaziye karşı insan hakları mücadelesini yürütenlerin de proleterler olduğunu hatırlatmak gerekir.

Tıpkı genel oy hakkı ile temsili demokrasinin kazanılmasında olduğu gibi, işçi sınıfının yararlanabileceği ekonomik ve sosyal haklar da proleter hak mücadeleleriyle savunulmuş ve sosyalist devrimler bu hakların gerçekleşmesinde bir başlangıç noktası olmuştur. Bu nedenle, sosyal hakları yalnız kapitalizmin sosyal devlet modeline özgüleyen bir bakış açısı da, benzer bir tarih çarpıtmasına dayanır. Gerçekte, sosyal haklar sosyalist sistemlerin kurucu haklarını oluşturmuştur. İlk kez Rus proleter devrimiyle ulusal bir sisteme içselleştirilen sosyal haklar, Batı kapitalizminin sosyal devletleri tarafından ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında ve kısmen tanınabilmiştir. Bugün sosyal devlet modelini tasfiye eden neoliberal politikalar ise, kapitalizmde sosyal hakların ancak konjonktürel ve geçici bir nitelik taşıyabileceğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

İnsan haklarının bugünkü çerçevesinin bütünüyle kapitalist sistemin yapısından doğduğu iddiasının yaygınlığı, zihinleri esir alan liberal ideolojinin hegemonyasından kaynaklanmaktadır. Bu hegemonyanın etki alanında bazı sosyalistler de bulunmaktadır. Sosyalistler arasında rastlanan bir görüş, insan haklarının kapitalizmde ortaya çıktığına ve yalnız burjuva toplumunun mülkiyetçi, rekabetçi, bireyci yapısına ait olduğuna dayanarak, sosyalizmle insan haklarının bağdaşmayacağını ileri sürer ve insan haklarını toptan reddeder.[20] Bu görüşün ihmal ettiği, insan haklarının tamamının burjuva çıkarlarını koruyan haklardan ibaret olmadığıdır. Bugünkü insan hakları çerçevesinin bütününü kapitalizmin yapısına ait gören bu yaklaşım, haklar alanında proleter mücadeleleri yoksayarken ve insan haklarının mevcut içeriğine ulaşmasında bizatihi sosyalistlerin mücadelesini es geçerken liberal ideolojiyle ortaklaşır. Hatta bu noktada, sosyalizmle insan haklarının bağdaşamayacağına ilişkin anti-komünist propagandadan da kendini ayrıştıramaz; aynen anti-komünistlerin ve liberallerin sunduğu gibi, "insan hakları = kapitalizm" formülünü benimser.

---

[20] Bu yöndeki görüşlerin bir tasnifi ve özeti için bkz. Lane, 1989: 123-124.

Sosyalistlerin insan haklarına dair yaklaşımlarının diğer ucunda, insan haklarının sosyalist bir perspektifle bağdaştırılması adına, bugünkü insan hakları listesinin ayrıştırılmaksızın toptan kabul edilmesi yer alır. Bu görüşün somut bir örneği, İnsan Hakları Evrensel Bildirisindeki her hakkın sosyalistlerce savunulmasıdır.[21] Oysa, hem sosyalist olmak, hem de Evrensel Bildirideki *her hakkı* onaylamak, birbiriyle bağdaşan şeyler değildir. Çünkü Evrensel Bildiri, özel mülkiyet hakkını da bir insan hakkı olarak kabul etmiştir.

Sosyalizm ve insan hakları ilişkisi üzerine yukarıda özetlenen iki uç görüşün ortak noktası, insan haklarına dair yorumlarının toptancı bir bakış açısıyla sakatlanmış olmasıdır. Bu görüşlerin vardığı sonuç, ya sosyalizm ile insan haklarının bağdaşmayacağına dayanarak insan haklarının tümüyle reddedilmesi ya da liberal insan hakları çerçevesinin sosyalist düşünceye eklemlenmesidir. Bu ikilem, insan haklarının kapitalizmin tarihi boyunca süren evrimine tarihsel materyalist bir açıklama getirilmemesinden ve bu eksikliğin liberal ideoloji tarafından doldurulmasından kaynaklanır. Sosyalist yazının bir kısmında liberal ideolojinin hegemonyası da, verili insan hakları türlerini ayrıştırmayan yekpare bir insan hakları kavramından bahsedilmesi, insan haklarının zaman içinde nasıl evrildiğinin ve sınıf çatışmaları içinde nasıl yeniden kurulduğunun gözardı edilmesi, proleter hak mücadeleleriyle insan haklarının dönüşüm tarihinin izinin sürülmeyip, onun yerine liberalizmin soyut, evrensel ahlaki haklar dilinin devralınmasında kendini gösterir. Dahası, bildirilerde ve anayasalarda ilan edilen bütün insan hakları burjuva demokrasilerinin bir özelliği olarak gerçekmiş gibi kabul edilir ve böylece burjuva hukukunun yarattığı yanılsamanın tuzağına düşülür. Sonuç olarak, bu liberal bakış açısıyla Marksizmi bağdaştırmak mümkün olmadığı için de, ya insan hakları ya da Marksizm terk edilir.

Bugün Marksistlerin bir bölümünün insan haklarının sosyalizmle bağdaşmayacağı sonucuna varmasında, Marx'ın dogmatik bir okumasının rol oynadığı da yadsınamaz. Marx'ın insan haklarını eleştirmiş olması, bu tür yorumlara destek olarak kullanılır. Ancak, Marx yaşadığı dönemin insan hakları anlayışında burjuva sınıf karakterini görmüş ve bunu reddetmiştir. Burjuva

[21] Örneğin bkz. Peffer, 2001: 322. Benzer bir görüş, Markovic tarafından da ifade edilmiştir: Markovic, insan hakları konusunda sosyalist ve kapitalist ülkelerin bir konsensusa ulaşma yolunda olduğunu ileri sürmüş ve İnsan Hakları Evrensel Bildirisinin SSCB tarafından kabul edilmiş olmasını bu görüşüne dayanak olarak göstermiştir (1981: 12). Ne var ki, Markovic'in bu yorumu maddi bir hataya dayanmaktadır: SSCB, İnsan Hakları Evrensel Bildirisini onaylamamış, bu bildirinin Birleşmiş Milletler'de oylanması sırasında çekimser kalmıştır. SSCB ile birlikte eski sosyalist ülkelerden Polonya, Yugoslavya, Çekoslovakya, Belarus ve Ukrayna da Evrensel Bildiriye olumlu oy vermeyerek çekimser kalmışlardır (Gemalmaz, 2007: 398).

insan hakları anlayışının karşısına da insani kurtuluş hedefini koymuştur. Dolayısıyla, Marx'ta haklar (insan hakları-yurttaş hakları-eşit haklar vb.) sınıflı toplumun bir kavramı olarak analiz edilmiş ve sınıflı toplum yapısından türeyen hakların komünizmle olan zıtlığı gösterilmiştir. Bu, komünizmde sınıflı toplum yapısı aşılmış olacağı için, ona bağlı olarak devletin, hukukun ve dolayısıyla hakların da aşılmış olacağı anlamına gelir. Buna karşılık Marx, sosyalizmde hakların aşılacağına dair bir görüş belirtmemiştir. Tersine, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde "komünizmin birinci aşamasında" eşit hakların kaçınılmaz olacağını açıkça yazmıştır. Kısacası, Marx'a dayanarak toplumsal hak mücadelelerinin Marksist bir perspektifle uyuşmaz olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Aksine Marx, yaşadığı dönemdeki proleter hak mücadelelerinin devrimci bir potansiyel taşıyabileceğini görmüş ve bu mücadeleleri desteklemiştir. Marx, proleterlerin hak arayışlarının "devrimci, birleşik bir kitle olarak biçimlenmelerini sağlayan bir araç" olduğunu ve proleterlerin kendi haklarını savundukları uzun bir gelişme sürecinden geçerek birliğe ulaştıklarını da ifade etmiştir (aktaran Brenkert, 1998: 212).

Marksizm ile insan haklarının bağdaşmayacağını ileri sürenlerin tipik bir argümanı, Marx'ın teorisinde hiçbir ahlaki düşünceye yer vermemiş olmasıdır.[22] Bu görüş de, hakların gerçek kaynağı olan toplumdaki mevcut çelişkilerden hareket etmek yerine insan haklarını tarihötesi evrensel ahlaki haklar olarak kabul ederken, liberal insan hakları ideolojisinin etki alanında olduğunu yansıtır. Oysa Marx insan hakları analizini ahlaki koşullara dayanarak formüle etmemiştir, kapitalizmde merkezi olan mübadele ilişkilerine dayanmıştır (Brenkert, 1986: 75). Onun çabası ahlaki yargıların savunulmasına değil, tarihin açıklanmasına dönüktür. Onun insan hakları eleştirisi de yaşadığı toplumun hak anlayışının tarihsel materyalist bir açıklamasıdır. Marx, komünist taleplerini hiçbir zaman ahlaki yargılara değil, kapitalist üretim biçiminin kaçınılmaz çöküşüne dayandırmıştır (Engels, 1884: 12). Bu yüzden insan haklarının anlamını kapitalist üretim ilişkileri bakımından çözümlemiş, burjuva insan hakları yapısının kapitalizme özsel olarak bağlı bulunduğunu göstermiş ve onun karşısına da komünizm antitezini koymuştur. Kuşkusuz, hakların burjuva yapısını ve pratiğini bencil ve bireyci olduğu için reddeden ve özel mülkiyete, bireyciliğe ve bencilliğe karşı insani kurtuluş hedefini savunan Marx'ın tutumunun güçlü bir ahlaki içeriğinin olmadığı iddia edilemez. Bu

[22] Bu görüş için örneğin bkz. Lukes, 1998: 16; Lukes, 1982; Kolakowski, 1983; Hauser, 1973.

ahlaki tutum ise, ancak burjuva ahlakının karşısında yer alan bir proleter ahlakla tanımlanabilir.

Marx, burjuva ideolojisinin soyut doğal haklar dilinin proleterlerce devralınmasına da karşı çıkmıştır. Onun döneminde proleter hareket içinde burjuva düşüncesinin etkisini yansıtır biçimde, soyut bir doğal haklar diliyle proleter taleplerin ifade edilmesi oldukça yaygın bir tutumdur. Birinci Enternasyonal'in toplantılarında dahi, doğal haklar söylemini benimseyen üyeler bulunmaktadır. 1869'da Birinci Enternasyonal'deki bir toplantıda, üyelerden birinin insanın toprak üstünde doğal haklarının varolduğunu belirtmesi üzerine, Marx şu fikri savunmuştur: "*Sosyal ihtiyacın savunusu, soyut hak iddiasına üstün gelir. Her şey, baskının her mümkün biçimi, soyut haklar aracılığıyla meşrulaştırılmıştır; bu ajitasyon şeklini terk etmenin zamanıdır. Sorun, bu hakkın ne biçimde gerçekleştirilmesi gerektiğidir*" (1869: 2). Böylece Marx, asıl meselenin hakların nasıl gerçekleştirileceği sorununda yattığını ortaya koymuştur. Nihai mesele, sosyal ihtiyaçların ve sosyal hakların karşılanacağı bir toplumsal sistem sorunudur. Sosyal haklar, gerçekleşme imkanı bulabilecekleri maddi koşullar için bir toplumsal dönüşüm hedefine sahip olmayı gerektirmektedir. Proleterlerin sosyal haklarının gerçekleşmesinin maddi temelini ise, üretim araçlarının toplumsal mülkiyeti oluşturmaktadır. Ancak bu maddi temelin proleterlerin siyasal hedefi haline dönüşebilmesi, uzun ve zorlu bir hak arayışı içinde, proletaryanın devrimci ve birleşik bir kitle olarak biçimlenmesi sonucunda mümkün olabilecektir.

1848 devrimleri döneminde Avrupa'da işçi sınıfının çıkarları etrafında birleşmesinde de hak arayışları başlangıç adımını oluşturmuştur. Bu aşamada hak mücadeleleri işçi sınıfının oluşumunda kurucu bir rol oynamış, proletarya bir toplumsal sınıf olduğunun bilincine hakları için mücadele sürecinde varmıştır. Hak bildirileri etrafında birleşmiş, ortak sosyal ihtiyaçlarını haklar diliyle ifade ederek savunmuştur. Proletaryanın sınıf çıkarları etrafında örgütlenerek güç biriktirdiği bu evreyi, onun rolünü toplumu dönüştürücü bir siyasal özne olarak tanımlayan *Komünist Manifesto* izlemiştir. Manifesto'dan sonra proleter hak taleplerini, bir proleter devrim hedefi biçimlendirmiştir. İlk işçi partileri de sosyalist bir sistemin kurucu unsurları olan sosyal hakları programlarına almıştır. Bunun ardından gelen sosyalist devrimler ise, sosyalist bir yurttaş hakları sistemini kurmuştur. Sosyalist ülkelerin anayasa ve yasalarında "yurttaş hakları" olarak ortaya çıkan haklar, o zamana kadar proleterlerin hak mücadeleleri sürecinde talep ettiği haklardan başka bir şey değildir.

Görülüyor ki, proletaryanın sınıf mücadelesi sürecinde savunduğu haklar, proleter devrimler sonucunda 'anayasal haklar' niteliğine kavuşabilmiştir. RSDİP'in programında savunduğu hakların 1917 devriminden sonra Sovyetler Birliği anayasalarında yer bulması bu durumun bir örneğidir. Marksizm-Leninizm ile hakların bağdaşmayacağını iddia edenlerin üzerinde durmaya değer görmedikleri bir tarihsel gerçek de, eski sosyalist ülkelerde varolan bu yurttaş hakları sistemidir. Soğuk Savaş yıllarının anti-komünist propagandasının etkisiyle sosyalizm ve hakların bağdaşmaz olduğunu savunanlara, 1917 Rus devriminin hemen ardından ilan edilen Emekçi ve Sömürülen Halkın Hakları Bildirisi de hatırlatılabilir. Sosyalist sistemler, sosyal hakların gerçekleşme imkanı bulacağı bir toplumsal sistemi kurmuştur. Her ne kadar geçmiş sosyalist deneyim sosyalist demokrasi açısından önemli eksiklikler ve yanlışlıklar barındırmış olsa da, burjuva devrimlerinin getirdiği biçimsel eşit hakların gerçek eşit haklara dönüştürülmesi yolunda devasa bir adım oluşturduklarında kuşku yoktur.

Burjuva devrimleriyle birlikte başlayan proleter hak mücadelelerinin sosyalist yurttaş hakları sistemleriyle sonuçlanan bu tarihçesi, günümüz bakımından önemli dersler ortaya çıkarır. Bu derslerin başta geleni, proletaryanın sınıf mücadelesinin günümüzde de hak mücadeleleri biçimini alabileceğidir. Bugün neoliberal politikalara karşı toplumsal direnişlerin dikkate değer biçimde hak arama hareketleri şeklinde ortaya çıkmasını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Eğitimin ve sağlığın ticarileştirilmesine karşı eğitim ve sağlık hakkının, enerji, su gibi doğal kaynakların talan edilmesine karşı enerji ve su hakkının, gecekonduların yıkılarak kentsel ranta açılmasına karşı barınma hakkının, tekelci gıda teknolojilerine karşı beslenme hakkının, küçük köylülerin topraklarına el konulmasına karşı toprak haklarının ileri sürülmesi örneklerinde görüldüğü gibi, neoliberal sermaye programının unsurları dünyanın her yerinde sosyal haklar temelinde toplumsal mücadeleleri tetiklemiştir. Bu sosyal hak hareketlerinin, neoliberal politikaların mağdurlarının bir öz-savunma hareketi olduğunda kuşku yoktur. Dolayısıyla, bugün yoksullaştırılan ve proleterleştirilen kitlelerin hak hareketlerini, sınıf mücadelesinin aldığı güncel biçim olarak değerlendirmek gerekir.

Bugünkü hak arama hareketlerinin ortak özelliği, neoliberalizmin devreye soktuğu ilkel sermaye birikim politikalarına karşı olmalarıdır. Yeni mülksüzleştirme süreçlerine direnmek, geçim araçlarından kopartılmaya karşı çıkmak, bu hareketleri tanımlayan bir özelliktir. Kır yoksulları küçük

köylülüğün tasfiyesine, toprakların büyük sermaye elinde birleşmesine, ormanların özelleştirilmesine, balıkçılığın tekelleşmesine, doğanın ve doğal kaynakların kâr hırsıyla hunharca talan edilerek yaşam alanlarının yıkılmasına direnirler. Kır ve kent yoksulları, kamusal hizmetlerin özelleştirilmesi ve ticarileştirilmesi yerine, temel hizmetlerin meta olmaktan çıkarılmasını talep ederler (Bond, 2006). İnsani temel ihtiyaçların parasız sağlanması, en temel talep niteliğindedir. Tabandan gelişen bu hareketlerin Güney ülkelerinde olduğu gibi, Kuzey ülkelerinde de örnekleri ortaya çıkar.[23] Tek tek sosyal haklar alanında biriken ve çoğullaşan bu sosyal hak hareketlerinde eski sosyal haklar geri istenir, ama çoğu zaman hak talepleri bunu aşar, insan hakları belgelerinin bugüne kadar yazmadığı yeni haklar yaratılır. Böylece sosyal haklar genişletilir ve bugünün koşullarına uyarlanarak güncellenir.

Yeni toplumsal hak hareketleri, genellikle kendilerini henüz yeni bir toplumu kurma iradesine sahip bir siyasal özne olarak görmezler. Daha çok, mağdurların sesini yansıtırlar. Ama bu hareketler doğaları gereği politiktir. Çünkü egemen sermaye politikalarını protesto eder, toplumun tümünü etkileyecek talepler ileri sürerler. İstedikleri haklar, özelleştirmenin yerine kamulaştırmayı gerektirir. Örneğin, topraksız köylülerin tarım ve toprak reformu dilekleri, ancak devletin toprakları kamulaştırarak yeniden dağıtmasıyla mümkün olabilir. Temel hizmetlerin parasız sağlanması istekleri, temel hizmetlerin meta olmaktan çıkarılmasını zorunlu kılar. Bu nedenle de, ister istemez anti-kapitalist bir potansiyel taşırlar. Kamusal hizmetlerin yoksullar için parasız olmasını, zenginlerin bu hizmetlere daha fazla ödemesini istemeleri de, bir yeniden bölüşüm talebini zımnen barındırır. Kısacası, bugünkü hak mücadelelerinin kapitalizme alternatif bir rotaya yönelme potansiyeli vardır. Bu potansiyelin değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini, talep edilen hakların nasıl bir toplumsal sistemde gerçekleşebileceği sorusuna verilecek yanıt belirleyecektir. 1848 devrimleri öncesinde işçi sınıfının sosyal hakları için yürüttüğü mücadelenin erken evresini çağrıştıran bu hareketler de, kaçınılmaz olarak talep ettikleri sosyal hakların nasıl bir toplumsal sistemi gerektirdiği sorusuyla yüzleşecektir. Mülksüz, geçim kaynaklarından yoksun ve güvencesiz kitleler, sosyal hak mücadeleleri sürecinde bir toplumsal sınıf

[23] Güncel hak hareketlerinin dünyadan birkaç örneği için bkz. Poor People's Economic Human Rights Campaign, 2008; People's SAARC Declaration, 2008; Alliance of Land and Agrarian Reform Movements, 2006; The Bhopal Declaration, 2002; Bolivya Halkına Manifesto, 2007; Halkın Hakları Forumu, 2008; Filipin İnsan ve Halk Hakları Beyannamesi, 1993; Korkut, 2006.

olduklarının bilincine vardıkları ölçüde, yeni bir toplumu kurma gücüne sahip olduklarını keşfedebileceklerdir. Ancak Yeni bir toplumun kurucu öznesi olma iradesine sahip oldukları zaman, mağdur olmaktan çıkıp bir siyasal özneye dönüşebileceklerdir.

Özetle, sosyalist sistemlerin yıkıldığı ve geleneksel sınıf hareketinin gerilediği bir zamanda, sosyal hak mücadeleleri sınıf hareketini yenileyici bir toplumsal dinamik olarak ortaya çıkmıştır. Bunun temelinde de, sermayenin saldırısının muazzam mülksüzleştirme, proleterleştirme ve güvencesizleştirme dalgalarını beraberinde getirmesi, hayatın her alanını piyasalaştırması ve kuralsız çalıştırma rejimini hakim kılması yatar. Sosyalist sistemlerin çöküşüyle eski sosyalist siyasal programların geçerliğinin de tartışılır hale geldiği günümüzde, bu yeni toplumsal mücadele dinamikleri sosyalist hareketin yenilenerek diriltilmesinde de bir kalkış noktası oluşturma potansiyeline sahiptir. Çünkü toplumsal güçlerin politik oluşumunda bir başlangıç noktası olan haklar mücadelesi, sosyalizme geçiş sürecinde devrim güçlerini kristalize eden bir süreç olarak yaşanır (Shivji, 1989a: 282-283). Bu nedenle, sosyal hak mücadeleleri yeni bir toplumsal tasarımın filizlendiği, muhtemel bir yeni sosyalizm modelinin mayalandığı bir biriktirme evresi olarak görülmelidir. Devrimci bir rotaya yönelmesi halinde, bugünkü hak hareketlerinin ileri sürdüğü toplumsal talepler, yeni bir toplum tasarımının da kurucu unsurları olabilecektir.

Hak mücadelelerini yürüten kitleler, ancak devlet tarafından hakların korunduğunu vazeden egemen liberal siyasetten tamamen koptukları zaman, yeni bir toplumsal düzenin kurucu öznesi olabileceklerdir. Liberal siyasette halka düşen rol, devletin insan haklarını korumasını istemekten ibarettir. Devletin insan haklarını koruyacağını varsayan liberal teori, çelişkili biçimde devleti insan haklarının başlıca ihlalcisi olarak da kabul eder ve insan haklarını devlet karşısında tanımlar. Devleti insan haklarının hem koruyucusu, hem ihlalcisi olarak teorileştiren liberalizmin bu paradoksu, demokratik olmamasıyla, halkı dışlamasıyla ilgilidir. Liberal siyasette hakların ne olduğunu belirleme iktidarı da devlete aittir. Hakların bu şekilde yukarıdan belirlenmesine dayanan liberal hak anlayışına karşı, gerçekten demokratik bir hak anlayışının her şeyden önce hakların ne olduğunu belirleme iktidarını halkta görmesi gerekir. Devlet merkezli liberal siyaset yerine, halkın demokratik siyasetini esas alan, insan haklarını devletten istemek yerine demokratik taban militanlığıyla aşağıdan inşa eden bir toplumsal mücadele

çizgisi ancak sosyal hakların gerçekleşmesini mümkün kılabilir. Bu nedenle günümüzün hak mücadeleleri yalnız temel yaşamsal ekonomik ihtiyaçlar için bir mücadeleyi değil, aynı zamanda halkın doğrudan katılım kanallarını açarak siyasal hakları da yeniden kuran bir demokrasiyi derinleştirme projesini gerektirir.

Bütün çelişkilerine ve çarpıtmalarına karşın liberal haklar teorisinin hegemonyasını sürdürebilmesi, tarihsel materyalist bir haklar teorisinin eksikliğinin ne denli önem taşıdığının bir göstergesidir. Bugün sosyalist bir haklar teorisinin gerekliliği düşüncesini paylaşan ve bu teoriye katkıda bulunan Marksist yazarlar bulunmaktadır.[24] Marx burjuva hak anlayışını eleştirmiş, ancak bir haklar teorisi kurmamıştır. Onun burjuva hak sistemini analizinin, sosyalist bir haklar teorisinin geliştirilmesinde bir başlangıç noktası oluşturacağı şüphesizdir. Sosyalist haklar anlayışının ilerletilmesi, eski sosyalist ülkelerin yurttaş hakları sistemlerinin değerlendirilmesi ve özeleştiriye tabi tutulması açısından da son derece gereklidir. 21. yüzyıl sosyalizmi, 20. yüzyıl sosyalizminin haklar rejimini aşmaya yönelmelidir. Kanımca burada ana eksen, mülkiyetin gerçekten toplumsallaştırılması olmalıdır. Yani kamu mülkiyeti üzerindeki karar yetkisi bir partiye veya bir yönetici tabakaya değil, halka ait kılınmalıdır. Doğrudan demokrasi araçları ve usulleriyle sağlanabilecek olan mülkiyetin toplumsallaştırılması, yöneten-yönetilen bölünmesinin aşılmasının, sosyalist demokrasinin gerçekleştirilmesinin ve devletin sönme sürecine girmesinin de koşullarını yaratabilecektir.

Kuşkusuz, sosyalist bir perspektiften haklara bakmak, hakların kaynağını yalnız sınıf çatışması temeline indirgemek anlamına gelmez. Halklar, ırklar, toplumsal cinsiyetler ve cinsel yönelimler temelindeki eşitsizlik ve baskılardan kaynaklanan haklar gibi, çeşitli toplumsal çelişkilerin ve mücadelelerin de hakları doğurduğu tarihsel bir olgu olarak açıktır. Bu bakımdan Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin 1891 tarihli Erfurt Programında benimsenen her türlü sömürü ve zulme karşı mücadele hedefi, bugün de yol gösterici olmaya devam ediyor. Çağdaş sosyal hak hareketlerinin bu bakış açısını miras alarak ilerlemeleri de olası görünüyor: Kadınların aktif üyeleri olması bu hareketleri toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusunda duyarlı kıldığı gibi, halklar arasında eşitlik de onların temel taleplerinden birini oluşturuyor. Özellikle anti-emperyalist yönelimi belirgin olan Güney'den yükselen hak

[24] Örneğin bkz. Szabo, 1966; Kartashkin, 1982b; Bartholomew, 1990; Nordahl, 1992; Peffer, 2001.

hareketleri için halklar arasındaki eşitsizlik sorunu merkezi bir önem taşıyor.[25] Yüzyıllar boyu insanları derilerinin rengine, dillerine ve geleneklerine göre ayrımcılığa tabi tutan ve marjinalleştiren sömürgeci politikalara karşı çıkan bu hareketler, halkların, kültürlerin, dillerin aynı haklara ve olanaklara sahip olmasını ve eşit biçimde tanınmasını istiyorlar. Halkların eşitlik içinde varolma hakkını da komünal mülkiyet temelinde yükseltiyorlar: Doğal kaynakların halkın mülkiyetinde, halk tarafından ve halk yararına kullanılmasını halkın hakkı olarak görüyorlar (Bolivya Halkına Manifesto, 2007). Böylece, nasıl ki Bolşeviklerin programında yer alan halkların kendi kaderini tayin hakkı ve azınlık hakları 1976'da Cezayir'de ilan edilen yeni-sömürgeciliğe karşı *Halkların Hakları Evrensel Bildirisi*'nde (Shivji, 1989b: 111-115) güncellenmişse, bugün de neoliberal politikalarla yeni uluslararası bağımlılık ilişkilerine tabi kılınan toplumlar halkların kolektif haklarını bir kez daha güncelleyerek bugünün koşullarına uyarlıyorlar. Ezilen ve sömürülen halkların aşağıdan yürüttükleri mücadelelerle kendi standartlarını kurmalarının maddi temelini, kapitalist-emperyalist dünya sisteminin halkları yeniden sömürgeleştiren, ırk ayrımcılığına maruz bırakan ve yoksullaştıran baskı ve zulüm pratikleri oluşturuyor. Ezilenlerin isyanının ilk adımı ise, tarih boyunca olduğu gibi bugün de, toplumsal hakların bilince çıkarılarak bu hakların ilan edilmesiyle haklar için mücadelenin başlatılması oluyor.

[25] Örneğin bkz. Bolivya Halkına Manifesto, 2007; People's SAARC Declaration, 2008; Filipin İnsan ve Halk Hakları Beyannamesi, 1993. Halklar arasındaki eşitsizlik sorununun "Kuzey içindeki Güney" için de geçerli olduğu açıktır. ABD'deki siyah halkın haklarını savunan *Kara Panter Partisi'nin On Maddelik Programı* (1966), bu eşitsizliği yansıtır. Bu programda talep edilen haklar, ırkçılığın sömürgeci dünya sistemiyle ve sınıflı toplum yapısıyla bağlantısını da çarpıcı biçimde anlatır. Bu program, hem siyah halkın kendi kaderini tayin hakkını savunur, hem de devletin herkese iş bulmasını ve güvenli bir geçimi garanti etmesini. Hem siyahların gerçek tarihini öğreten bir eğitim sistemini ister, hem de toprak, ekmek, barınak, eğitim, giyecek, adalet ve barış. Ataları köleleştirilen bir halkın yoksul çocuklarının ilan ettiği yalın bir haklar bildirgesinden başka bir şey olmayan bu "parti programı", haklar diliyle zulme karşı direnişin de yakın tarihten bir örneğini oluşturur.

KAYNAKÇA

Alliance of Land and Agrarian Reform Movements (2006), (http://www.our-land.de/pdf/alarmstatement_apr_2006.pdf, 05.03.2009).

Ansal, Hacer (1992) "Sovyetler Birliği'nde Emek Süreci", *11. Tez*, Sayı 12 (142-168).

Anweiler, Oskar (1990) *Rusya'da Sovyetler (1905-1921)*, Çev. T. Keşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Aylmer, G.E. (1975) *The Levellers in the English Revolution*, New York: Cornell University Press.

Babeuf, Gracchus (1989a) "Halk İçin Bir Anayasa", Vedat Günyol (Derleyen), *Devrim Yazıları*, İstanbul: Belge Yayınları (293-294).

Babeuf, Gracchus (1989b) "Devrim ve Sınıf Savaşı", Vedat Günyol (Derleyen), *Devrim Yazıları*, İstanbul: Belge Yayınları (276-277).

Bartholomew, Amy (1990) "Should a Marxist Believe in Marx on Rights?", *Socialist Register*, Vol. 26 (244-264).

Berlin İşçi Dernekleri Merkez Komitesinin Talepleri (1848) içinde: *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt I: İletişim Yayınları (Ek 29).

Blanc, Louis (1976) "Emeğin Örgütlenmesi'nden", Mete Tunçay (Derleyen), *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi*, Cilt I, İstanbul: Bilgi Yayınevi (117-133).

Blanqui, Auguste (1990) *Seçme Yazılar*, Çev. V. Günyol, İstanbul: Logos Yayıncılık.

Bokor, Hanna (1966) "Human Rights and International Law", Institute for Legal and Administrative Sciences of the Hungarian Academy of Sciences, *Socialist Concept of Human Rights*, Budapest: Akademiai Kiado (267-309).

Bolivya Halkına Manifesto (2007), (http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=13489, 06.10.2007).

Bond, Patrick (2006) *Piyasalaştırmaya Karşı Bir Yanıt: Meta-dışılaştırma ve Temel Hizmetlere Ulaşım Hakkının Savunulması*, (http//www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=4383, 23.02.2009).

Bowles, Samuel ve Herbert Gintis (1996) *Demokrasi ve Kapitalizm*, Çev. O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Brenkert, George G. (1986) "Marx and Human Rights", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. XXIV, No. 1 (55-77).

Brenkert, George G. (1998) *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Coleman, Janet (1993) "Medieval Discussions of Human Rights", Wolfgang Schmale (ed.), *Human Rights and Cultural Diversity*, Keip Publishing (103-120).

Cranston, Maurice (1993) "İnsan Hakları Nelerdir?", Atilla Yayla (der.), *Sosyal & Siyasal Teori, Seçme Yazılar*, Ankara: Siyasal Kitabevi (251-256).

Çetin, Rana (2009) "İngiltere, Almanya ve Türkiye'de Sosyal Güvenlik Sistemleri ve Sağlık Reformları", (http://www.emekdunyasi.net/tr/article.asp?ID=28, 18.09.2009).

Engels, Friedrich (1871) "İşçi Sınıfının Siyasal Eylemi Üzerine", içinde: *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt I: İletişim Yayınları (Ek 69).

Engels, Friedrich (1884) "Birinci Almanca Baskıya Önsöz", içinde: Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. A. Kardam, 2. Bs., tarihsiz, Ankara: Sol Yayınları (7-25).

Engels, Friedrich (1891) *A Critique of the Draft Social-Democratic Program of 1891*, (http://www.marxists.org/archive/marx/works/1891/06/29.htm, 19.10.2009)

Engels, Friedrich (1977) *Anti-Dühring*, Çev. K. Somer, 2. Bs., Ankara: Sol Yayınları.

Engels, Friedrich (1978) *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Çev. Ö. Ünalan, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, Friedrich (2006) "Giriş", içinde: K. Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları, 1848-1850*, Çev. S. Belli, 5. Bs., Ankara: Sol Yayınları (7-30).

"Fifty Years of Public Health Work in the Soviet Union" (1968) *Biomedical Engineering*, Vol. 2, No.4/July (187-189).

Filipin İnsan ve Halk Hakları Beyannamesi (1993), *İnsan Hakları Yazıları*, Özel Sayı 1, tarihsiz (145-154).

Gemalmaz, Mehmet Semih (2007) *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, 6. Bs., İstanbul: Legal Yayıncılık.

Grignon (1833) "Davamız Halkın Davasıdır", içinde: *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt I: İletişim Yayınları (Ek 18).

Günyol, Vedat (1989) *Devrim Yazıları*, İstanbul: Belge Yayınları.

Haklılar Birliği Tüzüğü (1843) içinde: *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt I: İletişim Yayınları (Ek 15).

Halasz, Jozsef (1966), "Civic Equality and Equality Before The Law", Institute for Legal and Administrative Sciences of the Hungarian Academy of Sciences, *Socialist Concept of Human Rights*, Budapest: Akademiai Kiado (165-195).

Halkın Hakları Forumu (2008), Ankara: Halkevleri-Mülkiyeliler Birliği Yayını.

Hauser, Max (1973), *Menschenrechte im Sowjetsystem*, Bern: Herbert Lang-Peter Lang.

Hayek, Friedrich A. (1995a) *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Cilt II: Sosyal Adalet Serabı*, Çev. M. Erdoğan, Türkiye İş Bankası Yayınları.

Hayek, Friedrich A. von (1995b) *Kölelik Yolu*, Çev. T. Feyzioğlu ve Y. Arsan, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu-Siyasal Kitabevi.

International Workingmen's Association (1864) *General Rules, October 1864*, (http://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1864/rules.htm, 19.10.2009).

International Workingmen's Association (1867) *Rules and Administrative Regulations of the International Workingmen's Association,* (http://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1867/rules.htm, 19.10.2009).

International Workingmen's Association Federal Council of Parisian Sections (1871), (http://www.marxists.org/history/france/paris-commune/documents/international.htm, 01.11.2009).

Karamustafaoğlu, Tunçer (1970) *Seçme Hakkının Demokratik İlkeleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Kartashkin, Vladimir (1982a) "Economic, Social and Cultural Rights", Karel Vasak (ed.) *The International Dimensions of Human Rights*, Vol. I, Paris: Unesco, Greenwood Press (111-133).

Kartashkin, Vladimir (1982b) "The Socialist Countries and Human Rights", Karel Vasak (ed.) *The International Dimensions of Human Rights*, Vol. II, Paris: Unesco, Greenwood Press (631-650).

Klenner, Hermann (1978) *Freiheit, Gleichheit, und so weiter*, Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republic.

Klenner, Hermann (1982) *Marxismus und Menschenrechte*, Berlin: Akademie-Verlag.

Kolakowski, Leszek (1983) "Marxism and Human Rights", *Daedalus*, Vol.112, No. 4 (81-92).

Komünistler Birliği Tüzüğü (1847) içinde: *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt I: İletişim Yayınları (Ek 16).

Komünist Partinin Talepleri (1848) içinde: *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt I: İletişim Yayınları (Ek 26-27).

Korkut, Tolga (2006), *Mokolo: Özelleştirme Ayrımcılıktır*, (http://www.bianet.org/bianet/yazdir/75814, 23.02.2009).

Kuczynski, Jürgen (1978) *Menschenrechte und Klassenrechte*, Berlin: Akademie-Verlag.

Kulcsar, Kalman (1966) "Social Factors in the Evolution of Civic Rights", Institute for Legal and Administrative Sciences of the Hungarian Academy of Sciences, *Socialist Concept of Human Rights*, Budapest: Akademiai Kiado (121-163).

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1992) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev. A. Kardam ve D. Şahiner, İstanbul: Birikim Yayınları.

Lane, David (1989) "Human Rights Under State Socialism", Richard Pierre Claude ve Burns H. Weston (ed.) *Human Rights in the World Community*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press (123-134).

Lenin, V.İ. (1992) *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü*, Çev. M. Erdost, 2. Bs., Ankara: Sol Yayınları.

Lörincz, Lajos (1966) "Economic, Social and Cultural Rights", Institute for Legal and Administrative Sciences of the Hungarian Academy of Sciences, *Socialist Concept of Human Rights*, Budapest: Akademiai Kiado (197-225).

Lukes, Steven (1982) "Can a Marxist Believe in Human Rights?", *Praxis*, 1, IV, 334-345, (http://stevenlukes.com/wp-content/uploads/2009/05/marxist_human_rights.pdf, 15.11.2009).

Lukes, Steven (1998) *Marksizm ve Ahlak*, Çev. O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Macpherson, C.B. (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford New York: Oxford University Press.

Mandel, Ernest (1993) *Çağdaş Toplum ve Marksizm*, Çev. N. Satlıgan, İstanbul: Kardelen Yayınları.

Manifesto of the Equals (1796), (http://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm, 01.11.2009).

Manifesto of the Paris Commune (1871), (http://www.marxists.org/history/france/paris-commune/documents/manifesto.htm, 01.11.2009).

Markovic, Mihailo (1981) *Philosophical Foundations of Human Rights*, (http://www.marxists.org/archive/markovic/1981/human-rights.htm, 07.01.2010).

Marx, Karl (1842) *On Freedom of the Press*, (http://www.marxists.org/archive/marx/works/1840/free-press/index.htm, 15.11.2009).

Marx, Karl (1844) *On The Jewish Question*, (http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/index.htm, 15.11.2009).

Marx, Karl (1848) "Serbest Ticaret Sorunu Üzerine", içinde: Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. A. Kardam, 2. Bs., tarihsiz, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1869) *On Landed Property*, (http://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1869/property-speech.htm, 30.07.2010).

Marx, Karl (1978) *Kapital*, Cilt I, Çev. A. Bilgi, 2. Bs., Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1979) *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. S. Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, Karl (1989) "Alman İşçi Partisi Programının Kenar Notları", içinde: K. Marx ve F. Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Çev. M. Kabagil, 3. Bs., Ankara: Sol Yayınları (22-47).

Marx, Karl (1990) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (1991) *Fransa'da İç Savaş*, Çev. K. Somer, 2. Bs., Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2004) "1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları", içinde: Karl Marx, *Felsefe Yazıları*, Çev. A. Fethi, İstanbul: Hil Yayın (17-101).

Marx, Karl (2006) *Fransa'da Sınıf Savaşımları, 1848-1850*, Çev. S. Belli, 5. Bs., Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl (2009) *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi* (K. Marx ve F. Engels), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (1970) *Manifesto*, Çev. T. Ağaoğlu, İstanbul: Öncü Kitabevi.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2004) "Alman İdeolojisi Bölüm I", içinde: Karl Marx, *Felsefe Yazıları*, Çev. A. Fethi, İstanbul: Hil Yayın (107-176).

Musulin, Janko (1983) *Hürriyet Bildirgeleri*, Çev. N. Zeka, İstanbul: Belge Yayınları.

Mühlestein, Hans (1990) *Proleter Ütopya ve Marksist Hümanizm*, Çev. V. Günyol, İstanbul: Logos Yayıncılık.

Myullerson, Rein A. (1991) "Socialism and Human Rights", Asbjorn Eide ve Jan Helgesen (ed.) *The Future of Human Rights Protection in a Changing World*, Oslo: Norwegian University Press (9-27).

Nordahl, Richard (1992) "A Marxian Approach to Human Rights", Abdullahi Ahmed An-Naim (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press (162-187).

Özdek, Yasemin (2000) *Uluslararası Politika ve İnsan Hakları*, Ankara: Öteki Yayınevi.

Paastela, Jukka (1990) "Human Rights in the Writings of Marx and Engels", Allan Rosas ve Jan Helgesen (ed.) *Human Rights in a Changing East/West Perspective*, London and New York: Pinter Publishers (6-16).

Peffer, R.G. (2001) *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, Çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

People's SAARC (South Asian Association for Regional Cooperation) Declaration (2008), (http://www.focusweb.org/node/1407, 16.09.2008).

Poor People's Economic Human Rights Campaign (2008), (http://www.economichumanrights.org/about/about.html, 16.09.2008).

Price, Roger (1975) *1848 in France*, New York: Cornell University Press.

Programme of the Social-Democratic Workers' Party (1903), (http://www.marxists.org/history/international/social-democracy/rsdlp/1903/program.htm, 19.10.2009).

Rand, Ayn (1993) "İnsan(ın) Hakları", Atilla Yayla (der.), *Sosyal & Siyasal Teori, Seçme Yazılar*, Ankara: Siyasal Kitabevi (257-264).

Sabuncu, Yavuz (1985) *Sosyalist Ülkelerde Yönetime Katılma, Alman Demokratik Cumhuriyeti Örneği*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Sandweg, Jürgen (1972) Rationales Naturrecht als revolutionäre Praxis, Berlin: Duncker und Humblot.

Sarıca, Murat (1970) *100 Soruda Fransız İhtilali*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Shivji, Issa G. (1989a), "Equality, Rights and Authoritarianism in Africa", Neil Maccormick

and Zenon Bankowski (ed.), *Enlightenment, Rights and Revolution, Essays in Legal and Social Philosophy*, Aylesbury, Bucks: Aberdeen Un. Press (271-285).

Shivji, Issa G. (1989b) *The Concept of Human Rights in Africa*, London: Codesria.

Sozialdemokratische Arbeiterpartei (1869) Eisenacher Programm, (http://www.marxists.org/deutsch/geschichte/deutsch/spd/1869/eisenach.htm, 24.02.2010).

Sypnowich, Christine (1990) *The Concept of Socialist Law*, New York: Clarendon Press Oxford.

Szabo, Imre (1966) "Fundamental Questions Concerning the Theory and History of Citizens' Rights", Institute for Legal and Administrative Sciences of the Hungarian Academy of Sciences, *Socialist Concept of Human Rights*, Budapest: Akademiai Kiado (27-81).

Szabo, Imre (1982) "Historical Foundations of Human Rights and Subsequent Developments", Karel Vasak (ed.) *The International Dimensions of Human Rights*, Vol. I, Paris: Unesco, Greenwood Press (11-40).

Tanör, Bülent (1978) *Anayasa Hukukunda Sosyal Haklar*, İstanbul: May Yayınları.

The Bhopal Declaration (2002), (http://www.indiatogether.org/dalit/events/bhopal.htm, 05.03.2009).

The Erfurt Program (1891), (http://www.marxists.org/history/international/social-democracy/1891/erfurt-program.htm, 19.10.2009).

Thompson, E.P. (2004), *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Çev. U. Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim Yayınları.

Yayla, Atilla (1993) *Liberal Bakışlar*, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Yurttaş Jourdain (1840) "İlk Ziyafet", içinde: *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt I: İletişim Yayınları (Ek 19).

Zinn, Howard (2005) *Amerika Birleşik Devletleri Halklarının Tarihi*, Çev. S.S. Özer, Ankara: İmge Kitabevi.

Zizek, Slavoj (2001) "What Can Lenin Tell Us about Freedom Today?", *Rethinking Marxism*, Vol.13, No. 2, Summer (1-9).

Sermaye Karşıtı Bütün Mücadelelerde Birleştirici Unsur, Herkesin Sahip Olduğu Tam İnsani Gelişim Hakkıdır

*Michael Lebowitz ile Söyleşi**

Marksizm ve Tam İnsani Gelişim Hakkı

Marx'ın sermayenin mantığının ve işçi sınıfının mantığının yeniden düşünülmesine ilişkin görüşlerinizle başlayalım. Bu konuları günümüzün toplumsal hareketleriyle nasıl ilişkilendirebiliriz?

Bir süre için, Marx'ın işçi sınıfı tarafını teorik olarak eksik bıraktığını ileri sürdüm. Marx ana teorik çalışması *Kapital*'de, sermayenin mantığını ve doğasını irdeler. Ancak kapitalizmin diğer yanını gerçekten eksik bırakır ki bu işçi sınıfının mantığı, güdüleri ve yönelimleridir. Bu yüzden her zaman şunu söylerim: İnsanlar Marx'ın kapitalizmin bir resmini çizdiğini düşünerek onu yanlış anladılar. Oysa o sadece sermayenin resmini çizmiştir. Bu analiz önemlidir, çünkü bu bilgi işçi sınıfı için bir silahtır. Ancak resmin tamamı değildir. Diğer çalışmalarının çoğunda, işçi sınıfından, işçi sınıfının

* Michael Lebowitz, Kanadalı ekonomist, Simon Fraser Üniversitesi'nde Profesör ve Türkçeye de çevrilmiş "Bugünden Kuralım / 21. Yüzyıl Sosyalizmi" ve "Kapitalin Ötesi" kitaplarının yazarı. M. Lebowitz halen Venezuela'daki Centro Internacional Miranda adlı sol düşünce kuruluşunda yöneticilik yapmaktadır. Bu söyleşi Y. Bürkev ve A. E. Demirhan tarafından 4 Aralık 2009'da Caracas'ta gerçekleştirildi ve Eylül 2010'da M. Lebowitz tarafından tekrar gözden geçirildi. İngilizce söyleşi metni, ODTÜ İktisat Bölümü Lisans öğrencisi Damla Öz tarafından Türkçeye çevrildi.

savaşımlarından, mücadele etmeyen işçilerin gerçekte kendilerini duyarsız ve aşağı yukarı iyi besili birer üretim aracı haline nasıl getirdiklerinden bahseder. Ancak Marx'ın *Kapital*'inde işçi sınıfı açısından bir mücadele incelemesi bulamazsınız. Özellikle ücret mücadelesi tartışması yoktur. Sadece ücretlerin belirli olduğunu ve gereksinimlerin belirli bir standardı olduğunu varsayar. Bu varsayım daha sonraki bir ciltte, *Ücretli Emek* kitabında, kaldırılmıştır.

Böylece bu beni söz konusu diğer kısmın meselesini keşfetmeye yöneltti. Ve bunu yaparken, sürekli Marksist devrimci pratik kavramına döndüm ki bu kavram, durumun ve insan aktivitelerinin eş zamanlı değişimi ya da içsel değişimidir, yani insanların mücadeleleri içinde kendilerini dönüştürmeleridir. Ama sadece mücadelelerin içerisinde değil, günlük yaşamlarında da kendilerini üretirler. İnsanlar yaptıklarıyla şekillenir. Yani, örneğin kapitalizmde ücretli işçi olan bir kimse, belirli bir biçimde, yabancılaşmış bir birey ve kapitalist üretim boşluğu yüzünden basitçe tüketmek isteyen bir birey olarak üretilir ve kendisini üretir. Bu soruyu her zaman sormalıyız: "Belirli üretim ilişkilerinde ne tür insanlar üretilir?" İnsanların dayanışma içinde yaşadığı komünal bir toplumdaki işleyişin tersine "sen benim için şunu yaparsan ben de senin için bunu yaparım" şeklindeki takas ilişkisinde ne tür insanlar üretilir? Bu koşullar altında belirli tipte insanlar üretirsiniz.

Değindiklerimin çoğu, insanların eylemleriyle kendilerini dönüştürme biçimleridir. Bu, toplumsal hareketlerin en kritik noktasıdır. Çünkü toplumsal hareketlerde insanlar kendilerini dönüştürürler ve başka insanlar haline gelirler. Bu, Marx'ın kimi yerlerde dile getirdiği şeydir. Söylediği şey şudur: "Tabii ki ücret mücadelesi bir şeyleri değiştirmeyecektir. Ancak işçiler ücret mücadelesinden vazgeçerlerse daha büyük bir şey için kapasitelerinin yeterli olmadığını göstermiş olurlar." Çünkü sadece o mücadele içinde kendilerini yeni bir toplum yaratmaya hazır hale getirebilirler. İşte, ücret mücadelesi budur. Ama bu, her mücadele için geçerlidir. Her mücadelede kendinizi dönüştürüyorsunuz ve hazır hale getiriyorsunuz. Sadece bireysel olarak değil kolektif olarak da. Buradaki (Venezuela'daki ç.n) Bolivarcı Anayasa ile ilgili harika olan şeylerden birisi şudur: İnsan gelişimini, insanların bütün potansiyellerini geliştirmesini (ki Marx'ın amacı da buydu) vurgular. Ve bunun sadece önderlik ve sadece katılım üzerinden gerçekleştiğini söyleyen anayasa maddeleri var. Halkın "bireysel ve kolektif olarak" eksiksiz gelişiminin, sadece halkın kamusal işlere katılımı üzerinden gerçekleştirilebileceğini söyler. Başka bir deyişle, önderlik üzerinden kolektif bir gelişme var.

Bolivarcı Anayasa'ya ilk baktığımda, "Bunu kim yazdı? Bu oraya nasıl girdi? Çünkü bu Marx! Anayasanın bu bölümlerini kim yazdı?" diye sordum. Aldığım temel cevap, bunun Causa R (Radical cause-Radikal dava) hareketinin ilk dönem lideri olan Alfredo Maniero'dan etkilenen insanlardan geldiği şeklinde oldu. Son zamanlarda Chavez, Maniero'dan alıntı yapıyordu çünkü partiye Maniero ile ilgili konuşuyor ve Marta Harnecker'ın Maniero'nun çalışmalarından oluşan koleksiyonundan faydalanıyordu. Chavez oradan okuyor ve "bunu yapmalısınız, bu tip bir partiniz olmalı, aşağıdan bir parti" diyerek partiye sesleniyordu. Anayasa meclisinde oldukça etkili olan Maniero destekçileri, anayasada (benim 'kilit nokta' dediğim) insan gelişimi ve pratiği fikriyle tanıştılar. Ve bu harika bir şey. Tabii ki anayasa, kapitalist bir anayasa. Özel girişimleri destekliyor. Merkez Bankasının özerkliğini destekliyor. Ancak bünyesinde *yıkıcı* bir unsur da barındırıyor. O da insan gelişiminin mücadele ve pratik üzerinden şekillenmesine olan vurgu. Ve bu da kapitalizmle bağdaşmıyor. Bu yüzden, o bilinçlilik açısından 1998'de çekilmiş bir fotoğraf gibiydi. (O zamanlar Chavez, "üçüncü bir yol" düşünüyordu.) Ama buradaki anayasada kelimelerden daha fazlası var. Buradaki komünal konseylere, fabrikaları işgal eden ve onları işçi yönetimiyle yürüten işçilerin mücadelelerine baktığımda, bu insanların dönüştüğünü görüyorum. İnsanlarla konuşmak için birçok topluluğun içinde dolaştım, işyerlerini gezdim. Bende kesinlikle oluşan izlenim, buradaki insanların farkındalıklarını, saygınlıklarını ve benlik bilinçlerini kendi eylemleri sonucunda muazzam bir şekilde geliştirdikleridir.

Kapitalizmin küresel düzeydeki 2008 sonrası tarihsel krizinden sonra, toplumsal hareketlerin hangi doğrultuda ve hangi biçimler altında oluşacağını ve gelişeceğini düşünüyorsunuz?

Bilmiyorum. Bence hakkında düşünmemiz gereken şeylerden bir tanesi, bizim geleneksel olarak örgütlü işçi sınıfına, sosyalizmi inşa etmenin temel aracı olarak bakmamızdır. Bu elbette Marx'ın söylediği şeydi. Demişti ki, sendikalar işçi sınıfı için örgütlülüğün ana merkezidir. Ama işçi hareketlerinin yaratılmasında, sadece onların işçi hareketini yaratan ücretli işçiler olarak sahip oldukları konum değildi. Bunun yanısıra aynı mahallelerde yaşıyorlardı. Topluluklarla ilişki içindeydiler ve bu her zaman bir öğe oldu. İşçi sınıfını basit bir şekilde, büyük ölçekli sanayideki ücretli işçilerle tanımlamanın büyük bir hata olduğunu düşünüyorum. Diğer insanlar, üretim araçlarından ve toplumsal emeğin sosyal sonuçlarından kopartılmış durumda. Venezuela'yı ele alacak olursak (ki Vene-

zuela tek değildir) işçi sınıfının yarısı enformel sektörde. Ama kapitalizmin dışında değiller. Sokakta bir şeyler satan insanların çoğu, kapitalizm koşullarında üretilmiş malları satıyor, bunlar basit bir biçimde sermaye dolaşım alanının bir parçasıdır. Öylesine zayıf bir konuma sahipler ki, dolaşım alanındaki ücretli işçiler olmak yerine, sermaye onları satış riskini üstlenmeye yönlendirir.

Chavez'in temel dayanağı kent yoksullarıdır. Kent yoksulları derken ne kast ediyoruz? Bunlar üretim araçlarından kopartılmış insanlar, yani proletaryanın üyeleridir. Daima sadece sömürülenler hakkında konuşmamalıyız; sömürülenlerden ve aslında dışlandıkları halde sömürülmekten hoşlanacak olanlar hakkında da konuşmalıyız. Onlar üretim araçlarına, insan olmanın sosyal mirasına erişememek anlamında ortak bir konuma sahiptirler. Onların tümü dışlanmışlardır. Yani bu bakımdan ortak bir konuma sahiptirler. Bence mevcut mücadelelerin büyük bir bölümü (ki elbette bu çalışmamda vurguladığım bir şey) halkın tam gelişme hakkı mücadelesidir. Bu, tekil durumları aşar ve birleştirici bir öğedir. Herkesin tam gelişme hakkına ve potansiyellerini geliştirme hakkına sahip olması, elbette yeterli sağlık imkânları, yeterli eğitim, yeterli gıda vs. demektir. Bu bütün işçi sınıfını birleştirebilecek olan öğedir.

"*Socialist Alternative: Real Human Development*" (Sosyalist Alternatif: Gerçek İnsan Gelişimi) isimli kitabı yeni bitirdim, gelecek yıl yayımlanacak. Kitap buradaki süreçten öğrendiğim konuları teorik olarak anlatıyor. Ancak aynı zamanda somut ölçütleri de irdeliyor. Sosyalist bir alternatifi inşa etme mücadelesinin parçası olması gereken merkezi ölçütlerden bir tanesi, ortak varlıkları genişletme mücadelesidir. Neoliberalizm, kapitalizm ne yapar? Bütün odak noktası, her şeyi metalaştırmaktır. Sağlık hizmetleri: Metalaştırın. Okullar: Metalaştırın. Bütün her şeyi metalaştırın. O halde, potansiyellerini geliştirmeye çabalayan insanlar için alternatif nedir? Her şeyi *metadışılaştırın* ve işleri denetim altına alın. Tabii ki metadışılaştırma ve ortak varlıkları yaygınlaştırma konusunu ele aldığınızda, hemen akla gelen soru şudur: "Şu 'ortak mallar trajedisini' hepimiz biliyoruz, yani her şeyi parasız hale getirip halk açısından ulaşılabilir kılarsak, bu sadece mutlak trajediyi getirir." İşte, bunda gerçek payı yok. Topluluklar her zaman ortak kaynakları yönettiler. Ama kilit öğe *topluluk*tur. Ortak malları izleyecek, etkili bir yerel topluluğunuzun olması gerekir. Kısaca, toplumsal hareketlerin ve sermayenin iktidarını ortadan kaldıracak olan bütün hareketlerin tek bir noktada birleşebileceklerini iddia ediyorum: Herkesin sahip olduğu tam insani gelişim hakkı. Bu da Komünist Manifesto'daki amaçtır: Tekil bireyin özgür gelişimi, herkesin özgür gelişiminin koşuludur.

İnsani ihtiyaçlar ve insani gelişme hakkındaki görüşleriniz hakkında bazı eleştiriler var. Bunlardan bir tanesi "Marx insani ihtiyaçlar hakkında fazla bir şey yazmamıştı, çünkü bu göreli bir sorundur ve aynı zamanda komünist toplumun sorunudur; o halde sizin sözünü ettiğiniz haliyle insani ihtiyaçlar kavramının teorik temeli ütopik sosyalizmle ilişkilidir". Bu tür eleştiriler hakkında ne söylemek istersiniz?

Her şeyden önce, Kapital alternatif bir toplum perspektifiyle yazıldı. Toplum ürünlerinin Marx'ın deyimiyle "işçinin kendi gelişim ihtiyacı"na hizmet ettiği bu durum kapitalizmdekinin tam tersidir. Bence insani ihtiyaçlara, ihtiyaçların giderilmesine yönelik mücadele basit bir biçimde insanlara bir şeyler bahşetmek değildir, ama toplumsal ihtiyaçlar ve toplumsal amaçlar üretmek için toplulukların birlikte çalışma gücüne sahip olma sürecidir. Devrimci talep ve mücadele budur. "Bu komünizmdir (ütopik bir toplum) ama sosyalizmin farklı bir ilkesi vardır, o da 'herkese katkısı kadar'dır"; ben bu yaklaşımın Marx'ın tam anlamıyla çarpıtılması olduğunu söylüyorum. Marx'ta "sosyalizm ve komünizm" diye iki aşama yoktur. Marx'ta bütün bu kusurları eski toplumdan miras aldığı için başlangıçta kusurlu olan bir toplum sahneye çıkar. Ama yeni toplum, eski kusurlar üzerine *inşa edilerek* geliştirilemez. Bu tartışma Lenin'e kadar gider ki, Lenin "insanlar yüksek bir gelişme düzeyine ulaşana kadar, çalıştıkları yerlerde, ne kadar alacakları üzerinde devlet denetimine sahip olmamız zorunludur ve 'sosyalist ilke' herkese katkısı kadar vermektir" görüşünü savunmuştur. Ama yaptığınız her şey için bir eşdeğer karşılık isteme eğilimi, eski dünyadan kalma bir kusurdur. Bu, *üzerine bir şeyler inşa edeceğiniz değil, mücadele etmeniz* gereken şeydir. Elbette ki bu da bir gecede olamaz. Çünkü insanlar kültürel anlamda bunu hemen kabul etmezler. Ama "hedef budur" demeniz gerekir. Bu hedefi inşa etmek için nasıl ilerleyeceğiz? Ve uzak bir aşamaya kadar bu ideolojik ve pratik mücadeleden vazgeçemezsiniz. Yeni üretken güçleri geliştirirken sosyalist insanlar inşa etmek zorundayız, Che'nin çok etkili bir biçimde vurgu yaptığı bir nokta.

Bunu Sovyetler Birliği'nde yapmadılar. Orada bir öz çıkar vurgusu (yani o durumda primler) vardı ve aynı durum Yugoslavya için de geçerliydi. Ne yazık ki, aynı şablon Küba'da ortaya çıkıyor, "sübvanse edilen yiyecek dağıtamayız, ucuz elektriğe sahip olamayız, bütün bu verimsizliğe sahip olamayız, israftır" vs. vurgusu artıyor. Bunlar devrimin şimdi artık kabul edilmeyen parçalarıdır. Bu bakış açısı bunların daha ileri bir aşama için olduğu fikrini yansıtıyor (ve o daha ileri aşamaya engel olan *tek* şey değildir, mesela işçi yönetimi

var). Katkıya göre dağıtımı yeniden vurgulamanın çok talihsiz bir eğilim olduğunu düşünüyorum. Ama ayrı bir sosyalizm aşaması ve ayrı bir komünizm aşaması kavramı bir bütün olarak, şimdiye kadar sunulduğu haliyle Marksizme yabancı bir ilkedir. Bencillik üzerine kurulan katkıya göre dağıtım ("eğer sen bana şunu verirsen, ben de sana bunu veririm") kapitalizme geri dönüşün temellerini inşa etmekten başka bir şey inşa etmek değildir.

Bugünlerde ülkemizde ve birçok başka ülkede insanları hakları için harekete geçirmek kolay değil, özel mülkiyeti bir sorun olarak görmüyorlar.

Sorun olarak görmemeleri şaşırtıcı değil. Çünkü özel mülkiyet onlar için yalnızca onu bir engel olarak gördüklerinde sorun haline gelir. Yani ihtiyaç olarak tanımladıkları bir şey için mücadele ettiklerinde, aniden özel mülkiyetin sahipleri, örneğin "bu toprak bize ait, komünleri inşa etmek için bu toprağı alamazsın" der, bu olduğu andan itibaren, o zaman engelin özel mülkiyet olduğunu görürsünüz. "Düşman özel mülkiyettir" gibi sloganlar atarak etrafta dolaşmak, sadece zaten ikna olmuş olan insanları ikna eder. Ama aslında, bunu görmeleri ve kendi başlarına öğrenmeleri için insanları harekete geçirmek ve hareketin içine sokmak gerekir. İnsanlar için kilit öğe harekettir. Çünkü kendilerini hareket içinde dönüştürürler. Venezuela'da sadece "Buradaki sorunlar bankaları kamulaştırdığımızda çözülebilir" diyerek etrafta dolaşıp durmak, topluluktaki insanlar için hiçbir anlama gelmez. Yerel halkın ya da toplulukların bu konuda kaygılandıklarını düşünüyor musunuz? Venezuela'da kaygı duydukları şey şudur: "Neden hükümetten taleplerimize yanıt alamıyoruz?", "neden bütün bu bürokratlarla karşı karşıya kalıyoruz?" Bu onların gündelik kaygılarıdır. Yani onların bakış açısından, gerçek çelişki bankaların özel mülkiyeti değildir, devrimi öldüren bürokrasidir. Daima düşündükleri şey budur.

Katı düşünüş Sol'da gerçek bir problemdir. Geleneksel kavram şuydu, örgütlü işçi sınıfları devrimi yapabilecek yegâne gövdedir. Neoliberalizmin ve küreselleşmenin etkileri, zamanında Marx'ın sermayenin nasıl işçileri bir araya getirip, onları organize ettiği, onları disipline ettiği, vs. olarak tariflediği düzeni tersine çevirirken, insanlar bunları söylemeye devam ediyor. Sermaye şimdi sanayideki işçileri *koparıyor* ve *örgütsüzleştiriyor*, onları daha da zayıflatmak için dağıtıyor. Soldaki insanlar nasıl olur da kapitalizmin yeni mücadele biçimleri için yeni koşullar yaratmış olduğunu anlamazlar! Daima aynı biçimde mücadele edemeyiz.

Yani işçi sınıfının yeniden tarif edilmesi gerekir mi diyorsunuz?

Evet, evet. İşçi sınıfı dar (kısıtlı) bir kategori değildir. İnsanlığın bütün mirasını gasp eden bir sınıf (burjuvazi) var. Bilgiyi kontrol ediyorlar, sadece basit bir biçimde makineleri değil, *her şeyi* kontrol ediyorlar ve geri kalan herkes bilgiden yoksun durumda. Bu yüzden, geri kalan herkesi örgütlemeliyiz. Haklar sorununa geri dönüyoruz. "Sosyalist Alternatif: Gerçek İnsani Gelişim (Socialist Alternative: Real Human Development)"de, Marx'ı ve bütün bir insani gelişme kavramını ele aldım. Bu mutlak anlamda merkezî bir kavram ve kitabı herkesin sosyal mirasın yararlarını kullanma ve paylaşma hakkı olduğunu öneren bir insani gelişme şartı (charter) ile bitirdim. Herkesin topluluk ve işyerindeki önderlikler aracılığıyla kendi potansiyelini geliştirme hakkı vardır. Ve herkesin dayanışma üzerine kurulu bir toplulukta yaşama hakkı vardır. O halde insani gelişme şartının öğeleri bir dizi özel talebe yol açmaktadır. Çünkü herkesin insani gelişme hakkına sahip olduğu gibi bir kavrayışınız olduğunda şunu söyleyeceksiniz, "üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olamayız. Buna sahip olamayız, şuna sahip olamayız." Örneğin, işçilerin iktidarda olmadığı, iktidarın tepeden geldiği işyerlerine sahip olamayız.

Tekil meseleden ziyade, bağlantılı gibi görünen talepler için bütünlüklü programlarımızın olması gerekir. Çoğu zaman, bu sorun etrafında mücadele eden bir grup, öbür sorun etrafında mücadele eden başka bir grup vardır ve onlar sadece kendi sorunlarına odaklanmaya devam ettikleri sürece gerçek bir değişiklik yapmakta başarılı olamazlar. Vardıkları en iyi yer reform olur. Sistemi gerçekten değiştirmezler. Ama bu mücadele ile öbür mücadele arasındaki bağlantıyı gördüğünüz zaman ve mücadelenizi daha geniş bir mücadelenin parçası olarak gördüğünüz zaman, bu durumda reformizmi aşabilirsiniz. Bu yüzden "bütün bu mücadelelerdeki birleştirici öğenin herkesin tam insani gelişme hakkı olduğunu iddia ediyorum".

Venezuela Deneyimi Üzerine

Biz Türkiye'de Venezuela ile ilgili makale ve haberleri okurken biraz daha başka bir ülke hayal ediyorduk. Dostlarımız bize "evet burada komünal konseyler ve görevler mevcut. Ancak buna rağmen halk, işçi sınıfı ve yoksullar politik iktidarı ele geçirmeye hazır değiller. Chavez politik iktidarı onlara veriyor, ama onlar bunu almıyorlar" diyorlar. Chavez'in bu süreçte bir şansı var mı, yoksa tersi mi doğru? Çünkü biz hükümetin sosyalist olduğunu düşünüyoruz. Ancak toplumsal mücadele onu ileri itmek yerine takip ediyor. Bu süreçteki problem nedir?

Venezuela'nın doğasıyla başlayayım. Bu rantçı toplum ve petrole dayalı ekonominin etkisi, korkunç bir kayırmacılık ve yolsuzluk kültürü yaratmak olmuştu. Her şey "rantı nasıl elde ederiz?" şeklindeydi. Politik partiler ise şu şekilde işliyordu: Rantı elde edebilmek için parti üyesi olmak zorundasınız. Geçmişte bu Action Democratica (Demokratik Eylem), yani "Adecos" (sosyal demokrat parti) idi ve halk buna katılır, bu işleyişten faydalanırdı. "Adecos"a insanların niye katıldığına dair duyduğum hikâyeler inanılmazdı. Her şey rant elde etmekle ilgiliydi; sosyal olarak inanılmaz şekilde bölünmüş olan geniş halk yığınlarının yoksullaşmış olduğu toplumun içerisinde bir yol bulabilmekle ilgili. Chavez'in seçilmesinin bunu değiştirebileceğini düşünmek için gerçekten saf olmanız gerekir. En zor olanı toplumun kültürünü değiştirmektir. Bir şeyleri millileştirebilirsiniz, ancak halen yozlaşmış bir zihniyete sahipsinizdir.

80'ler ve 90'lar boyunca belirgin biçimde çeşitli mücadeleler içerisinde halkın birleştiği, popüler direniş hareketleri vardı. İnsanlar petroldeki ani yükseliş süresince, kendilerini koruyacak hiçbir yol olmadığından kırsal kesimi terk etmeye başladı. Tepelere, varoşlara geldiler ve elektrik alabilmek için birlikte mücadele ettiler, evlerini birlikte inşa ettiler. Kişisel çıkar içindi ama burada gerçek bir kolektif algıya sahip kolektif kişisel çıkar söz konusuydu. Elbette "Caracazo" dan (neoliberal önlemlere karşı kendiliğinden gelişen 1989 isyanı) önce de hareketler vardı. Ancak açıkça bu toplumsal hareketler hiçbir zaman kendileri için iktidar talebinde bulunmadılar. Halkın aşırı derecede yabancılaşmış ve mutsuz olduğu, toplumun doğasını reddettiği ve neoliberalizmin etkilerini kesinlikle reddettiği birçok durumdaki gibiydi. Burada elde ettiğiniz şey bir isyan modelidir. Bir volkan patlar, lav fışkırır ve sonra volkan tümüyle pasifliğe geri döner. Buradaki münferit isyan tipinin ötesine geçen bir süreci yaratan şey nedir? Arjantin'e bakın. Radikal isyanlar, ancak ardından herkes hiçliğe geri dönüyor. Bu benim John Holloway ve bir şekilde iktidarı ele geçirmeden dünyayı değiştirebilmekle ilgili bütün bu güzel laflara dair yorumumdur. Arjantin'de ne oldu? Dediler ki: "Kimseye oy vermeyin, politikaya bulaşmayın". Venezuela'da Chavez bunu değiştirdi. Süreci değiştirdi. Başlangıçta, temel olarak iyi bir kapitalizm yaratmaya çalışıyordu. Ancak her zaman yoksullara karşı duyarlıydı. 80'lerde orduda bir devrimciydi. Biliyorsunuz 1992 ayaklanmasında hapse girdi ve orada okudu. Oldukça fazla okudu ve incelediği kişilerden biri de Negri idi. Bazı yazılarında bunun işaretlerini görebilirsiniz: "Bu anayasal iktidarı kabul edemeyiz" ve "iktidardaki insanlar demokrasinin nesnesi değil öznesi olmalıdır. Devrimciler içinse başka bir seçenek yoktur." Bu, onun üzerinde durduğu noktanın oldukça güçlü ve net bir ifadesidir.

İlk seçildiğinde Chavez hâla kapitalizm içerisinde farklı bir toplum kurmanın mümkün olduğunu düşünüyordu. Neoliberal kapitalizm değil ama *iyi* bir kapitalizm. Daha sonra kapitalistlerin iyi kapitalizmi önemsemediklerini keşfetti. Onlar, işlerin daha önce olduğu gibi olmasını istediler. Bu yüzden lütfen toprağa isim vermeyi, latifundiadaki (ilkel yöntemlerle işletilen tarım alanları ç.n.) kırılmayı, PDVSA'nın (devlete ait petrol şirketi) kontrolünün ele geçirilmesini durdurun. Bunların hiçbirisini istemiyorlardı. Muhalefetin darbe yoluyla ve eylemleriyle karşı duruşu onun gittikçe daha fazla sola kaymasını sağladı. Önünde iki seçenek vardı. Şantajlara tümüyle boyun eğebilirdi ya da daha ileriye gidebilirdi. İkincisini seçti.

Gördüğümüz en istikrarlı düzenlerden biri, Chavez'in tanıttığı programlardır. Bu programlar basitçe popülizm değildir. Popülizm sadece hibelerdir. Ama burada bir şeyleri kendi kendilerine değiştiren halka vurgu var. Komünal konseylerden bahsettim. Komünal konseylerle ilgili anlamamız gereken şey, Chavez'in onları gelinen son nokta olarak görmemesidir. Chavez'e göre yeni bir devlete olan ihtiyacımız oldukça açık. Ancak soru şu: "Nasıl bir devlet?"

Chavez'in kafasındaki proje komünal konseyleri geliştirmek ve bu komünal konseylerin kendi alanlarında daha fazla sorumluluk alması. Ancak açıkça ortada ki komünal konseyler büyük meselelerle ilgilenemezler. İlgilenemezler, çünkü tek tek konseyler şehirlerde en fazla bin kişiyi, kırsal kesimdeyse daha da azını kapsar. Ancak ilgilenmek zorunda oldukları problem ve meseleler, bu küçük topluluğu aşar. Bu yüzden, onları *birleştirme* işlemi gerekir. Komünal konseyler diğer komünal konseylerle bir komün oluşturmak için birleşirler. Ve bu, şu anda gerçekleşmesine tanıklık ettiğimiz süreçtir. Komünlerin yaratılmasına, komünal konseylerin birleştirilmesine yapılan bir vurgu var. Bu, son derece önemli bir adım. Aceleye getirilmemesi de bir o kadar önemli. Birisinin "haydi herkes bir komün oluşturmalı" demesi yerine, bu komünal konseylerin organik bir gelişim seyri içinde, kendi dinamikleriyle komünleri oluşturmalı. Çünkü, eğer bunu halk hazır değilken yaparsanız bu durumda komünler, tepeden bürokratlar tarafından oluşturulmuş olacaktır. Bürokratlar basitçe "pekâlâ, bu komünal konseyler bir komün olarak bir araya gelecekler" diyorlar. Bazı komünal konseylerde olan budur. Bazı komünal konseyler, toprak, sağlık, savunma komiteleri ve su atölyelerinden son derece mantıklı bir gelişim sergilediler. Diğer taraftan, bazılarının hiçbir ortak mücadele veya çalışma gelenekleri yoktu. O zaman komünal konseylerde olan şey şuydu: Bürokratlar bu topluluklara geldiler ve dediler ki: "Bir komünal konseyiniz

olmak zorunda. Pekâlâ, sen, sen, sen konseyin üyelerisiniz." Ve bu yerler kurulu ama çalışmıyordu ki bu da sürecin tümden deformasyona uğramasıydı. Bu korkunçtu. Komünlerde bunu tekrarlamak istemezsiniz.

Bakanlar çoğu zaman çok sabırsızlar. Çünkü 'bunu başaramazsak Chavez ne düşünür?' diye arkalarına bakınıyorlar. Yukarıdan aşağı ilerleyen sürece karşı daimi bir mücadele gerekliliği bu yüzden var. Ancak yön belli. Fikir, komünden komüne ilerlenmesi ve bunların birleşmesiyle komünal şehirlerin oluşturulması yönünde. Bu mantıklı sürecin sıradaki adımı budur. Aynı zamanda Chavez'in "yeni sosyalist devletin hücreleri (nüveleri ç.n) komünal konseylerdir " demesinin sebebi de budur. Komünal konseyler, artık görmediğiniz temsilcileri değil, yerel toplulukları adına konuşmacılar gönderirler. İşte bu, hücre (nüve ç.n.) olarak komünal konseylerin mantığıdır.

Şimdi, bu bizi sizin sorunuza geri getiriyor. Anlamanız gereken önderlik ve kitleler arasındaki diyalektik süreçtir. Süreci ilerleten bu ikili arasındaki etkileşim ve kaynaşmadır. Chavez, insanlara yetki verme amacı taşıyan bir inisiyatif alarak ileri çıkar. Halk karşılık verir ve harekete geçer. Engellerle karşılaşırlar ve Chavez'den talep ederler. "Bunları yapamayız çünkü bu engel önümüzde". Chavez buna karşılık verir. Komünal konseylerde, sanayideki işyerlerinde olan bu. Bu yüzden çelik firması SİDOR'u kamulaştırdılar. Asıl plan bu değildi ama işçiler bunu talep ettiler ve Chavez bundan kaçınmaya çalıştı. SİDOR'u kamulaştırmak istemiyordu, çünkü onun sahibi Arjantin başkanının destekçileriydi. Ayrıca Kirschner "bizim insanlarımıza dokunma" diyerek baskı yapıyordu. Ancak firma işçilerle ilişkilerinde katıydı. Aynı zamanda buradaki emek hareketinin en tutucu kanadından olan o zamanın çalışma bakanı da işçilerin karşısındaydı. Bu süreçte Chavez nihayet mesajı aldı. Duruma baktı ve başkan yardımcısını (çalışma bakanının üstü) "oraya gitmesi ve işçilerle firma arasında bir anlaşma sağlaması" için gönderdi. Başkan yardımcısı Carrizalez işçilerle ve firmayla ayrı ayrı görüştü. Sonra Chavez'i aradı ve "firma hareket etmiyor, berbatlar" dedi. Chavez hemen onları devirmeleri gerektiğini söyledi.

Bu bir vaka. Diğer bir olay ise geçenlerde Guayana'da meydana geldi. Guayana ile ilgili hikâyeleri biliyor musunuz bilmiyorum. Guayana, Bolivar eyaletinde, SİDOR'un, ALCASA ve CVG'nin (Guayana'nın gelişimi için kurulan devlet kurumu) parçası olan bütün ağır endüstri fabrikalarının bulunduğu yerdir. SİDOR kamulaştırıldıktan sonra, SİDOR işçileri orada işçi yönetiminden bahsetmeye başladı. ALCASA'da (devlete ait alüminyum firmalarından biri) işçi yönetimi konusunda felaket bir tecrübe yaşanmıştı. İşçiler ye-

tenekli olmadığı için ya da süreç felaket olduğu için değil, bürokrasi tarafından tepede durdurulduğu için. Valiyle ittifak yapan bürokratlar ALCASA tecrübesine karşıydılar ve onu yendiler. ALCASA kamu sektöründe işçi yönetimi tecrübesi için gerçekten iyi bir başlangıç değildi. Çünkü gerçekten kötü durumdaki bir firmaydı. Çevresel olarak ve çalışma koşulları açısından felaketti. Ve gerçek bir soru vardı: "kapatılmalı mı yoksa onarılmalı mı?" Bellekle-rinde ALCASA'daki yenilgi vardı ama işçiler hala kararlı bir şekilde işçi yönetimine yönelmişlerdi. Bu yönelim SİDOR işçilerini de etkilemiş olmalı, zira bu fabrikalar çok yakındı. SİDOR işçileri hemen işçi yönetimiyle ilgili konuşmaya başladılar.

Enstitümüzde, Centro Internacional Miranda (CIM), SİDOR işçileri ve ALCASA işçileriyle tanıştık. Her hafta farklı sanayilerdeki işçilerle yuvarlak masalar, işçi masaları oluşturmaya başladık. Ve işçi planlaması ile yönetiminin toplam sorunuyla ilgili konuşmaya başladık. Kendi planlarını geliştiren ALCASA işçileri, elektrik işçileri ve çelik işçilerinden bahsettik. Aynı zamanda farklı sendikaların temsilcilerini, farklı yönelimlerin temsilcilerini bir araya getiriyorduk. Bu yolla işçi sınıfının birliğini sağlamaya çalışıyorduk, somut sorunlar etrafındaki tartışmalarla örgütlenmiş işçi sınıfı. Direkt bir bağ var mıydı bilmiyorum ama sonuçta Guayana bölgesindeki işçiler, Guayana'da bir işçi yönetimi planı, sosyalist bir plan için çağrı yapma noktasına geldiler.

Bu yıl Mayıs'ta, yeni çalışma bakanı Maria Christina Iglesias yönetiminde (çok zeki bir insandır, her zaman işçi yönetimine yönelmiştir) Guayana'daki çeşitli sanayilerde, Guayana'daki sanayi için sosyalist bir plan üzerinde çalışma fikri hakkında konuşmak amacıyla işçi masaları kurdular. İşçiler farklı çalışma masaları etrafına sıralandılar, onbir işçi masası ve her raporun sonunda özel şirketlerin kamulaştırılmasını talep ediyorlardı. Bu özel şirketler, tedarikçiler ve devlet firmalarıyla ilişkili üreticilerdi. Ve işçiler, işçi yönetiminin geliştirilmesini talep ediyorlardı. İşçi yönetimine karşı olan devlet yöneticilerinden kurtulmak gibi başka talepler de vardı. Bunların hepsi devlet televizyonunda gösteriliyordu. Chavez, işçilerin raporlarını almak için oraya geldi. (Hazırlanan bu raporların bazılarını toplantılarımızdan biliyorduk.) İşçiler masalarından çıkan sonuçları duyururlarken, Chavez orada taş gibi duygusuz bir suratla oturdu. Herkes bu raporları alkışlıyor, "evet, evet" diye bağırıyordu. Bütün bunları televizyonda izlemek harikaydı, elektriği hissedebiliyordunuz. Chavez (iki bakanla birlikte) orada oturuyordu ve kamera bazen onlara odaklanıyordu. Orada oturuyordu ve hiçbir şey söylemeden küçük notlar alı-

yordu. Hiçbir tepki işareti yoktu. Ve sonra, işçiler raporlarını bitirince Chavez karşılık verdi. Hemen konuşmasına başladı: "Evet, bu firmaları kamulaştırmalıyız, kamulaştırılacaklar, dördüncü cumhuriyetten insanları bulun, kurtulun onlardan". İşçilerden muazzam bir karşılık geldi. Bir noktada o kadar duygulandılar ki birdenbire ulusal marşı söylemeye başladılar. Bu inanılmaz bir olaydı ve hepsi internette var. Ama işçilerin raporlarını göremiyorsunuz. Sadece Chavez'in konuşmasını ve işçilerin tepkisini görebiliyorsunuz. Yani, ironik şekilde Chavez işçilerin taleplerini yerine getirmek yerine lütufta bulunuyormuş gibi gözüküyor ama gerçekti. Sonunda toplantı Chavez'in şu sözleriyle bitti: "Pekâlâ, iki ay içinde sosyalist planla gelmenizi istiyorum. Bu çalışma masalarını sürdürün, onları geliştirin ve bir planla gelin".

İşte işçiler bunu ciddiye aldılar ve farklı firmalardan işçileri birleştiren masaları devam ettirdiler. Çalışmaları geliştirmek ve akılcılaştırmak için plan önerileri ile geldiler. Sonra bu planları yukarıya, şirketlerin yöneticilerine sundular. Sonra hiçbir şey ama hiçbir şey olmadı. Bir kez daha (bu çaba çn.) ölüyordu. İşçiler gerçekten mutsuzlaşıyordu. Ama ne oldu, Temmuz'da Chavez televizyonda bir kabine toplantısı yaptı ve konu sosyalist plandı. Bürokratlar tarafından bloke edilen bu fikri tekrar canlandırdı ve "bu sorunlar üzerinden devam edeceğiz" dedi. İşte burada yine süreci duraklatan bürokrasi vardı. Orada bitebilirdi, ancak Chavez'in bu işçilerin taleplerine karşılık verdiğini ve bunu daha da ileri götürdüğünü anlamanız gerekiyor. Guayana'daki bu süreç o kadar engellerle dolu ki, şimdi yine ölüyor. Yeni engeller var. Peki, ne olacak? Gene patlayacak. Chavez ne yapacak? Bunu Chavez ile kitleler arasındaki diyalektik bir ilişki olarak görmelisiniz.

Henüz bir kitabın özetini yazdım. Ian Bruce'un yazdığı, Venezuela'ya dair oldukça iyi bir kitap. "*Gerçek Venezuela*" (The Real Venezuela), Pluto (yayınevi ç.n.) tarafından basıldı. 2005'te BBC muhabiri olarak buradaydı. Röportaj için birkaç topluluğa ve ALCASA'ya gitti. 2 yıl sonra geri geldi ve aynı yerlere gene gitti. Bu önemliydi çünkü herkesin "harika, harika" dediği bir anlık fotoğraf yerine, ALCASA'da olduğu gibi, gerçekleşmekte olanın durduğu bir zamanda kendini aynı işçilerle ve aynı topluluklarla konuşurken buldu. Onlar bloke edilmişlerdi. Bütün bu tartışmalar sonucunda onun teşhir ettiği şeylerden biri şudur: İnsanlar geri döndürüldüklerinde pasifleşebilir ve demoralize olabilirler. İkilem budur. Bu olduğunda mücadele etmek gerekir. Süreci ileri götürebilecek tek şey mücadeledir. Buradaki diyalektiğin parçasıdır bu.

Konuşmalarınızdan birinde Chavez'in halkı silahlandırmak zorunda olduğundan söz ettiniz. Ama Venezuela'da, özellikle de Caracas'ta zaten halkın daha çok kriminal amaçlar için kullandığı çok fazla silah mevcut. Buradaki başlıca sosyal sorunlardan bir tanesi de bu.

Evet, burada herkesin tabancası var. Ama bu farklı bir mesele. Buradaki mücadeleyi eski devletle, oluşan yeni devlet arasındaki bir mücadele olarak düşünürseniz, milislerin yaratılması ve halkın silahlandırılma işlemi yeni devleti temsil eder. Ve bu işlem, eski devletten kaynaklanan muhalefete karşı duracaktır. Ordu, bu işlemi çok fazla kontrol altına almak isteyecektir. Milislere izin verecektir ama yerel milisleri kontrol etmek isteyecekler ve bu da toplulukların yeniden çözmek zorunda kalacakları bir şey olacak. Komünal konseylerle bağlantılı yerel milisler ordu yönetiminde mi, yoksa özerk mi olacaklar? Resmi ordunun niyeti elbette halkı silahlandırmak olmayacaktır. Bu ordunun bakış açısı değil. Buna benzer bir sürü mesele var. Örneğin, şu anda ulusal polisin yaratılması söz konusu. Yerel polis komünal konseylere ve komünlere ne ölçüde bağlı olacak? Bununla ilgili olarak, burada yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya arasında sürekli bir mücadele söz konusu. Bu henüz çözülmedi. Bunun adı sınıf mücadelesi.

Türkiye'deki işçi sınıfı mücadelelerine son bir mesajınız var mı?

Burada, Venezuela'da bulunmamın nedeni, burada olup bitmekte olan şeylerin dünya işçi sınıfı açısından gerçekten önemli olmasıdır. Uzun yıllardan beri, sürekli olarak hiçbir alternatifin olmadığını, kapitalizmin tek alternatif olduğunu, hatta aslında neoliberalizmin özel politikalarının tek alternatif olduğunu işittik. Yani, başka bir şey yapma şansı yok. Venezuela, "hayır, bu doğru değil, bir alternatif *var*" demiştir ve bu alternatifi inşa etmek için mücadele etmiştir. Bu mesaj tüm dünyadaki insanlara gidiyor. Venezuela'da benzersiz olan şey, iktidarı halka vermeye çalışan, halkın kendi mücadeleleri içinde gelişebileceği koşulları sağlayan süreçtir. Benim için bu merkezi önemde bir konudur, tıpkı Marx için de merkezi önemdeki bir sorun olduğu gibi. Halk kendi ihtiyaçlarını gidermek için mücadele etmediğinde, onlar sadece sermayenin pasif, gelişmemiş ürünleri olacaklardır. Sadece ücret sorunlarında değil, bütün ihtiyaçlarımız için mücadelenin önemi üzerinde durmalıyız. Neoliberalizm ve kapitalizm, bizim kendi potansiyelimizi geliştirme yeteneğimizi inkâr eder ve merkezi mücadelenin üstesinden gelmesi gereken şey budur.

İnsani İhtiyaçlardan Haklara: Sermaye Birikir ve Emekçiler Kendilerini Yeniden Üretirken...

Aynur Özuğurlu[*]

Neoliberalizmin hızla yükselişe geçtiği yıllarda, "İnsani ihtiyaçlar kavramını ya savunup arılaştırmanın ya da sözlüğümüzden tamamen çıkarıp atmanın tam zamanıdır", diyordu Len Doyal ve Ian Gough (1984: 6). Bu çağrıyı, yeni-sağın revaçta olan bireyciliğine karşı insani ihtiyaçların evrensel içeriğini açığa çıkartmak ve sosyalizmin gelecek toplum tasavvurunu somutlaştırmak bakımından gerekli görüyorlardı.

Kavramın Marksist tartışmaya ilk çağrılışı değildi şüphesiz. İhtiyaçlar 60'larda solun teorik gündeminde yer almıştı ama bağlamı ve politik bir problem olarak temsil ettiği anlam epey farklıydı. O yıllardaki Althusserci yapısalcılığın etkisi hatırlanırsa, insani ihtiyaçlar gibi 'genç' Marks'a ait bir temayı ele almanın öncelikli sorunu, daha çok, geçerli bir teorik problem olup olmayacağıydı. Tartışma, ihtiyaçlar kavramının 'epistemolojik kopuş' öncesi Marks'tan miras kalan ve aslında felsefi hümanizmaya ait idealist bir zemin mi, yoksa kapitalizm eleştirisine normatif bir içerik de katabilecek ekonomi-politik çözümlemeye dair bir ilke mi olduğu, ikileminde yatıyordu (Preteceille ve Terrail, 1985). Sorunun her iki tarafında da 80 sonrasının düşünsel ortamında kolayca rastlayamadığımız ortak bir duyarlılık bulunuyordu aslında: İki perspektif de tüketim kavramını ya da geniş anlamıyla emeğin yeniden üretimini kapitalizmin maddi temelleriyle ilişkisi

[*]Makale, ikinci baskı için yeniden gözden geçirilmiş ve kısmen genişletilmiştir.

içinde çözümleme çabasının bir parçasıydı. Bu yüzden, ilkinin yapısalcılığından liberal mitlerin ve ihtiyaçlar siyaseti aracılığıyla kurulan kapitalist devlet iktidarının eleştirisi yükselebildi; ikincisinin özneye ve özgürleşme idealine bağlılığından, emeği kapitalizme karşı kavgası içinde düşünebilme ve sermayenin ötesine geçecek bir ihtiyaçlar alanı tarif edebilme olanağı...

Fakat 80'lerin ilk yarısında ihtiyaçlar tartışmasının 'tam zamanı' olduğunu ilan etmenin politik gerekçeleri sol açısından artık kimi teorik muğlaklıklar taşıyor görünüyordu. Bir yanda, yeni-sağın sosyal hakları budayan refah karşıtı programı vardı; öte yanda, bu saldırıya karşı refah devletini savunmayı daha da zorlaştıran göçmenler, azınlıklar, siyahlar, eşcinseller gibi farklı ihtiyaç taleplerine sahip yeni toplumsal hareketlerin yükselişi... Her iki meydan okuma da, ileri kapitalist ülkelerde ihtiyaçlar siyasetini 'örgütlü beyaz-erkek işgücü' ekseninde yürüten devlet karşıtlığına sahipti; bu yüzden, aynı ölçüde, işçi sınıfının merkeziliğine dayalı klasik sol politikanın teorik krizine işaret ediyordu.

Bu durumda tartışmaya ihtiyaç kavramından başlamak, Doyal ve Gough'un da (1984) amaçladığı gibi, neoliberalizm eleştirisini 80'lerin siyaset krizini temsil eden tikellik-evrensellik ilişkisini gözeterek yükseltmek gibi bir arayışa somut olarak sahipti. İhtiyaç kavramı, bölüşüm ilişkilerinden kopartılmış biçimde öne çıkan kimlik ve tanınma politikalarına (Fraser, 1995), bu sorunları da içerebilecek, böylece, farklılıkların yanı sıra eşitlik iddiasını da sürdürebilecek bir maddi zemin sunabilir görünüyordu. Tartışmanın bundan sonrası, kültürel göreceliğe ve farklı çıkarlara son derece açık olan ihtiyaçlar alanında bulunabilecek kimi evrenselliklerin olup olmadığı ve eğer varsa, bunların tarifi ve öncelikler hiyerarşisiyle uzayıp gidecekti.[1] Evrensellik sorunu, insan doğası gibi şaibeli bir kavrama öteden beri bağlı olmuş ihtiyaç kuramlarının şüphesiz hiç yabancısı değildi (bkz. Fitzgerald, 1977), fakat artık çok önemli bir farka sahipti: Ne liberal hümanizma eleştirisi

[1] Örneğin Doyal ve Gough'a göre, "fiziksel sağlık ve özerklik" evrensel ihtiyaçlardır çünkü 'ara ihtiyaçları' karşılamanın da temel koşuludurlar. Ara ihtiyaçlar ise, temel ihtiyaçları geliştirmesi bakımından evrensel fakat giderilme biçimi itibariyle kültürel göreceliğe sahiptir: Besleyici gıda, temiz su, tehlikesiz çalışma ortamı vb. gibi (tam liste için bkz. Fraser, 2008). "İhtiyaçlar hiyerarşisi modeli" ile 70'lere ilham vermiş olan Moslow'un listesi ise 'fiziksel (biyolojik) hayatta kalma, güvenlik, sevgi, saygınlık, kendini gerçekleştirme' ihtiyaçlarını içerir (bkz. Fitzgerald, 1977; Fraser, 2008). İhtiyaçların evrenselliğini tanımlamanın bir yolu, bu örneklerde de olduğu gibi, ihtiyaç nesnesinin kendisi olabilir. Bu durumda, ihtiyacı herkes için geçerli olabilecek bir sınıra çekmek gerekir: X'in yoksunluğu yaşamı sürdürmemizi imkânsızlaştırıyor ya da ciddi biçimde riske atıyor ise X ihtiyaçtır, gibi. Dolayısıyla, ihtiyaçlarda evrensellik fikri, özneden bağımsız bir nesnelliği temel alır; bu temel, Doyal ve Gough'ta olduğu gibi öznellikle tamamlanan bir ihtiyaçlar bileşimi öngörse de, insani ihtiyaçların anlamını doğamızda önsel olarak verili olana indirger. İhtiyaçların evrenselliğini öznede tanımlayan yaklaşımlar da vardır. Örneğin, kalkınma paradigmasının etkili kuramcılarından Martha Nussbaum, 'insan' olmanın kendisini evrensellik için yeter zemin kabul eder ve yiyecek, içecek, barınak, cinsel arzu ihtiyacı başta olmak üzere uzun bir temel ihtiyaçlar listesi sıralar (bkz. Fraser, 2008); ama tarih insan olmanın insana bile yetmediği, çoğu kanlı, örneklerle doludur.

ne de özgürlük ütopyası için başvurulabilecek bir Marks vardı. Bu yüzden olsa gerek, evrensellik arayışlarının post-Marksistlerden liberallere uzanan bütün tarafları, kimliklerin demokratik temsiline yer açabilmek için, siyasal liberalizmi sadece tarihsel olarak eklemlendiği ve bu arızilik dışında içsel herhangi bir bağa sahip olmadığı varsayılan kapitalizmden ayırmak gerektiği savında birleşebildi (bkz. Benhabib, 1999). Böylece siyasetin kavramları, tarihsel özgünlüğü bütün toplumsal ilişkileri piyasa ile kuşatmak olan kapitalizm altında, ekonomik liberalizm eleştirisinden azade tutulabilecek bir bağlama kavuştu. İhtiyaç kavramı açısından bu bağlamın bedeli ağır oldu: Tikellik-evrensellik ilişkisine davet edilen bölüşüm sorunları kapitalist üretim ilişkileri eleştirisinden kurtuldu –bu, ihtiyaç kavramının üretim-merkezli paradigmalardan boşanması demekti. Ve sömürü fikri bir kez siyasetten uzaklaştırılınca, ihtiyaçlar ile haklar arasında emek referansına hiç gerek duymadan ilişki tarif eden kuramlar –liberal adalet yaklaşımları gibi örneğin– kabul edilebilir olmanın da ötesinde hakim hale geldi.

Bu çalışma, ya insanın varoluşsal gereklerine atıfla politikanın tamamen dışına atılan (temel ya da evrensel ihtiyaçlar fikrinde olduğu gibi) ya da haklarla ilişkisi bakımından ahlaki koşullara bağlanarak depolitize edilen (liberal adalet yorumlarında rastlanabileceği gibi) ihtiyaçlar kavramı karşısında Marks'ı bir kez daha hatırlatmayı amaçlamaktadır. Tekrarın güncel önemi, neoliberalizmin geçmiş 30 yılında sermayenin bütünüyle tahakkümü altına girmiş ihtiyaçları yeniden sınıf eleştirisinin ve kapitalizm dışı bir hayat savunusunun konusu haline getirmekle ilgilidir.

Çalışma bu amaçla önce 'genç' Marks'ta ihtiyaç kavramının nasıl çözümlendiğini ele alacak, ardından ihtiyaçlar sorunu açısından emek-sermaye çelişkisinin anlamına bakacaktır. İlk bölüm, insani ihtiyaçların ontolojik statüsünün neden 'soyut İnsan'a değil de emeğe dayandığını göstermektedir; ikinci bölüm ise, kapitalizmde ihtiyaçlarınd antagonist karakterini, dolayısıyla, sınıf mücadelesinin genellikle ihmal edilmiş bir boyutu olan emeğin toplumsal yeniden üretimini ele almaktadır. Sonuç olarak, her iki bölüm de, sınıf mücadelesinin geniş toplumsal ihtiyaçlar alanında yürüyen kapsamını görünür kılmayı hedeflemektedir; çünkü bu hedef, devletin ya da hayırseverliğin paternalizmine düşmeden ihtiyaçları haklara bağlayan bir siyasal ilişki olanağını da tarif etmektedir.

Marks'ta İhtiyaç Kavramı: Ontoloji ve Tarihsellik

Marks'ta ihtiyaç kavramını ele almak öncelikle genç-olgun Marks ayrımının tarihsel yüküyle yeniden karşılaşmak anlamına gelir. Bu ayrım, insani ihtiyaçlar

temasının da ana metni olan *1844 Elyazmaları*'nın genç Marks'ı ile örneğin *Kapital*'in olgun Marks'ı arasındaki bağın ne olduğu sorusuna işaret ediyordu ve muhtemel ki pek az soru, 70'lerin sonlarına kadar, gerek kapsamı gerekse de yarattığı saflaşmaların keskinliğiyle Marksist tartışmaların şekillenmesinde bu denli etkili oldu.

Oldukça geç bir tarihte, 1932'de keşfedilen *Elyazmaları*'nda Marks, sonraki çalışmalarında bir daha geri dönmediği 'türsel varlık'[2] olarak insan kuramını geliştirir ve bu kuram aracılığıyla felsefi bir tema olagelmiş yabancılaşmayı ekonomi-politiğinin konusu haline getirir. Marksistleri hiç alışık olmadıkları bir biçimde Marks'ta 'insan doğası' fikriyle tanıştıran *Elyazmaları,* bu sıradışı içeriği nedeniyle, keşfinden sonra da son derece tartışmalı bir tarihe sahip olacaktır.

Önce, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarla birlikte Frankfurt Okulu düşünürlerinin elinde Sovyet ortodoksisine karşı çıkışın bir parçası olarak yükselişe geçer ve 'insan' teması Freudçu çözümlemelerle de birleşerek kapitalizmin kültürel eleştirisinin gözdesi haline gelir. Kapitalist toplumlarda ihtiyaçların 'yanlış ihtiyaçlar' –piyasa ilişkilerinin ideolojik ifadesi olan bencil ve yabancılaştırıcı birer kültürel ürün olduğu tezini de içeren bu eleştiri (bkz. Marcuse, 1997), Marksist perspektifte emekçilerin tüketimle ilişkisini tarif eden bir kavrayış olarak uzun süre dayanıklılığını koruyacaktır. Fakat 60'larda, Marks'ın bu felsefi ve hümanist yorumuna karşı Louis Althusser'in anti-hümanist Marks çıkışıyla yaptığı müdahale, adeta bir dönüm noktası olur ve *Elyazmaları* yabancılaşma teması ile birlikte 'olgun' Marks'ın artık koptuğu "idealist özlemlere" ait bir çözümleme olarak gözden düşer. Bu iddia kabul edilse de edilmese de, genç Marks'ın çalışmaları bundan sonra, hem Marks'ın külliyatı içindeki hem de kapitalizm eleştirisindeki yeriyle artık başlı başına bir tartışma konusu haline gelecektir.[3]

Çünkü –Marks'ın da *Elyazmaları*'nda yaptığı üzere– varlıkların özü sorusu Batı felsefesinde geleneksel olarak ya sabit bir köken ya da (eğer köken tarihin

---

[2] Türsel varlık (species-being) terminolojik olarak ancak kendi çeşidinden olanlarla ortaklaşa ya da toplumsal bir durum içinde var olabilen tür demektir. Terimin Almanca orijinali –gattungswesen– aynı zamanda 'türün özü' (metafiziksel anlamda özgül farklılığı; varlığının içsel prensibi) anlamına da gelmektedir. Marks, terimi her iki anlamı (varlığa ve öze sahip tür) içerecek biçimde kullanmaktadır (Wartenberg, 1982).

[3] İlki için güncel çalışmalara örnek olarak bkz. Meikle (2009), Chitty (2009). Kapitalizm eleştirisindeki yeri bakımından ise önemli tartışmaların başında Marksizmde etik ve adalet kavramlarına ilişkin sorgulamalar gelir. Bu konuda geniş polemiklere yol açan iddialardan biri, Allen Wood'un (1972, *tıpkıbasım* 2002) 'olgun Marks' çizgisine dayanarak Marks'ın kapitalist sömürüyü adaletsizlik olarak değerlendirmediği tezidir. Karşıt görüşler için örneğin bkz. Ryan (1980), Geras (1985), Shandro (1989). Kapitalizmin adalet sorunu açısından çözümlenip çözümlenemeyeceği sorusunu, solda adalet fikrinin aşınması olarak değerlendiren bir eleştiri için ayrıca bkz. Cohen (1981).

yüzeysel değişimlerine kendini uyarlıyorsa) sabit bir ereksellik varsayan idealist bir düşünme biçimidir. Nitekim Batı siyasal düşüncesinin devlet ve topluma ilişkin çıkarımları, soyut İnsan'a ve insan doğasına dayalı bu metafizik esinden beslenir. Dolayısıyla, insanı insan yapan bir öz olduğu fikri, olgun Marks taraftarlarına göre, özün "toplumsal ilişkiler bütününden"[4] başka bir şey olmadığı tarihsel materyalizme değil, Batı felsefi hümanizmasına temel oluşturabilir ancak. Genç Marks burada Feuerbach etkisinde bir hümanist, Hegelci, tarihsel materyalizmi olgunlaştırma yolunda "geçici görüşlere sahip", henüz "Marksist olmamış bir Marks" olarak görünür (örneğin bkz. Milhau, 1992: 9, 13).

Bu durumda ya bütün açıklama, genç-olgun ayrımının da imlediği gibi, 'felsefi' Marks yerine 'ekonomi-politikçi' Marks'ta aranacaktır; fakat bu, ihtiyaçlar teması söz konusu olduğunda özellikle zordur. *Elyazmaları*'nın felsefi-antropolojik katkısından kopartılmış bir ihtiyaç kavramından geriye, kapitalist tüketim kültürünün güdümünden ve araçsallıktan başka pek az şey kalabilir. Oysa 'genç' Marks'ın öznesi, ihtiyaçlarıyla etkin ve yaratıcı bir ilişkiye sahiptir; bu ilişki, ihtiyaçları 'tatmin edilmesi gerekenler' listesinden ibaret gören liberal yaklaşımların hegemonyası karşısında özgün ve radikal bir konumun tarifidir.

Ya da felsefi/hümanist Marks korunacaktır; fakat bu da çoğunlukla, eğer özcülüğe düşmeme hassasiyeti taşınıyorsa, insan doğası fikrini tarihselciliğe teslim etmeden, evrenselliği ise aşkın erek ya da kökene indirgemeden kavramsallaştıracak bir yol bulmak demektir (örneğin bkz. Sayer, 2009) –ki bu tercih, kendi içinde de yeterince güçtür zaten.[5] Emeğin yaratıcı, bilinçli etkinliğine dayalı bir öz tarifinde (öz fikrinin insanı sadece betimlemediği, onu kendini gerçekleştirme edimiyle de doldurduğu düşünülürse) dolayısıyla, Marks'ın özcülüğünde hiçbir sakınca görmemekle birlikte, bu soru tartışmamın amacının da, sınırlarının da dışındadır. Bunun bir nedeni, Marks'ın öz hakkında düşünme biçimini felsefenin geleneksel düşünme biçiminden zaten farklılaştırmış olmasıdır. Fakat asıl nedeni, 'genç' Marks'ın tezlerini sermaye çözümlemesinin gerekli bir parçası olarak ele almakla ilişkilidir. Çünkü

[4] *Feuerbach Üzerine Tezler'in* altıncısı, "İnsan özü, tek tek bireylerde bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında toplumsal ilişkiler bütünüdür", der (Marks ve Engels, 1992: 25). Bu tez genellikle *Elyazmaları*'ndaki öz fikrinden uzaklaşma olarak yorumlanmıştır. Aksi de iddia edilmiştir; örneğin Oskar Negt, "İnsan özünün önsel reddini değil Özne'ye ilişkin bir araştırma yönelimini" gösterdiğini düşünür (1988, akt. Fracchia, 2005). 6. tezi *Elyazmaları*'ndaki öz fikrinin devamı olarak ele alan yorumlar için ayrıca bkz. Wartenberg (1982), Daly (2000).

[5] Tarihsel materyalizme uygun insan doğası kavramsallaştırması geliştirmeyi içeren bu sorgulamada, kavramın temeli olarak "İnsanın bedensel (corporeal) örgütlenmesini" öneren yeni bir tartışma için bkz. Fracchia (2005); ayrıca bkz. Geras (2002). Marks'ta insan doğası fikrinin zaten anti-özcü, dolayısıyla post-yapısalcılığa uygun olduğunu savunanlar da vardır; örneğin bkz. Margolis (1992), Dyer-Witheford (2004).

Elyazmaları'nın 'yabancılaşmış emeği' aynı zamanda kapitalizme karşı insani ihtiyaçların radikal kuramıdır. Bu kuram, sermaye birikim sürecinin içeriğini emeğin yaşam uğraşısının tabiiyetleri ve direnişleri açısından düşünebilmenin de önemli bir olanağıdır. Dolayısıyla, hem ihtiyaçlar kavramını liberal hegemonyadan kurtararak kapitalizmin ihtiyaçlar nedeniyle ve ihtiyaçlar aracılığıyla sınıfsal eleştirisini mümkün kılmaktadır hem de emekçilerin bir meta olarak kendi varoluşlarını taşıma biçimine odaklanarak ihtiyaç-hak bağının sınıf mücadelesi içinde fiilen nasıl kurulduğunu görebilme fırsatı vermektedir. İzleyen bölümler, bu iki nedeni sergilemeye çalışmaktadır.

Emeğin Fiziksel Dünyada Nesneleşmesi Olarak İhtiyaç: Bir Kapitalizm Eleştirisi

Marks'ta insani ihtiyaçların ontolojik statüsü ihtiyaçlarda değil, insanın ihtiyaçlarıyla *ilişkisinin* özgüllüğünde yatar. Çünkü ihtiyaç kavramı, sadece, insanın bitki ve hayvanlarla birlikte nesnel varoluş düzlemine ait canlı bir varlık olduğunu gösterir. İnsanın, örneğin açlığını giderme ihtiyacı ile "bitkinin güneşe" (Marks, 1986: 170)[6] duyduğu ihtiyaç arasında bu bakımından, şüphesiz, hiçbir fark yoktur. Her ikisinin de yaşama güçleri, Marks'a göre, kendi varlıklarının dışında bir doğayı, bir nesneyi gerektirir –var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık, ne de olsa, varlığı sadece imgelem olan bir yokluktur. İhtiyaç, bu nesnel varoluşa sahip bütün canlılar için, kendi yaşam etkinliklerinin vazgeçilmez ifadesi olan "özsel nesnelerinin" (age: 169) kendilerinden bağımsız varlığı demektir zaten.[7]

Bu yüzden, Marks'ın yaptığı gibi nesneleriyle ilişkilerinde canlıları ayırt edebileceğimiz bir kıyaslama yöntemi[8] geliştirmediğimiz sürece, ihtiyaç kavramında organik varlık olmaktan öte bir anlam bulamayız. Nihayetinde bir fani olduğumuzu söylemenin ise, ihtiyaçları depolitize etmek dışında, analitik bir değeri yoktur.[9] Oysa Marks, organik varlık olmak gibi 'verili' bir başlangıca,

---

[6] İzleyen kısımda Marks (1986) referanslarının tümü aksi belirtilmedikçe *1844 Elyazmaları*'na ve alıntılardaki vurgular orijinaline aittir.

[7] "Açlık benim bedenimin, kendi dışında bir *nesneye* karşı kabul edilmiş ihtiyacıdır, bedenimin bütünlüğü ve bedenimin özsel varlığının anlatımı olarak gereklidir. Güneş, bitkinin *nesnesidir* –onsuz edilemez bir şeydir bitki için, hayatının pekiştirilmesidir" (Marks, 1986: 170). (*Elyazmaları*'nın İngilizce basımındaki 'need' sözcüğü Türkçeye 'gerekseme' (bir şey için duyulan gereklilik, ihtiyaç duymak) olarak çevrilmiştir; tartışmanın dilsel bütünlüğü açısından 'ihtiyaç' sözcüğünü tercih ettim).

[8] Canlıları cansız varlıklardan ayırmak ve onları kendi içinde yeniden türlerine göre tasnif edebilmek için doğaları hakkında belirleme yapmak, Aristotelesçi bir yöntemdir. Marks ile Aristoteles arasındaki bu yöntemsel bağ için bkz. Depew (1981-82; *tıpkıbasım,* 2002); Meikle (2009).

[9] Modern ihtiyaç kuramlarının en etkili yaklaşımlarından biri olan ihtiyaçlar-istekler ayrımı, böyle bir ör-

kapitalizm eleştirisinde politik hayatiyeti olan bir 'çıkarım' olarak geri döner ve böylece, faniliği ya da 'insan' olmayı ihtiyaçlar açısından analitik değere sahip bir kavram haline getirir. Başka bir deyişle, bu haliyle –doğal, fiziksel, varoluşsal vs. olarak ihtiyaçlar kavramı, *Elyazmaları*'nda sermayenin bir yadsıması olarak vardır. Marks'a göre, kapitalizm insanın bir canlı türü olarak dolaysız fiziksel varlığını bile yadsır –ışığını, temiz havayı ya da en basit hijyen koşullarını dahi bir ihtiyaç olarak ortadan kaldırır, barınağını bir izbeye çevirir (age: 127, 136). Oysa ihtiyaçlarıyla ilişkisinde insan, değil yadsınmak kendi organik varlığına indirgenemez bile. Onun canlı varlıklardan biri olarak türünün ayırt ediciliği, 'genç' Marks'a göre, bizatihi bu indirgenemezliktir zaten. Organik varlığının etkinliğiyle doğrudan doğruya özdeş olan canlılar yaşama güçlerini eyleme yetisi bakımından bitkilerden farklı olarak doğada tıpkı insanlar gibi bir aktör olan hayvanlardır; onlar *"kendi hayat-etkinliğidir"* (age: 79). Öyleyse insan ihtiyaçları ile kendisini diğer tüm canlılardan ayırt eden özgül bir ilişkiye sahiptir. Tamamen bu özgüllük nedeniyledir ki, o bir *insandır*.[10]

Ayrıntılarını birazdan ele alacağımız bu ilişki:

Birincisi, ihtiyaç listelerinin sıralayageldiği yeme, içme, barınma, üreme vb. gibi varoluşsal ihtiyaçların anlamını organik bütünlükte değil, insanın diğer hayvanlarla ortak doğasıyla ilişkisinin farklılığında, türsel özellikte, tanımlar. Türsel özelliğin (emeğin) Marks'taki tanımı gereği, insanın ihtiyaçlarıyla

---

nektir. Ayrım, isteklerin öznel dilini, ihtiyaçlarınsa nesnelliğini göstermeye yarar. Böylece, ihtiyaçlar öznesinden bağımsız bir gerçekliğe, dolayısıyla insanın organik bütünlüğünün gerekleri ve/veya gelişimi bakımından bir evrenselliğe sahip olur. İsteklerin ise tek 'uzmanı' mantıksal olarak kişinin kendisi görünür. Ayrımın prensibi, ihtiyacın doğamızda önsel olarak verili olduğunu vurgulamaya, dolayısıyla öznesini 'doğallıkla muhtaç' tasavvur edebilmeye dairdir (bkz. Waldron, 2000). Bu yüzden, ontolojiye (ihtiyaçların nesnelliğine) dayalı evrensellik iddiaları tipik olarak 'en yaşamsal' olandan başlayan bir ihtiyaçlar hiyerarşisiyle sonuçlanır. Sermayenin emeği zaten yaşamsal sınırlarda tuttuğunu şimdilik bir kenara bırakırsak; sadece hava ve suyla yaşamak mümkün olmadığına ve örneğin ağaç kabuğu kemirmek beslenmek anlamına gelmediğine göre, varoluşsal sınırlarımız için, tanımı gereği, normatif bir içeriğin de önsel olarak varsayılması gerekir. Şu örnekte olduğu gibi: "Bireyin doğal işlevlerini tam olarak yerine getirebilmesini ve iyi yaşamasını sağlamak için gerekenler neler olmalıdır?" İhtiyaçların ahlaki bir kategori olarak kurulması anlamına gelen bu soru, kapitalizmin önemli depolitizasyon mekanizmalarından biridir; çünkü ihtiyaçları, bir 'uzmanlık' söylemiyle kuşatır, dolayısıyla 'ihtiyaç duyan' özneyi kendine yeterlilikten yoksun, bağımlı, başkalarının yardımına ve ilgisine başvuran pasif bir alıcı olarak tanımlama eğilimi taşır. Kapitalizmde bir 'siyasa nesnesi' olarak bu tür ihtiyaç söylemlerinin ayrıntılı eleştirisi için bkz. Fraser (2006).

[10] Bu iddianın insanı diğer türler karşısında üstün gören türcülükle alakası olmamakla birlikte, yine de, emeğin üretimini diğer hayvanların dürtüye-tabi üretimleri karşısında ayrıcalıklı kıldığı eleştirilerine karşı Marks'ın insan-hayvan ayrımını 'bütün yaratıklar' açısından yorumlayan yararlı bir tartışma için bkz. Wilde (2000). Marks'ın ayrımı hem içerik hem de dil olarak üstün olanlar-olmayanlar iması içermez. *Kapital*'in (Marks, 1997a: 181) ünlü örneği 'en kötü mimarla en iyi arının üretimleri' arasındaki fark, sadece, insanın ihtiyaçlarının tarihsel gelişime açık olduğunu gösterir; bu, ne diğer hayvanların ihtiyaçlarını önemsizleştirir ne de örneğin arıyı, akılla değil de içgüdüyle petek yaptığı için kusurlu ilan eder. Aksine, bu iki üretim arasındaki fark, insan-doğa ilişkisini tarihselleştirebildiği için kapitalizmde diğer hayvanların da nasıl metalaştığını görebilmeyi sağlar.

birlikte 'doğal' varlığı, aynı zamanda tarihsel bir edimdir (age: 171). Bu yüzden *El yazmaları*'nda ihtiyaçlar ahlakın değil, dürtülerin ve ekonomi-politiğin bir konusudur (Chitty, 1993).

İkincisi, türsel özellik nedeniyledir ki, insani ihtiyaçlar ne bir 'hayatta kalma düzeyi' ne de en yaşamsal olandan başlayan bir 'hiyerarşi' sorunudur. Marks bu konuda nettir: Varoluş düzeyini "*insan* hayatı" saymak ve bunu "genel standart" haline getirmek, kapitalizmin sadece tarihsel fiili değil "başöğretisidir" (Marks, 1986: 128-29). Genç Marks, 'yeme-içme'yle beraber bu öğretiye feda edilen ihtiyaçları örneklendirir: 'Kitap okumak, tiyatroya, dansa, meyhaneye gitmek, düşünmek, sevmek, kuram yaratmak, şarkı söylemek', 'resim, eskrim yapmak' (age: 129) –bunların sadece 'öğretiye' feda edilenler kapsamında olduğunu tekrar vurgulamakta yarar var.

Çünkü üçüncüsü, Marks'a göre, kapitalizm basitçe ihtiyaçların yadsınması değildir; kapitalizm ihtiyaçlarıyla ilişkisinde insanı türsel kılan biricik özelliğin, emeğin, gaspçısıdır –insanı *insan* yapan bu hayat etkinliğini sermaye haline getirir ve onu fiziksel varoluşu sürdürmenin bir aracına indirger (age: 79). Oysa zorunlu ihtiyaçların dayatmasına tabi bir araç olarak emek, hayvan doğasıdır.[11] Öyleyse soru kritiktir: İhtiyaçlar açısından 'insan' olmak, ne anlama gelir?

İhtiyaçları 'İnsani' Yapan Özgüllük

Bu özgüllüğün ilk adımı, insanın "bilinçli bir hayat etkinliğine" (age: 79-80) sahip olmasıyla ilişkilidir. Marks'ta bilinç –kendini ve dışını düşüncenin nesnesi yapabilme yetisi anlamında– sadece düşünceye değil, etkinliğe de aittir (Chitty, 2009).[12] Marks bu etkinliği, tekil olanda evrenseli saptama gücü ya da kapasitesi olarak ele alır (Depew, 1981-82): Bilinç, birincisi, insanın kendi tekil varlığını türünün bir örneği, yani İnsan'ın temsilcisi olarak kavraması demektir; Marks bu özelliği, insan "kendine *evrensel*, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır" biçiminde ifade eder (1986: 78). İkincisi, insan aynı zamanda bütün diğer varlık çeşitleri için de bir türün-örneği olma şemasını uygular, yani dışındaki dünyaya da aynı evrenselleştirme edimiyle dahil olur (Depew, 1981-82: 166-67).

İkinci adım, fiziksel dünyaya dahil olma biçiminin insanı türsel bir varlık haline nasıl getirdiğini kanıtlar. Bu adım, bir bakıma, canlıların doğalarındaki

---

[11] "Şüphesiz yemek, içmek, çocuk yapmak vb. aynı zamanda gerçek insani işlevlerdir. Ama onları başka bütün insani etkinliklerin alanından ayıran ve son biricik amaç yapan soyutlamada hayvansaldır" (age: 77).

[12] Bilincin etkinliğe taşınmış olması, bu yetinin insanı tarif eden önsel bir soyutlama olmadığı anlamına gelir; aksine, bilinç tıpkı dil gibi insanın verili koşullar altında kendini ancak diğer insanlarla ilişki içinde yeniden üretebilme gerekliliğinden doğar, yani, "daha baştan toplumsal bir üründür" (Marks ve Engels, 1992: 52).

verili ihtiyaçları nasıl giderdiği sorunudur. Hayvan türü, açık ki, ihtiyaçlarını bitkilerden farklı olarak 'itkiler' ya da 'güdüler' olarak taşır, dolayısıyla ihtiyaçlarının verili koşulu olan doğayı aktif biçimde kullanır: 'Öznel nesnelerine' yönelir ve onları tüketir, işler ya da üretir. Marks, bu noktada, doğaya evrenselleştirme edimiyle dahil olan insanın diğer hayvanlardan nasıl radikal biçimde farklılaştığını gösterir:

> Şüphesiz hayvanlar da üretirler. Arılar, kunduzlar, karıncalar ve başka hayvanlar kendilerine yuva, barınak yaparlar. Ama hayvanlar yalnızca kendilerinin ya da yavrularının dolaysız ihtiyaçları için üretirler; ürünleri tek yanlıdır, oysa insan evrensel üretimde bulunur. Hayvanlar yalnız dolaysız fiziksel ihtiyaçlarının zoruyla üretir, oysa insan fiziksel ihtiyaçlarından bağımsız olarak üretim yapar ve ancak bu ihtiyaçlardan kurtulduğu zaman üretir. Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir. Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve ihtiyaçlarına göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir ve nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayacağını bilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir (Marks, 1986: 80).

Diğer hayvanlar nesnelerine tamamen dolaysız ihtiyaçlarının baskısıyla yönelir ve onları tekil olarak, yani yalnızca kendisi için ve doğada mevcut olan haliyle kavrar. Bütünüyle organik gereklerin dayatmasından yükselen bu üretim, canlının kendisini, dolayısıyla da türünün devamlılığını sağlamakla sınırlıdır; bu yüzden biteviye bir tekrara sahiptir (Depew, 1981-82). Oysa insan, diğer hayvanlar gibi doğal olarak verili ihtiyaçlarıyla sınırlanmış değildir. Aksine, ihtiyaçları, insanı kendi pratik etkinliğiyle özdeş olmaktan kurtaran bilinçliliğin dolayımından geçer. Bu dolayım nedeniyle, insanın üretim etkinliği –arıyla mimarı hatırlarsak– diğer hayvanlarda olduğu gibi bir araç değil, 'imgede başlangıç halinde var olan bir sonuç'tur (Marks, 1997a: 181). Yani, insan ihtiyacı yokken de üretebilir ve aslında fiziksel ihtiyaçlarının baskısından kurtulduğunda gerçekten üretir.[13] Bu üretim 'evrenseldir' çünkü insan, birincisi, nesnesinin

[13] Marks bu fikri *Kapital*'de (1997b: 720) daha güçlü bir vurguyla tekrarlar: "Gerçekte özgürlük âlemi ancak emeğin zorunluluk ve günlük kaygılarla belirlendiği alanın bittiği yerde fiilen başlamış olur". Eğer zorunlu emek özgür emek değilse ve fiziksel ihtiyaçların baskısı kaçınılmazsa, olası bir çözüm, üretici güçlerin gelişmişliği sayesinde zorunlu emek miktarını olabildiğince azaltmak ve bu alanı "İnsan doğasına en uygun ve en layık" (age: 720) koşullara kavuşturmaktır. Fakat bu durumda da, Marks'a göre (age: 720), söz konusu ihtiyaçların tatmini "bir zorunluluk âlemi olmakta devam eder. Gerçek özgürlük âlemi... bunun ötesinde başlar". Bu belki de sonunda doğayla ve insanla uyumlu hale gelmiş bir teknolojik ütopyadır, ama örneğin Ian Fraser (2008: 222) için hiç de "umutsuz bir girişim değildir". Fraser, ihtiyaçların tatmininde yüksek otomasyonu doğal zorunluluk alanını daraltacak ve giderek ortadan kaldıracak "en güçlü aşkınlık momentlerinden" biri olarak yorumlar. Bunun bir tarihsel olasılık olarak gerçekliğini yadsımamakla birlikte, ütopya dünyasından konuştuğumuzu varsayarsak, örneğin William Morris'in (2002) gelecek tasavvurundaki özgürlüğü daha uygun, aslında *Elyazmaları*'nın içeriğine de daha yakın, sayabilirim. Morris'in ütopya-

maddi yapısını önceden belirlediği plana uygun olarak çok farklı biçimlerde işleyebilir (tekil nesnesiyle ilişkisi soyutlama edimini, yani evrenselliği içerir) ve ikincisi, üretilen ürün prensip olarak başkalarının ihtiyacını da karşılar (nihai ürün de evrenseldir) (Chitty, 1993). Bu yüzden, biteviye tekrarın aksine, yenilik ve estetik incelik emeğin yeniden üretiminin bir parçasıdır. Sonuç olarak, insan 'insan' olduğunu, maddi dünyayı kendi amacına göre yapılandırma yetisine sahip olan üretici etkinliğinde dile getirir:

> İnsan ilk olarak nesnel dünyanın işlenmesinde bir *tür varlığı* olduğunu gerçekten tanıtlamaktadır. Bu üretim onun etkin türsel hayatıdır. Bu üretim yoluyla ve bu üretim dolayısıyla, doğa insanın kendi eseri ve kendi gerçekliği olarak görünür. Dolayısıyla emeğin amacı, *insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir*, çünkü kendini yalnızca bilinçte olduğu gibi ussal biçimde değil, aynı zamanda gerçeklikte, etkin olarak bir kere daha yaratır ve böylece kendi yarattığı dünyada, kendini seyredebilir (Marks, 1986: 80-81).

Tekrar pahasına olsa da, pratik etkinliğin anlamı, insanı 'kendisi için varlık' haline getiren türsel bir etkinlik olmasındadır. Bu nokta 'öz' fikrinde geleneksel olarak *düşünceye* yapılan felsefi vurgunun *emekle* yer değiştirmesi anlamına gelir. Üstelik emek basitçe 'tefekkürün' reddi değildir; insanın ayırt edici karakteri olarak genelleşmiş ve felsefe tarihinde ilk kez bu ölçüde merkezi hale gelmiştir (Wartenberg, 1982; Chitty, 2009). Benzer bir deyişle, Marks insanın türsel kimliğini emek temelinde tanımlamakla 'öz' fikrini tarihsel değişimin konusu haline getirmiş ve ontolojiyi bir kapitalizm eleştirisine dönüştürmüştür.[14]

---

sı zorunlu emeği teknolojiye havale ederek özgürlüğü egemen kılmak yerine, zorunlu ihtiyaçlara sarf ettiğimiz emekle ilişkimizde de sınıflı toplumların geçmiş mirasını tamamen unuttuğumuz bambaşka bir kavrayış düzlemine geçmeyi öngörür. Bu yüzden, ütopyada kapitalizme ait belleğiyle dolaşan William Guest için üzüm hasadının şenliğe dönüşmüş emek sürecini izlemek ya da işlere eşlik eden estetik inceliği ve doyumu görmek şaşırtıcıdır. *Elyazmaları*'nda Marks'ın da asıl ilgilendiği, insanın emekle ilişkisinin kendini gerçekleştirme etkinliği olmaktan çıkmasıdır; emeğin 'özsel gücü' olan yaratıcılık, sahibinden koparak sermayenin nesnesi haline gelir ve emekçi için ezici, dışsal bir alete dönüşür. Dolayısıyla asıl sorun, insanın tıpkı diğer hayvanlar gibi kendi emeğiyle araçsallıktan başka hiçbir ilişkisinin kalmamış olmasıdır. Kanımca bu tartışma, örneğin Hannah Arendt'in (1994: 146) Marks eleştirisinde neyi gözden kaçırdığını vurgulamak bakımından da önemlidir. Arendt, Marks'ın bir yandan, emeği hayat-etkinliğinin temeli kılıp insanı bir "animal labour" (çalışan hayvan) olarak tanımladığını, bir yandan da "devrimin görevini emekçi sınıfları değil, insanı emekten kurtarmakta" bulduğunu iddia eder. Bu "temel ve bariz çelişkinin" (age: 146) nedeni Arendt'e göre, emek (animal labour) ve iş (homo faber –alet yapan insan) arasında bir ayrım yapılmamış olmasıdır. Arendt, homo faber'in ürünlerinin her gün yeniden tüketilmesi gereken ihtiyaçların üretimini sırtlanmış olan animal labour'ın yaşamını kolaylaştırıp verimliliğini artıracağını ama bu işlerin doğal bitimsizliğine bir çare olamayacağını düşünür. Çünkü Arendt'e göre, zorunlu emek alanında makineleşmenin de bir sınırı vardır; makineler, bu alandaki ihtiyaçların kendisi gibi doğal olan bir aletin, hizmetçinin, "yerini hiçbir zaman tam anlamıyla dolduramaz" (age: 169). Tarihte 'doğal olarak' hizmetçi varsayılagelmiş kadınların makinelere tamamen güvenmemek için de, Arendt'in bu canlı alete reva gördüğü konuma katlanmamak için de haklı nedenleri var sanırım. Feministlerin zorunlu emek alanında sadece özneyi değil 'işin' kendisini de kurtarmaya dönük alternatif üretim ütopyalarına yatkınlıkları, bu yüzden olsa gerek.

[14] Türsel-etkinlik, ayrıca, burjuva düşüncesinin atomistik bireyciliğinin tersine, insanın doğası gereği top-

Birbiriyle ilişkili bu iki sonuç, adeta ihtiyaç kavramı açısından elde ediliyor gibidir. Marks, bu yolla, bir yandan, ihtiyaçların doğamızda önsel olarak verili niteliğini tarihselleştirir, bir yandan da, ihtiyaçların kapitalizm altında nasıl bir politik problem olduğunu gösterir.

'Doğal' İhtiyaçlardaki Tarihsel İçerik ve Emek-Sermaye Çelişkisi

İhtiyaçların tarihselliği, insanla doğa arasındaki ilişkiyi emek aracılığıyla kavrıyor olmanın dolaysız sonucudur. Burada artık doğanın, aslında hiçbir şeyin, önsel olarak doğal olmadığı tarihin alanındayızdır. İnsanın kullanabildiği tek alet henüz elleri iken bile, üretim etkinliği o ellerde "toplanan, yoğunlaşan alışkanlık şeklinde geçmiş, birikmiş emek" olmadan mümkün değildir (Marks, 2008: 124). Önselliğin içeriği, geçmiş kuşakların etkinliği tarafından dönüştürülmüş 'verili' olandır. Bu durumda, nesneden türeyen 'soyut ihtiyaç' ve ihtiyaçla yüklenmiş 'soyut varlık' olarak tüketici varsayımları (ki bunlar, liberal iktisadın kendi yapısını türettiği zemindir) tamamen geçersizleşir (Terrail, 1985). Aksine, ihtiyaç, belirli bir üretim tarzının yeniden üretiminin gerektirdiği ve ürettiğiyle sınırlıdır; yani doğal ihtiyaçlarımızın anlamı, ancak, tarihsel olarak yaratılmış ihtiyaçlar biçiminde yakalanabilir.[15] Marks'ın deyişiyle (2008: 133) "Açlık açlıktır, ama çatal bıçakla yenilecek pişmiş etle giderilen açlık başka, eller tırnaklar dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık başkadır" – ihtiyaçlarda tarihsellik vurgusu, sadece yemenin-içmenin değil, örneğin tiyatroya gitmenin, resim ya da eskrim yapmanın da feda edilemeyecek doğal ihtiyaçlardan olduğunu gösterir.

Fakat genç Marks'ta bu tartışmanın asıl önemi, ihtiyaçların tarihsel niteliğinden çok tarihsel gelişiminde yatar: İnsan ile doğa arasındaki *ilişki* olarak emek, aynı zamanda, tarihin evrensel değişkenidir. Bu değişken henüz, Marks'ın olgun çalışmalarında alışkın olduğumuz gibi emek-değer teorisi, belirli bir emek-zaman miktarı, değerin 'cisimleşmiş' hali olarak görünmez; daha çok, insanı 'emek kapasitesi', nesneleri 'ihtiyaç', eylemi ise 'emek' olarak soyutlayan bir

lumsal bir varlık olduğunu ima eder: Bireyin "hayatı, başkalarıyla birlikte yaşanan topluluk hayatının dolaysız şekli gibi görünmese bile ... *toplumsal hayatın* anlatımı ve doğrulanmasıdır", dolayısıyla, "kaçınılması gereken şey, bireyle karşı karşıya bir soyutlama olarak 'Toplum'un yeniden kurulmasıdır" (Marks, 1986: 112).

[15] Fraser'ın (2008) Hegel ve Marks'ta ihtiyaç kavramı tartışması, kanımca, böyle de tarif edilebilir. Fraser'ın iddiası, iki düşünürü de birleştiren diyalektik yöntemin evrensel-tikel ihtiyaçlar ikilemini çözdüğüdür. Buna göre, her ikisi de doğal ihtiyaçları 'evrensel ihtiyaç' olarak kabul eder ve bu evrenselliğin toplumlarda kazandığı formları, tikelleşmeyi, çözümlemeye yönelirler. Bu yöntem, tikel bir ihtiyacın süreç içinde evrensel bir forma nasıl dönüştüğünü ya da evrensel bir ihtiyacın farklı tikel formlarda nasıl dile geldiğini yakalayabilir. Fraser'a göre, Marks'ın çözümlemesi, emek-sermaye çelişkisi aracılığıyla doğal ihtiyaçların kapitalizmde kazandığı formların izini sürmeye dayanır. Tarihselliği ihmal edilerek sadece ontolojiye indirgenmiş ihtiyaçlar kavramının yetersizliği konusunda ayrıca bkz. Macpherson (1977).

bağlama sahiptir (Meikle, 2009: 62). Fakat bu bağlam, şimdiye kadar yaratılmış maddi dünyayı emeğin ürünü olarak görebilmemize yeter:

Üretim etkinliğinin evrenselliği nedeniyle, insan kendisiyle birlikte bütün doğayı yeniden üretir. Doğanın giderek insan yapımı ürünlerin ya da evrensel nesnelerin dünyası haline geldiği bu süreç, bir 'ilişki' olarak emeğin içerdiği bütün unsurların (öznenin, nesnenin ve eylemin) karşılıklı dolayımından geçen bir dönüşüm sürecidir aynı zamanda. Üretim etkinliği ihtiyaca karşılık gelen nesneler yaratırken, bir yandan da, o nesnelerin deneyimi yoluyla yeni ihtiyaçlar doğurur ve her yeni ürün kendine özgü bir tüketim adabıyla birlikte gelir. Yani insan, doğayla birlikte kendisini de eğilimleri, kapasitesi ve eylemiyle üretim tarzının yeniden üretiminin gereklerine uygun bir üretici, dolayısıyla da bir tüketici olarak dönüştürür. Bu tarihsel gelişim, ihtiyaçların süreç içinde giderek çeşitlenmesi ve zarafet kazanması demektir (Chitty, 1993; Depew, 1981-82). Müzikten anlayan kulağa, biçimin güzelliğini gören gözlere ve yemenin-içmenin varlığına değil, ama 'insani şekline' sahip olmak gibi (Marks, 1986: 116)... Marks bu süreci "duyuların gelişimi" olarak adlandırır: "Basit ihtiyaçların sınırlandırdığı *duyuların* anlamı da *kısıtlıdır.* Aç kalmış bir insan için besinin insani şekli değil, besin olarak soyut özü var olabilir ancak" (age: 116). İhtiyaçlarına zaman içinde kattığı zenginlik ve incelik, insanın özünü oluşturur. Bu durumda, ihtiyaçları insani kılan özellik, ihtiyaçların 'neler' olduğunda değil, tamamen onların tatmin edilme biçimlerindedir (bkz. Fraser, 2008: 178) –bu vurgu ise, izbe bir barınağın ev sayılamayacağını ve insana 'tok olmanın' vazedilemeyeceğini gösterir örneğin.

Duyuların gelişimi, aynı zamanda, ihtiyaçların tatmininin süreç içinde evrensel nesnelerle buluşmayı giderek daha çok gerektirmesi anlamına da gelir. Diğerlerinin ürününe duyulan ihtiyaç, ihtiyaçların "insanileşmesi düzeyini belirleyen" ölçüdür (Heller, 1978: 41). Sadece kendi ihtiyacını üreten, üretilenle tüketilenin aynı nesneler olduğu bir üretim 'insani', yani toplumsal değildir –bunun yuva yapan karıncaların etkinliğinden bir farkı yoktur (Chitty, 1993). Ancak birbirinin ürününe ihtiyaç duyan iki birey arasındaki ilişki, bu "bireylerin *insan* olarak kendi özel ihtiyaçlarının ötesine geçtiğini, insanlar olarak birbirleriyle ilişkiye girdiklerini, ortak toplumsal varlıklarının tüm taraflarca tanındığını gösterir" (Marks, 2008: 234). Marks'ın vurgusu üretmeye değil, bunu evrensel olarak gerçekleştirmeye ilişkindir. Diğerlerinin ürününe duyduğumuz ihtiyaç, onların emeğinde kendi özsel güçlerimizin gelişimini, yani insanlığımızı bulabilmek, kendi ürünümüzde diğerlerinin de aynı deneyimi yaşadığını görebilmek demektir.

Bu asla bireysel olarak tatmin edilemeyecek bir ihtiyaçtır, dolayısıyla insanın 'en büyük zenginliği' diğer insandır (Marks, 1986: 120).

Bu iddia eğer 'fazla' romantik görünüyorsa, muhtemel ki, piyasa koşullarını 'fazla' kanıksadığımız içindir (Meikle, 2009). Çünkü piyasa mübadelesi "soyut bir ilişkidir", insani bir süreç ya da toplumsal bir bağ içermez (Marks, 1932: 4). Burada ürünler, varlığı sadece değişim değeri olarak bulunan birer soyutlamaya dönüşürler –ne üreticilerin kişisel varoluşunu taşırlar ne de o ürün için harcanan emek, insanın ihtiyacını kanıtlayan bir etkinliktir. Piyasa için üretim, bu yüzden, emeğimizin evrenselliğini görebilmekten bizi mahrum bırakır. 'Genç' Marks'ın deyişiyle, emeğimizi nesneleştirmek diğerlerini türsel varlığıyla, insanlığıyla birleştiren bir dolayım olmaktan çıkar (age: 20), dolayısıyla, herkes bir diğeri için ihtiyaç gideren bir araç haline gelir.[16]

Fakat bu yabancılaşma altında bile, başkalarının emeğinde kendimizi bulabildiğimiz deneyimlerden geçmek mümkündür. Örneğin sanat ürünleri, pekâlâ böyle karşılaşmalar ya da özdeşleşmeler yaşayabilmemize olanak verir. Dostoyevski'nin bizim için de yazdığını, orada dile gelen şeyin 'insanlığımız' olduğunu biliriz. Marks, bu ilişkiyi emek-etkinliğinin bütün ürünleriyle kurabileceğimizi savunur (bkz. Shandro, 1989). Çünkü 'insan evrensel üretimde bulunur'. Eğer emeğinin bu içsel özgürlüğünden kovulmamışsa, etkinliğinde benliğini bulabilir –"nesnesinde kaybolmaktan kurtulur" (Marks, 1986: 115)– ve diğerlerinin emeğinde öteki-benliğini görebilir. Bu karşılaşma, emeğimizin evrenselliğini sonunda yakaladığımız yerdir. Marks'a göre, sınıf mücadelesi tam da böyle karşılaşmalar örgütleyen pratik deneyimlerin alanıdır; onun örneği Fransız komünist işçileridir (age: 135); bizim yakın tarihli bir örneğimiz, insanlığımızı sadece romanlarda değil, ekmekte de bulabileceğimizi gösteren Tekel Direnişi'dir.

Bu durumda, insani ihtiyaçların kapitalizm altında nasıl bir politik problem olduğu da bellidir: İhtiyaç, özetle, insanın türsel özelliğinin fiziksel dünyada nesneleşmesi demektir. Marks (1986: 117-18) türsel-varlık argümanı ile insanın özünü "din, soyut tarih, sanat, edebiyat vb." etkinliklerde dile gelmiş görenlere ve hayatın maddi ürünlerini sadece "dışsal yararlılık" ilişkisi olarak kabul edenlere karşı, o ürünlerin (fabrikaların, yolların, binaların, çatalın-bıçağın vb.) "insanın *özsel güçlerinin dışsal* görünümü" olduğunu kanıtlar.

---

[16] Bu ilişki yabancılaşmanın diğer formlarıyla birlikte Marks'ın "bencil ihtiyaçlar" kavramına işaret eder; fakat yazının amacı kapitalizmde haklarla bağı bakımından ihtiyaç kavramıyla sınırlı olduğu için, burada ayrıca ele alınmamıştır. Kavramın ayrıntılı tartışması için bkz. Fraser (2008), Chitty (1993).

Fiziksel dünyada nesneleşmiş her şey, emeğin 'gerçek', 'içsel' mülkiyetidir ve bütünüyle insani ihtiyaçlarla doludur (Chitty, 1993: 25).

Öyleyse sorun, nelerin 'doğal' ya da 'temel' ihtiyaçlardan sayılıp sayılamayacağı değildir; üretici güçlerin gelişmişlik düzeyinin yarattığı bütün olanaklar, insanın tarihsel olarak eriştiği doğal ihtiyaçlarıdır. Bu durumda, asıl 'açıklanması gereken', ihtiyacın özümüze neden dışsal ve bize karşı zorba olduğu ve neden ürettiğimiz nesnelerin boyunduruğu altında yaşadığımızdır, onların arasında kendimizi 'evde hissetmek' yerine? *Grundrisse*'in sözleriyle tekrar edersek;

> Açıklanması gereken ya da tarihi sürecin sonucu olan şey, canlı ve eylemli insanın doğa ile metabolik alışverişinin ve dolayısıyla doğayı mülk edinişinin doğal, inorganik koşullarıyla *birlik* halinde olması değildir –açıklanması gereken, eylemli insanla bu insanın varlığının inorganik koşullarının birbirinden ayrılmasıdır; ve bu ayrılış, bu kopuş, tam anlamıyla ilk kez ücretli emek-sermaye ilişkisinde vazedilmiştir (Marks, 2008: 463).

Kapitalizm, türsel-etkinliğin öznel (emekçi) ve nesnel koşulları (üyesi olduğu topluluk ve mülkiyet) arasındaki tarihsel kopuştur. Böylece, insan tarihte ilk kez 'çıplak emek' haline gelmiş ve varlığı, emeğinin nesnel koşullarıyla belli bir mülkiyet ilişkisine sahip olmaktan çıkmıştır çünkü emeğinin nesnel koşulları da ilk kez 'çıplak değişim değerine', sermayeye dönüşmüştür. *Elyazmaları,* bildiğimiz gibi, bu kopuş nedeniyle emek (türsel etkinlik), emeğin ürünleri (içsel mülkiyet) ve ihtiyaçlar (özsel nesneler) arasındaki karşılıklı bağın bir yabancılaşma formu olarak örgütlendiği tezine, dolayısıyla yukarıdaki sorunun iddiasına sahiptir.

Buna göre, üretim araçlarının özel mülkiyeti insanı, 1) kendi emeğinin ürününe (sadece mülkiyetine sahip olduğu ya da kullandığı nesneler onun görünür), 2) diğer insanlara (kendi ürününde kendini bulamadığı gibi diğerlerinin emeklerinde de insanı göremez ve onlarla bir araç olarak ilişki kurar), 3) üretim etkinliği sayesinde dönüştürdüğü doğaya (maddi dünya onun eseri olarak görünmez) ve nihayet, 4) bir birey olarak kendi gelişiminin olanağına (türsel varlığına) yabancılaştırır.

Sonuç olarak, insanın türsel bir varlık oluşunun anlamı, onun ücretli köleler ya da diğer hayvanlar gibi yalnızca hayatta kalma ihtiyacının dayatmasıyla belirlenmediğinde ancak *insan* olabildiğidir; çünkü Marks'ın 'insan doğasında' bulduğu özellik, nihayetinde, bu türün kendisini çevreleyen verili koşullara tabiiyetini o koşulları dönüştürebilme kapasitesiyle birlikte yaşadığıdır. Kapasitenin adı emektir ve sermayenin elinde insanın insanlığını yitirmesinin bir aracı olarak işlemektedir. Dolayısıyla;

> Toplumun özel mülkiyetten, vb. kölelikten kurtulması, *işçilerin kurtulması* gibi *politik* bir biçimde anlatımını bulmaktadır; bunun böyle olması, yalnız *onların* kurtuluşunun önemli oluşundan değil, işçilerin kurtuluşunun evrensel insanlığın kurtuluşunu içermesinden ileri gelmektedir –işçilerin kurtuluşu insanlığın kurtuluşunu içerir çünkü işçinin üretimle ilişkisinde insanın köleliğinin bütünü vardır" (Marks, 1986: 86-87).

'Genç' Marks adeta ihtiyaç kavramı aracılığıyla kapitalizmin "ontolojik olarak adaletsiz" (Daly, 2000) olduğunu göstermektedir. İhtiyaçların tatmini, bu yüzden, kapitalist üretim tarzının yıkılmasını gerektirir. Fakat burası, aynı zamanda, sorunun da başladığı yerdir çünkü kapitalizm tam da üretim tarzı nedeniyle ihtiyaçları bir yabancılaşma formu olarak örgütlemektedir. Öyleyse, ihtiyaçların tatmininde sermayenin ötesine geçebilme olanağı nasıl bulunacaktır? Aşağıdaki bölüm, ihtiyaçlarla haklar arasındaki bağı da içeren bu soruyla ilgilidir.

Emeğin Toplumsal Yeniden Üretimi:
İnsani İhtiyaçlarda Sermayenin 'Ötesi'?

Marks'ın kapitalizm çözümlemesinde ihtiyaç kavramının önemine ilişkin kapsamlı bir inceleme yapmış olan Agnes Heller'e (1978) göre, yukarıdaki sorunun yanıtı, bu olanağın ancak işçi sınıfının kapitalizmi aşacak nitelikteki 'radikal ihtiyaçlarında' bulunabileceğidir. Heller, emeğin maruz kaldığı yabancılaşmayı, kapitalizm tarafından çarpıtılmış bir ihtiyaçlar yapısının da tarifi kabul eder. Buna göre, kapitalist üretim ihtiyaçların tatminine değil, değişim değeri yaratmaya yönelik olduğu için, insani ihtiyaçlar bütünüyle ekonomik bir kategoriye (piyasadaki fiili talep) indirgenir. Sermaye bu yolla, ihtiyaçları "sahiplik" ilişkisine ve para ile ölçülen bir "nicelikselliğe" dönüştürerek sürekli yabancılaştırır (age: 26-27).

Fakat bu süreç, Heller'e (1978: 98) göre, aynı zamanda "yabancılaşmanın bilincini" de üretir. Çünkü üretici güçlerin gelişmesi sadece kapitalizmin ihtiyaçlar sistemine uygun olanları değil, örneğin boş zaman ihtiyacı gibi işçi sınıfının "kendi Varlığına ait" ihtiyaçları da yaratır (age: 98). Bunlar kapitalizme içsel, fakat tatmin edilmeleri kapitalizmin sınırları içinde mümkün olmayan radikal ihtiyaçlardır, dolayısıyla, düzenin varlığını yadsımayı gerektirirler (age: 76). Heller, bu yüzden, ücretlerin yükseltilmesi ya da diğer iyileştirmelere yönelik talepleri, kapitalist ihtiyaçlar sisteminin mantığına tabi olan ve işçileri yabancılaşmış ihtiyaçları bakımından kavrayan mücadeleler olarak kabul eder (age: 65). Oysa radikal ihtiyaçlar, ücret sisteminin lağvedilmesi talebinde olduğu gibi, "yabancılaşmanın sınırlarının aşılmasından" doğar (age: 93, 89). Bu bilinç, Heller'e göre, "işçi

sınıfının ampirik bilinci" değildir (age: 95); özneyi kolektifleştirip somut koşulları nedensel zorunluluğa dönüştüren bir "Gereklilik" yaratarak ampirik bilinci aşar (age: 74). Sonuç olarak, ihtiyaçlar ancak emeğin ve kullanım değerinin hayati bir ihtiyaç haline geldiği ve bölüşümden herkesin ihtiyacına göre pay aldığı "ortak üreticiler" toplumunda yabancılaşmadan kurtulabilir (age: 98).

Heller'in analizi, kapitalizmde ihtiyaçların politik önemini vurgulaması bakımından dikkat çekicidir ama ihtiyaçları yabancılaşmanın yarattığı bir 'çarpıtmaya' indirgemesinden kaynaklanan sorunlar içerir. Bu varsayım nedeniyle, 'doğru' ihtiyaçlar kategorisini anlayabilmek kaçınılmaz olarak mevcut toplum yerine gelecekteki 'ortak üreticiler' toplumuna bakmayı gerektirmektedir. Heller'in analizi, bu yüzden, kapitalizmde ihtiyaçlar formunun halihazırdaki çelişkilerini yakalayabilmekten, dolayısıyla, sermayeyi aşma olanağının işçi sınıfının gündelik deneyiminde nasıl dile geldiğini görebilmekten bizi alıkoyar (Fraser, 2008: 147).

Oysa Marks'ın 'yabancılaşmış emek' kuramı kapitalizme özgü bir 'yanlış' ihtiyaçlar kuramı değildir. Ne de emekçilerin tüketimle ilişkisi ihtiyaçların 'çarpıtılmış' biçiminden ibarettir. Emeğin kapitalizm altında da gerçek ihtiyaçları vardır. Dahası, aslında kapitalizm Marks'a göre (2008: 357), üretici güçleri sürekli devrimcileştiren dinamiği nedeniyle "gerçek anlamda zengin bireyselliğin maddi koşullarını" sağlayan bir araçtır ve 'türsel-varlık' tezi, bu koşulların bir yabancılaşma olarak üretiliyor olmasındaki çelişkiyi görebileceğimiz olumlu bir ihtiyaçlar kavramsallaştırmasına sahiptir (bkz. Chitty, 1993; Fraser, 2008).

Yabancılaşmış emek çelişik bir formdur çünkü türsel-etkinliğin sermaye biçiminde gerçekleşen nesnesi, aslında emeğin içsel mülkiyetidir (Chitty, 1993). Yani yabancılaşmanın dörtlü katmanı şöyle de formüle edilebilir: İnsanın en büyük ihtiyacı diğer insandır ama 1) hem kendisi 2) hem de ihtiyaçları sadece değişim-değeri olarak bulunur (emeğinin ürününe ve diğer insanlara yabancıdır); 3) Sermaye olarak yarattığı servet "gerçekte bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin evrensel mübadelesiyle yaratılan evrenselliğinden" başka bir şey değildir ama bu zenginlik onun "mutlak yoksulluğu" (Marks, 2008: 460) biçiminde yükselir (doğaya yabancıdır); 4) Emek, insanın kendisini gelişmiş bir birey olarak gerçekleştirmesinin biricik yoludur ama bu hayati ihtiyaç kapitalizmde "gerçekliği yitirme süreci" (age: 411) olarak yaşanır –yaratıcı etkinlik kölece bir uğraşa dönüşmüş ve insan kendini olsa olsa ancak evinde 'insan' bulabilmeye indirgenmiştir (türsel varlığına yabancıdır).

Özetle, çelişki, insanın özünün fiziksel dünyada "*sermaye* olarak gerçekleşmesindedir" (Chitty, 2009: 133). Emekçi, yukarıdaki dört düzlemde

de (ki sermayenin hem üretimdeki hem dolaşımdaki varlığını kapsar), "kendi ürünü olan nesnelleşmiş emeğin kendinden tamamen bağımsız bir varlığa dönüşmesini" (Marks, 2008: 494), kısaca, mülksüzlüğünü tecrübe eder. Bu durumda, sermayenin 'ötesi', üretici güçlerin bir gün ulaşacağı gelişmişlik düzeyinde bekliyor değildir; bir anti-tez olarak başından beri sermayenin içindedir. Nihayet, insani ihtiyaçlar açısından emek-sermaye çelişkisi, aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, esasta mülkiyete dair bir pazarlık ilişkisidir. Bu pazarlık, örneğin ücretlerin yükseltilmesi, sendikalaşma, iş güvenliği, güvenceli çalışma gibi üretim alanındaki ihtiyaçlara zaten içkindir çünkü pazarlığa konu olan 'mülk', doğrudan doğruya canlı emek kapasitesi olarak insanın kendisidir. Ama burasıyla sınırlı değildir. Tam da işçinin elinde mülk olarak geriye sadece bu kalmış olduğu için, mülkiyetle pazarlığının ('genç' Marks'ın terimleriyle, içsel mülkiyeti olan tüketim mallarıyla ilişkisinin) önemlice bir kısmı, üretim alanının dışında yer alır. Bu iki nokta (emeğin üretkenliğinin mübadele edilebilir çıplak mülke, emek gücüne, dönüşmesi ve emekçilerin kendi geçimlerini sağlama yükümlülüğüyle başbaşa bırakılması), emeğin toplumsal yeniden üretiminin tamamen kapitalizme özgü olan iki özelliğidir. Ve eğer bu özelliklerin bir çelişki barındırdığını unutmazsak, bize emekçilerin gündelik deneyiminde 'sermayenin ötesine' geçme uğraklarının nasıl mevcut olabildiğini gösterir.

Emek Gücü ve İşyerinin 'Dışı'

Emeğin toplumsal yeniden üretimiyle kastettiğimiz şey, gelecek nesillerin yetiştirilmesi de dahil olmak üzere, Marks'ın deyişiyle, "mideden ve hayal gücünden doğan" ve "temiz hava, gün ışığı" gibi doğaya tabi olan ihtiyaçların (akt. Lebowitz, 2006) gündelik olarak karşılanmasıdır. Bu üretim ilk bakışta şu iki asli özelliğe sahip görünür: Birincisi, doğası gereği tamamen üstesinden gelinmek zorundadır. İkincisi, doğrudan doğruya bir tüketim sürecidir. Kapitalizm altındaki bütün özgüllüğünü ise, emekçinin üretken tüketimi (emek-gücünün kullanım değeri) ile bireysel tüketimi (emek-gücünün değişim değeri) arasındaki ayrılıktan alır. Kapitalizm tarihte emeğin tüketiminin bu iki yönünü birbirinden koparttnış ilk sistemdir.

Emek-gücünün üretken ve bireysel tüketimi arasındaki yapısal ayrılık, sermayenin "kökü" ve kendisini yeniden üretmesinin "esası" (Marks, 1997a: 586) olarak ücretli emeğin tarihsel icadını ifade eder. Geçim araçlarının mülkiyetinden yoksun olan emek sahibinin yaşabilmek için artık emek-gücüne "daima kendi öz malı, kendi metası gözüyle bakıp" (Marks, 1997a: 171) sermaye ile değişim ilişkisine girmesi ve hayatta kalmaya devam edebilmek

için emek pazarında sürekli boy göstermesi gerekir. Kısaca, işçi kendisini sermaye için yeniden üretmediği sürece kendisi için yeniden üretemez.

Bu ilişki, bildiğimiz gibi, şu basit döngüdür: İşçi önce emek-gücünü tüketim malları satın alacağı ücretle değişir, sonra bu malları tüketerek emek-gücünü tazeler ve ertesi gün yeniden satılabilir hale getirir. Döngünün ilk kısmında, işçi "kapitaliste aittir" ve "sermayenin devindirici gücü olarak iş görür" (üretken emeğini harcar); ikinci kısmında ise, "kendisine aittir ve üretim faaliyetleri dışında kendi gerekli yaşamsal işlevlerini yerine getirir" (bireysel tüketimini gerçekleştirir) (Marks, 1997a: 545-46).

Emek-gücünün tüketiminin kapitaliste ait olduğu kısımda, işçi "üretim sürecine bir servet kaynağı olarak girdiği halde, süreci, kendi zenginliğinin de kaynağı olabilecek bütün araçlardan yoksun olarak terk eder" (Marks, 1997a: 545). Bu yüzden yeniden üretim döngüsünü tamamladığında, sermayeyi değerlemiş, kendisini ise 'başladığı koşullara' geri dönmüş bulur. Kısaca, her sabah yeniden mülksüzleştirilmiş olarak uyanır. İşçinin "böylece ebedileştirilmesi" (Marks, 1997a: 545), yani işçi olarak yaşamaya devam etmesi ve bunun sürekli yeniden üretilmesi, sermayenin kendini büyütmesinin de zorunlu koşuludur. Fakat bu koşul artık, ücreti sayesinde işçinin 'kendine ait' olduğu özel alana, üretim noktasının dışına "rahatça" (age: 546) terk edilmiş durumdadır. Yani emek-gücü "kapitalist üretim tarafından (yeniden) üretilen bir meta değildir" (Fine, 2008: 109; ayrıca bkz. Lebowitz, 2006). Kapitalist bu üretime, sadece, emek-gücünü satın alırken ödediği ücret ve emekçilerin tüketimine giren malların üretimi yoluyla dahil olur.[17]

Bu durumda 'rahatlığının' bir anlamı, emeğin yeniden üretiminin varoluşsal özelliğiyle ilgilidir –sermayedar artık-emeği büyütürken de, ücretleri bastırırken de hiç çekinmeden emekçilerin "hayatta kalma ve üreme içgüdüsüne" (Marks, 1997a: 546) güvenebilir. 'Rahatlığın' asıl anlamı ise, emeği yeniden üretme işinin 'doğal olarak' kadınların görevi olduğunu varsayan ataerkil prensiple ilgilidir. Mülksüzleşmenin tarihsel sonuçlarından biri de, ev ve ailenin emeğin yeniden üretiminin asli mekanı olarak yükselmesidir. Kadınlar eviçi emekleriyle bu mekanda da üretici olmaya devam eder. Fakat emekleri piyasanın dışında olduğu ve ataerkil değerlerin idealize ettiği özel/kişisel ilişkiler (eş, anne, sevgili,

[17] Michael A. Lebowitz'e (2006: 91) göre, emekçinin bireysel tüketiminin sermaye devri dışında olması, sermayenin kendi yeniden üretimi için zorunlu olan bir şartı kendi içinde barındırmadığı anlamına gelir. Bu durumda, "bir bütün olarak sermaye" analizinin tamamlanabilmesi, birikimin bağımlı olduğu 'dışarının' analizini gerektirir. Burası ise, Marks'ın yazmayı planladığı ama gerçekleştiremediği "eksik kitabın", ücretli emeğin konusudur. Lebowitz bunu bir başarısızlık olarak görmez; yine de, *Kapital'in* esas olarak işçi sınıfına sermayeyi deşifre etme amacı taşıdığını düşünür.

kız evlat, gelin vb.) içinde servis edildiği için, zaman ve parayla ölçülmeyen/ ölçülemeyen bir etkinlik olarak kapitalizmin 'görünmez' parçası haline gelir.

İşçi ile kapitalist arasındaki mübadelenin yasal varlıkları itibariyle eşit ve özgür kabul edilen iki meta sahibinin 'özel ekonomik ilişkisi' olarak kurulduğunu hatırlarsak, bir başka 'görünmezlik' alanı, sömürünün aleniyetini örten ücret-formunun doğrudan kendisidir.[18]

Sonuç olarak, emek-gücünün yeniden üretimi asla saf bir tüketim süreci değildir (Terrail, 1985). Emek burada sermaye ile çelişkisini, içinde ataerkillik ve diğer ayrımcı pratiklerin cirit attığı kültürel, ideolojik örüntülerle birlikte taşır; ihtiyaçları için verdiği mücadele ise, birazdan ele alacağımız üzere, sadece tekil sermayeyle değil, devlet ve devlet aygıtlarının dolaysız varlığı da dahil olmak üzere kapitalizmle bir bütün olarak politik ilişkiye sahiptir.

Buna rağmen, emek-gücünün yeniden üretiminin Marksist ekonomi-politikteki yeri genellikle emekçilerin geçimlik ihtiyaçlarının dar anlamıyla sınırlı olmuştur; ya tüketim malları sepetinin değeri ya da emek-gücünün verili tarihsel-kültürel geçimine karşılık gelecek ücret miktarı biçiminde (Fine, 2008: 109)...[19] Fark edileceği gibi, ücret-formu sayesinde sermaye ile kurulan yapısal ilişki, sürecin, işçinin yeniden üretimini de adeta 'kendiliğinden' onaylıyor görünmesine neden olur; bu, şüphesiz sermayenin varsayımıdır ama teorinin de önkabulü haline gelebilmiştir. Ayrıca, sermaye birikimi için 'zorunlu koşul' oluşunun ima ettiği işlevselcilik, yeniden üretim kavramını uzun bir süre toplumsal değişimin konusu olabilmekten mahrum bırakmıştır. Kapitalist düzenin kendi sürekliliğini nasıl sağladığına odaklanan işlevselci eğilim, emeğin yeniden üretiminin hangi kabul edilebilir koşullarda gerçekleşeceği meselesini emek-sermaye çelişkisinden muaf tutmak anlamına da kolaylıkla gelebilmiştir. Kapitalizmin ihtiyaçlara karşı umursamazlığını, "işçinin sağlığına karşı da, yaşayacağı ömrün uzunluğuna

---

[18] Yukarıdaki her iki 'görünmezlik' alanını (aile ve resmi ekonomik kurumlar), kapitalizmde ihtiyaçları depolitize eden temel kurumlar olarak ele alan Nancy Fraser (2006), geç-kapitalist toplumlarda ihtiyaçlar mücadelesinin, politik olanı olmayandan ayıran sınırlar hakkında olduğunu düşünür. İhtiyaçlar siyasallaşabilmek için hangi meselelerin ailevi ve kişisel, hangilerinin politik olduğunu belirleyen özel-kamu ayrımın depolitize edici sınırları aşmak zorundadır. Feminizmin 'kişisel olan politiktir' sloganı, böyle bir örnektir.

[19] Marksist literatür emeğin yeniden üretimini işçi sınıfı kültürü, sosyal politika, kentsel mekan vb. çalışmalarla şüphesiz içermiştir. Yine de 'ihmal'den kasıt, sınıf mücadelesini genellikle üretim sürecinde arama eğilimidir. Bu eğilimin sosyal teorideki sonuçlarından biri, barınmadan ulaşıma, eğitimden sağlığa uzanan kolektif tüketim formları için verilen mücadelelerin Marksizm gibi üretim-merkezli bir paradigmayla anlaşılamayacağı iddialarındaki rahatlık olsa gerektir. Sosyolojide 90 sonrası kent çalışmalarının 'tüketim' gündemi etrafında örgütlenme biçimi, bu iddianın tipik örneklerinden biridir (bkz. Campbell (1995). Türkiye'de gecekondu mücadelelerini emek tarihinin ve sınıf hareketinin bir parçası olarak görmeme eğiliminin arkasında da benzer bir kavrayışın yattığı söylenebilir; gecekondu çalışmalarında bu kopukluğu haklılaştırarak sürdüren bir örnek-olay incelemesi için bkz. Aslan (2004).

karşı da vurdumduymazlığını" (Marks, 1997a: 263), sermaye birikim koşullarını garanti etme zorunluluğuyla ve düzenin bekası için devletin devreye girmesiyle telafi eden yaklaşımların arkasında, biraz da bu muafiyetin yattığı söylenebilir. Lebowitz'in ironik özetiyle:

> ... işgünü kısalıyorsa, sebebi, sermayenin işçilerin dinlenmesine ihtiyaç duymasıdır. Gerçek ücretler artıyorsa, sermaye (artı-değeri) gerçekleştirme sorununu çözmeye ihtiyaç duyduğu içindir. Bir kamu sağlık sistemi kurulmuşsa, sermaye sağlıklı işçilere ve kendi maliyetlerini düşürmeye ihtiyaç duyduğu içindir; bir devlet okulları sistemi kurulmuşsa, sermaye iyi eğitilmiş işçilere gerek duyuyordur. Ekonominin bazı sektörleri millileştiriliyorsa, sermayenin devlet tarafından işletilen zayıf sektörlere ihtiyaç duyması yüzündendir (Lebowitz, 2006: 189).

Her biri işçi sınıfının uzun erimli mücadelesinin ürünü olan bu sonuçlarda sadece sermayenin yararını bulmak ya da her birini saf ideolojik hakimiyet aygıtından ibaret görmek (Lebowitz, 2006; Terrail, 1985), işçiyi analitik olarak hem üretim noktasında terk etmiş olmakla hem de üretim sürecinin 'dışına' esasen sermayenin ihtiyaçları açısından bakmakla mümkündür. Bu bakış, yeniden üretim döngüsünde işçinin kendisini sermaye için ürettiği kısma (emek-gücünün üretken tüketimine) odaklanmakta, bir başka deyişle, işçiyi sadece emek pazarı ve üretim noktasındaki pozisyonuyla, yani 'sermaye için' olduğu haliyle kavramaktadır. Oysa yeniden üretim döngüsünün bu ilk kısmında, emek-gücü sadece ve sonuna kadar harcanmaktadır –"üretilmemektedir" (Lebowitz, 2006: 91); burada işçinin kapitalist açısından bütün anlamı ise, ömrü boyunca 'çalışmak için yaşaması gereken' canlı emek kapasitesinden ibarettir.

İşçinin böyle düşünmediğini, kendi yeniden üretiminin anlamına ve amacına sermaye gibi bakmadığını biliyoruz. Yüksek sınıf bilinci nedeniyle değil, bir metaform olmanın kendinde-çelişik somut deneyimi, Heller'in terimini kullanırsak, 'ampirik bilinci' nedeniyle. Bu form, işçinin insani varlığına da (türsel kimliğine), ürünün bir ihtiyacı giderme özelliğine de (kullanım değerine) tamamen kayıtsız olan bir soyutlamadır. Her ikisine de bir varlık haline gelebilmeleri, bir 'şeye' yarayabilmeleri için, kendilerini önce değişim değeri olarak kanıtlamalarını şart koşar. İşçinin emek kapasitesi sermayeye satılmadığı sürece kendisi için bir hiçtir; kullanamadığı soyut bir potansiyel olarak elinde kalır. Ürün ise satın alınmadığı sürece 'karın doyuramaz', fiilen ekmek olamaz. Denebilir ki, emekçi çıplak emeğe indirgendiği *ilk* tarihsel kopuşu, metaların kullanım ve değişim değerleri arasındaki bu karşıtlıkta her gün yeniden yaşar ve kapitalist üretimin özelliği gereği giderek genişleyen ölçekte yaşamaya zorlanır. Emek-gücünün kullanım değeri ancak sermayeye satıldığında soyut bir potansiyel olmaktan

çıkıp nesneleşebilecekse, işçinin yarattığı ürün de kendisinden "sermaye şeklinde durmadan uzaklaşmaya devam" edecektir (Marks, 1997a: 542). Sonuç olarak, işçinin tüketiminin iki yönü (emek-gücünün kullanım ve değişim değerleri) metanın karşıt kutuplarıdır ve bu kutuplar gerçekte 'birbiriyle çelişen iki bakış açısını' temsil eder (Cleaver, 2000). Fakat metayı bir 'bakış açısı' olarak sergileyebilmek için, işçiyi 'kendine ait' olduğu halin içinde de kavrayabilmemiz, onu üretici olduğu kadar, tüketici rolüyle de düşünebilmemiz gerekir. Sermaye birikirken emekçilerin kendilerini nasıl yeniden ürettiğine bakmak, bize en azından şu iki içgörüyü kazandırması nedeniyle çok önemlidir: Birincisi, emek sömürüsünün daima ihtiyaçları, arzuları, iradesi ve biyolojik sınırları olan canlı bir bedenle ilgili olduğunu unutmamıza imkan vermez. İkincisi, aynı nedenle, geniş ihtiyaçlar alanında sermaye birikimine ödenen ağır bedellerin ve emekçilerin direniş örüntülerinin somut çeşitliliğini fark edebilmemizi sağlar.

Fakat bir 'sınıf kavgası' olarak sözünü ettiğimiz şey, nihayetinde, kapitalizmde malların üretimi ile insanların yeniden üretimi arasındaki ilişkidir. Bu ilişkinin içerdiği ahlaki, kültürel, ideolojik ve politik değişkenlerin çeşitliliği şüphesiz dolaysızca emek-sermaye çelişkisine indirgemez. Ama –aşağıda göstermeye çalışacağımız üzere– onsuz da ele alınamaz.

İhtiyaçlar-Haklar İlişkisi

İnsanın 'dışarıda' sadece emek-gücü taşıyıcısı olarak değil, cinsiyeti, etnik kimliği, rengi ya da dini inancıyla da bulunduğu, dolayısıyla hayatının sermayeden başka çelişkilerle de donatılı olduğu hatırlanırsa, üretim noktasının dışına adım atabilmek için ihtiyacımız olan şey, herhalde, yeterince uygun genişlikte bir işçi sınıfı tanımı değildir. Meta-formun kendinde-çelişik bir form olduğu tezine sahip olmak, kanımca, bu adım için yeterlidir. 'İşçi' kategorisi, Marks'ın *Elyazmaları*'ndan beri söylediği üzere, metaların üretimine de, dolaşımına da içkin olan evrenselliktir zaten, fakat 'dışarıdan' öyle görünmez –çünkü evrensellik, ilk bölümde de tartıştığımız gibi, fiziksel dünyada sermaye olarak gerçekleşmektedir. Sermayenin evrenseli, dolaşım alanında ihtiyaçlar sisteminin ilkelerini de ("ihtiyaç satın alınan şeydir ve zengin olmak prensip olarak herkes için mümkündür") tanımlayan bir 'görünürlülük' oluşturur aynı zamanda. Sermayenin evrenseli, bu yüzden, malların üretimini ve dolaşımı örgütleyen altyapının devletle ya da hukuk düzeniyle ilişkisini bir arada düşünmeyi gerektirir. Bir başka deyişle, kapitalizmde ihtiyaçlar sisteminin haklar söylemiyle özel bir bağı vardır. Bu bağ, bir yandan sömürünün dolayımını oluşturur ve siyasal

iktidarın sınıfsal niteliğini gizler; öte yandan bize, emekçilerin kendi ihtiyaçlarını politik olarak neden haklar lisanı içinde formüle ettiğini gösterir:

Sermayenin evrenseli ya da fiziksel dünyada emeğin evrenselliğini gizleyen ilişki, bildiğimiz gibi, kapitalist sömürünün esasını oluşturan ve hayatı değişim değerleri etrafında örgütlemeyi mümkün kılan bir soyutlamadan yükselir. Kapitalist, ürünün bir ihtiyacı giderme özelliğine kayıtsız bir ürün (değişim değeri) yaratma peşindedir ama bunun için önce emeğin özgül türüne kayıtsız olması gerekir. Burası, tartışmamızın başlangıcına da döndüğümüz yerdir. Meta üretimi, farklı türden emeklerin ortak bir paydaya (insanın harcadığı emek-gücüne) indirgenerek soyutlanmasıyla kurulur. Bu indirgeme (soyut emek), genelleşmiş meta mübadelesini de mümkün kılan ilkedir ve tamamen kapitalizme özgüdür. Nedeni ise, bir başka soyutlama saklıdır: Metaların kullanım değerlerine kayıtsızlık, mübadelenin özneleri için de geçerli olabilecek bir kayıtsızlık formunu gerektirir. Her türlü tikel farklılıktan ve sınıfsal konumdan soyutlanmış türdeş özneler (soyut birey), dolaşım alanındaki eşdeğerliliği işletebilmenin de koşuludur. Bu durumda, hukuken *eşit* (herkes elindekinin sahibidir) ve *özgür* (herkesin iradesi sadece kendi mülküne hükmeder) iki meta sahibi pazarda karşılaşır, her şey değerinden alınır satılır ... emeğin yaratıcılığı, sermayenin bir özelliğiymiş gibi görünür.

Yukarıdaki tekrarın amacı, burjuva haklar retoriğinin kaynağını oluşturan ekonomik alan/politik alan ayrımını göstermek değildi. Biliyoruz ki, kapitalist sömürü özgüllüğünü, emekçinin her iki alanda da kendi varlığını birer soyutlama olarak taşımak zorunda bırakıldığı bu ayrıma borçludur; sömürünün hukuku, üretim araçlarının mülkiyetinden kovulan emekçilerin siyasal alanda biçimsel olarak eşit ve özgür görünmeleriyle kurulur. Kısaca, burjuva hak retoriğinin bütün anlamı sadece şudur: Emekçi bir mülksüz olarak sermaye ile eşittir!

Burjuva hak formu sömürünün dolayımını oluşturduğuna göre, 'ihtiyaçlar siyaseti' açısından bir yol, hak söyleminin toptan reddidir. Örneğin, bu tür bir Marksist eleştirinin sahibi olan Jeff Noonan'a (2004) göre, kapitalizmde haklar özel mülkiyete ve bireyciliğe dayalı temelleri nedeniyle ihtiyaçlara karşı tanımlanmaktadır; örneğin çalışma hakkı ya da konut hakkı işe girmeyi ya da barınmayı piyasa koşullarında çözeceği için, işsizleri ve evsizleri de üretir. Dolayısıyla ihtiyaçların hak olarak talep edilmesi demek, başkalarının ihtiyacının karşılanamaz hale gelmesi demektir. Noonan, bu nedenle, hak retoriğine dayanan demokrasi kavramının ihtiyaçlar ekseninde ele alınmasını önerir. Buna göre, ihtiyaçlar organik varlık oluşumuzun bir gereğidir ve sırf bu

gereğin kendisi, temel ihtiyaçlarımızı tatmin edecek kaynaklar üzerinde iddia sahibi olmamız için yeterlidir. Böylece, demokrasi kavramı basitçe hakların ima ettiği politik otonomiden ibaret olmak yerine, ihtiyaçların ima ettiği "toplumsal otonomiyi" içerir hale gelebilir.

Bu iddia, özetle, kapitalizmde demokrasi mücadelesi için bölüşüm ilişkilerini esas almamız gerektiğini söylemektedir. Bölüşümün ilkesi ise, siyaseten değil, ahlaken tanımlanıyor gibidir; çünkü ilke, insanın bir canlı türü olmasından ibarettir. Bir başka deyişle, Noonan'ın ihtiyaçların anlamını ve onlara erişimi tanımladığı yer, aslında sermayenin soyut evrenselidir –ve bu evrenselin içermekte zaten hiçbir beis görmediği 'ihtiyaçla yüklenmiş' bir varlık olarak soyut insandır. Sanırım şimdi, ekonomik/politik alan ayrımını tekrar etme amacımızı tarif edebiliriz: Bu ayrım varlığını bölüşüme çıkmadan üretimde el konulan artığa borçlu olduğuna göre, emekçilerin uğruna uzun mücadeleler vermek zorunda kaldıkları politik eşitlik ve özgürlük, ekonomik sömürüden de kurtulmalarını gerektirmez. Bu yüzden, emekçiler kendi ihtiyaçları için, hakların sadece devlete karşı tanımlanan politik otonomisini, sermayeye ve piyasanın tiranlığına karşı da talep etmek durumundadırlar (Wood, 2009). Çünkü basitçe, kapitalizmde malların üretimi ihtiyaçların karşılanmasına değil, emek-gücünün ve emeğin ürünlerinin meta olmaları amacıyla tüketilip değiştirilmesine yöneliktir. Bu amaç, üretim alanında emek-gücünün verimliliğini artırma, dolaşımda ise toplumsal hayatı ve doğayı metalaştırılacak yeni kar kaynaklarına dönüştürme eğilimini bir arada taşır. Özetle, kapitalizm emekçilerin kendilerini yeniden üretme gereklerine cevap vermez, veremez; kar kaynağı olmadıkları sürece bu gereklerin barınma, sağlık, eğitim, ulaşım gibi kimi temel unsurlarına aldırış bile etmez.

Üstelik emekçilerin yeniden üretiminin verili bir andaki gerekleri, ücrete esas oluşturan geçimlik ihtiyaçlardan ibaret değildir. İhtiyaçların tatmini için değil, piyasa için üretim yapmak, toplumsal ihtiyaçların sadece 'fiili talep' olarak tanımlanması anlamına gelir. Yani sermaye, satınalma gücü biçiminde ifade edilememiş ihtiyaçları bir 'ihtiyaç' olarak görmezden gelir. Bu durumda, piyasa demek, 'genç' Marks'ın terimleriyle, emekçilerin çok büyük bir kısmı için barınağın izbeye dönüştüğü, besinin ancak soyut olarak bulunabildiği, en temel bakım ihtiyaçlarının bile bir ihtiyaç olarak ortadan kalktığı yer demektir. Bir başka deyişle, piyasadaki tüketim mallarına yönelik taleple emekçilerin gerçek toplumsal ihtiyaçları arasında halihazırda zaten bir uçurum vardır. Fakat ücret, temel ihtiyaçları satınalma gücü itibariyle, emekçilerin sadece organik varlığını yadsımakla kalmaz. Sermayenin bu yadsımayı yapabilmesi

için, yine 'genç' Marks'ı hatırlarsak, emekçiyi önce organik varlığına (hayvan doğasına) indirgemesi gerekir. Bu yüzden ücret, en büyük ihtiyacımızın, 'İnsan' olmanın önündeki temel engeldir.[20] Sonuç olarak, kapitalizmde malların üretimi ile insanların yeniden üretimi arasındaki ilişki, çok sayıda değişkenin belirlenimine tabi olsa da, bir koşula sahiptir: Emek-sermaye çelişkisi.

Birikimin gerekleri insani ihtiyaçları yadsımanın da gerekleri olduğuna göre, emekçiler amansız mücadeleler vermeksizin taleplerinin en asgari düzeyde tatminini asla sağlayamazlar (Terrail, 1985: 55). Aksini düşünebilmek, örneğin devletin sermayenin uzun vadeli çıkarlarını korumak üzere emek-gücünün yeniden üretiminde sorumluluk üsteleneceğini varsayabilmek için, onun tarafsız bir güç olduğunu da varsayabilmemiz gerekir. Bu varsayım, kapitalizmde doğal ihtiyaçların emek-sermaye karşıtlığına dayalı koşullara içkin olduğunu da unutmak, dolayısıyla kapitalist devletin bir sınıf devleti olduğunu atlamak zorunda kalır. Nihayet, demokrasi mücadelesini bölüşüm alanında tarif eden yaklaşımların koşulu, ancak, ihtiyaçların ahlaki bir kategori olarak kurulması olabilir. İhtiyaç ya özneden bağımsız bir evrenselliğe (X, onsuz yaşamam mümkün değilse ihtiyaçtır) ya da soyut bir öznenin (tüketici olarak İnsan) evrenselliğine dayandırılıyorsa, bu durumda, muhtemel ki, devlet de böyle bir evrensel temelinde toplumun adeta moral kapasitesi olarak tarif ediliyor demektir.

Oysa piyasaya bağımlılığın dizginlendiği ve kapitalizme rağmen ihtiyaçların kullanım-değeri önceliği gözetilerek üretildiği kolektif tüketim formları, ancak, bu kolektifleştirme eğilimini somut olarak üreten sınıf mücadelesiyle kurulabilir (Terrail, 1985). Emekçiler, hem sermayenin tüketim araçları üzerindeki özel mülkiyetine karşı direnişler geliştirerek hem de emek-gücü üzerindeki sınırsız sömürü eğilimine karşı tüketimi kamusallaştıran mücadeleler yürüterek (barınmadan ulaşıma, eğitimden sağlığa uzanan hak talepleri gibi örneğin), bu eğilimi fiilen örgütler. Emek nezdinde ihtiyaçlarla haklar arasındaki ilişki ahlaktan, yasal ya da hukuki kategorilerden bağımsız politik bir mücadele meselesi olarak kurulur. Bu mücadele bize, demokrasinin sadece devleti değil, sermayeyi de sınırlandırma sorunu olduğunu kanıtlar. Emekçilerin devlet katında kazanmış olduğu evrensel haklar, birikimin yapısal gerekleri gözetildiğine göre, devletin gündeminde kontrol edilmesi ve tasfiyeye uğratılması gereken haklar (Fraser, 2008) olarak bulunur. Bir başka deyişle, kapitalizmde demokrasinin eninde sonunda gelip dayandığı sınıfsal bir duvar vardır: Üretim araçlarının özel mülkiyeti. Bu duvar, emeğin yeniden üretimi açısın-

[20] Bu vurgu için ayrıca bkz. Lebowitz (2006).

dan sadece ihtiyaçların zeminini değil, hakların sınırını da tarif eder. Çünkü emekçiler bilir ki, hepimiz elbette tüketimin özneleriyizdir ama tüketimin öznesi olmak metaların alıcısı olmakla değil, kapitalizme özgü bir metanın satıcısı olmakla ilgilidir. Bu yüzden, onların bir tüketici olarak da tarihsel misyonları, emeklerinin nesnel koşullarını tekrar kendi mülkiyetlerine iade etme mücadelesine dairdir.

Sonuç Yerine...

İhtiyaçlar ve haklar arasındaki bağlantıyı kapitalizmin ontolojisi düzleminde tartışan bu yazının kaleme alınma gerekçesi son derece günceldir: Derelerini, topraklarını, kondularını, işlerini, kısaca, insanlıklarını koruma mücadelesine tutuşmuş emekçilerin, çoğumuza daha baştan 'kaybedilmiş' gibi görünen direnişlerini kavrayabilmek... Çalışma bu amaçla, Marks'ın ihtiyaç kavramını ve kapitalizm analizini bir arada düşünmenin bize sağlayacağı analitik olanakları göstermeyi denedi. Aşağıdaki örnek ise, söz konusu olanakları kullanarak emekçilerin mücadelesinde ihtiyaç-hak bağının nasıl kurulduğunu somutlaştırmaya uygundur.

Kapitalizmin yakın geçmişteki yapısal dönüşümlerinin Türkiye'de yarattığı yeni yoksulluk biçimlerini incelemek ve sosyal politikaların bu bakımdan nasıl yönlendirilmesi gerektiğini öngörebilmek için İstanbul örneğinde yapılmış bir araştırmada şu gözleme yer verilir:

> Devletten yardım değil de iş ve rant payı istemenin daha anlamlı göründüğü bu ortamda, vatandaşın devletten "meşru" *(vurgu yazarlara ait)* beklentileri arasında elektrik ve su faturalarının ödenmemesi de yer alabiliyor. Konuştuğumuz yoksul aileler arasında devlet yardımı isteği bir hak talebine dönüşmezken, kaçak elektrik kullananların faturalarını düzenli ödeyenlerden daha fazla olduğu izlenimi edindiğimiz bir mahallede, bir kadın açıkça "elektrik yoksulun malıdır", dedi (Buğra ve Keyder, 2003: 42).

Devletten istenen iş, Marks'ın (1996: 70) ifadesiyle, "Proletaryanın devrimci isteklerinin özetlendiği ilk acemice formül" olan çalışma hakkıdır; Fransa örneğinde "arkasında 1848 Haziran ayaklanması vardır" ve Kurucu Meclis tarafından ilk anayasa taslağındaki yerinden "aforoz edilerek" Yardım Hakkı'na çevrilmiştir (age: 69-70). Marks'ın buradaki 'acemilikten' kastı, çok muhtemel ki, çalışma hakkının gerçek anlamına ancak emek-sermaye ilişkisi yıkıldığında kavuşabileceğidir (Nigam, 1998). Fakat bu hakkın bir devrimci istek olarak içeriğini görebilmek için, tarihte biraz daha geriye gidip kapitalist çalışma rejiminin 18. yüzyılın sonlarına kadar 'emeğe ücret hakkı' ilkesiyle düzenlendiğini hatırlamak gerekir. Bu ilke, serbest emek pazarını ilk örgütleyen İngiltere'de emekçileri mülksüzleştirmenin ("soyluya toprak hakkı") ve modern

bir özne olarak 'işsiz' kategorisini yaratmanın kurucu yasal çerçevesi olmuştur. Yardım hakkı, sermayenin bu yasal çerçeveye yapısal bağlılığının bir ifadesidir; çünkü ücretliler-işsizler ayrımı emek pazarını tamamen sermayenin ihtiyaçlarına göre esnekleştirerek disipline edebilmenin de temel aracıdır. Ücretli emek rejiminin köleliği altındayken, emekçilerin yardımı değil, çalışma talebini bir hak olarak yükseltmeleri tarihsel olarak her zaman bu ayrımı aşmaya yönelik politik bir müdahaledir (Nigam, 1998). Yaşayabilmek ücretli olmaktan geçtiği sürece, emekçi kendini sermayenin karşısında bileşik bir güç olarak konumlandırmak, yani üretim araçlarının kontrolü etrafında örgütlenmek durumundadır (Marks, 1996). Bariz bir nedenle: Yaşama hakkı sermayeye teslim edilemez.

Rant payıyla kastedilen, bildiğimiz gibi, gecekondu sahiplerinin 'illegal' konutları için talep ettikleri özel mülkiyet hakkıdır. Rant gibi bir gelir kategorisini neredeyse gecekondulularla özdeşleştirmemizi sağlayan yaygın algıyı, işte şimdi bir ideolojik yanılsama olarak, herhalde ancak yabancılaşmaya borçlu olabiliriz. Böyle düşünebilmek için, sadece kendi gecekondusunda ve mahallesinde değil (kent için hiçbir kullanım değeri olmayan arazileri –çöplük yanlarını, kayalıkları, tepeleri vb. işleyip dönüştürmüşlerdir), kentin geri kalanında da birikmiş emeğin yattığını unutmuş olmamız gerekir. "Emek ürünlerinin meta-formuna girer girmez ortaya çıkan anlaşılmaz özelliği" (Marks, 1997a: 82) gereği, bu unutkanlığı elbette kabul edilebiliriz. Fakat kapitalizmde konutun ancak piyasa ve devlet tarafından üretilebileceği, aksinin, hukuken ve ideolojik olarak geçersiz olduğu gerçeği, mülkiyet hakkının meşruiyetini her zaman devletin özel mülkiyet hukukuna indirgememiz gerektiğini göstermez –bu sadece 'yasalcılık' olur.

Barınma örneğinde bu indirgeme, bütün ihtiyaçları piyasada gösterilen emekçinin kendi varoluşunu taşıma biçimini 'işgalci' ya da 'illegal' ilan edebilmeye de uygundur. Ancak bu ilan olsa olsa tartışmamızın iddiasını haklılaştırır: Emekçiler ihtiyaçlarını haklara bağlayan ilişkiyi yasalara rağmen, 'fiilen' kurar. Barınma örneğinde bu fiil elbette 'işgalci' olmak durumundadır; çünkü basitçe meta-formunda her ihtiyaç sınıfsal bir ayrıcalığa dönüştüğü için değil –ki öyledir, ama metalaşmış her ihtiyaç emekten çalınan değerin sermayeleşmiş varlık olarak biraz daha büyümesi anlamına geldiği, yani mülksüzleştirdiği için. Bu yüzden, imar afları ya da tapu tahsis belgelerindeki asıl içerik, kentsel toprak rantlarının yoksullara da dağıtılmasında değil, ihtiyaç-hak bağının yeniden özel mülkiyet hukukuyla kurulmasında, yani konutun tekrar metalaştırılmasında yatar. Sonuçlanan şey, gerçekte bir mülksüzleştirme dalgasıdır –kentsel dönüşüm projelerinin de kanıtladığı gibi,

"yoksullar tapuyu, kaybetmek için kazanır" (Wolford: 2007: 559).

Fakat yukarıdaki gözlemin, yine de, en çarpıcı kısmı, elektrik ve su faturalarıyla ilgilidir. Yoksulların bu ihtiyaçlar için dile getirdiği beklentilerin bir hak olarak meşruiyeti, yazarlar tarafından, mülkiyet ve iş taleplerine gösterdikleri eleştirellikten farklı olarak sadece ve 'açıkça' yadsınmaktadır. Yadsımanın anlamı, yoksul kadının "elektrik yoksulun malıdır" iddiasında saklıdır. Bu iddia karşısında söylenebilecek her söz 'insanca yaşamın aslında ne olduğuna' dair örtülü kabuller alanından, yani, düzenin neresinde durduğumuzdan yükselir. Çünkü yoksulun iddiasında elektriğin değil, kendisinin sermaye hangi koşullarda ve nasıl diliyorsa öyle tüketilemeyeceği itirazı vardır.

Haklar bu itirazın tarihsel gücünden doğar. Böyle düşünebilmemizin nedenini bize siyaset teorileri değil, emekçiler açıklamıştır. 18. yüzyılın ilk büyük mülksüzleştirme dalgası sırasında İngiliz emekçilerinin dilinde yaygın olan dört kıtalık bir şiir, "Yasalar meradan kaz çalan kadını ya da erkeği cezalandırır / Ama kazdan merayı çalan asıl hırsızı serbest bırakır" dizesiyle başlar; kendilerinin her seferinde yasa koyucular tarafından asıl hırsızı korumak üzere nasıl cezalandırıldıklarını anlatarak devam eder ve "Kazlar bir meradan yoksun kalmaya devam edeceklerdir / ta ki gidip onu geri çalana kadar" dizesiyle biter.

Sınıf mücadelesi emeğin kazdan çalınan kamusallık için sermaye ve devletle, kısaca, bir bütün olarak kapitalizmle yaptığı gün be gün pazarlıktır. Bu pazarlık sermayenin uzandığı her yerdedir; çünkü kapitalizmdeki özel alan sadece 'mahrem' olanı değil, piyasada alınıp satılabilir olanı içerir ve sermayenin artı-emeğe duyduğu sınırsız açlık yüzünden sürekli genişlemeye zorlanır. Emekçinin yaşam uğraşısı, sermayenin 'özel' alanının parseli olmakla –yaratıcı etkinliğinin emek-gücüne, hayatının işgücü piyasasına, ihtiyaçlarının değişim değerine indirgenmesiyle geçer. Fakat ne doğa araba lastiği gibi imal edilebilir ne de emek-gücü herhangi bir metadır; sermaye onu tükettiğinde değer yarattığı için değil sadece, tüketilen şey bütün zenginliğiyle insan hayatı olduğu için. Bu yüzden, emeğin yapısal eğilimi, insan ömrünü sermayenin büyümesine adanmış emek-zamandan ibaret gören kapitalizmin yapısal eğilimine karşı kendi toplumsal yeniden üretimini kolektifleştirme yönündedir. Emeği evrensel değerlerin sahibi yapan, kendi yeniden üretimiyle sermayenin yeniden üretimi arasındaki ilişkinin bu antagonist özelliğidir, yalnızca onun ezilmişliğinin önemli olması değil.

Her şeyi emekten başlayarak mı anlattık? Evet. Çünkü fabrikalar, tarlalar ... ve elektrik emeğindir.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah (1994) *İnsanlık Durumu*, (Çev. B. Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aslan, Şükrü (2004) *1 Mayıs Mahallesi: 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Benhabib, Seyla (1999) *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (derleme), İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Buğra, Ayşe ve Çağlar Keyder (2003) *Yeni Yoksulluk ve Türkiye'nin Değişen Refah Rejimi*, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı için Hazırlanan Proje Raporu, Ankara: UNDP.

Campbell, C. (1995) "The Sociology of Consumption", *Acknowledging Consumption: A Review of New Studies*, Daniel Miller (ed.), London: Routledge.

Chitty, Andrew (2009) "Species-Being and Capital", *Karl Marx and Contemporary Philosophy*, A. Chitty ve M. McIvor (ed.), London: Palgrave MacMillan.

Chitty, Andrew (1993) "The Early Marx on Needs", *Radical Philosophy*, 64(Summer): 23-31.

Cleaver, H. (2000) *Reading Capital Politically* http://www.eco.utexas.edu/faculty/cleaver/357krcp.html (indirilme tarihi: 2001)

Cohen, G.A. (1981) "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review*, 126: 3-16.

Daly, James (2000) "Marx and Justice", *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3): 351-370.

Depew, David J. (1981-82) (*tıpkıbasım* 2002) "Aristotle's *De-Anima* and Marx's Theory of Man", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 8: 133-87, Scott Meikle (ed), *Marx*, Burlington: Ashgate/Dartmouth.

Dyer-Witheford, Nick (2004) "1844/2004/2044:The Return of Species-Being", *Historical Materialism*, 12(4): 1-23.

Doyal, Len ve Ian Gough (1984) "A Theory of Human Needs", *Critical Social Policy*, 10(Summer): 6-38.

Fine, Ben (2008) "Intervention: Debating Lebowitz: Is Class Conflict the Moral and Historical Element in the Value of Labour-Power?", *Historical Materialism*, No: 16: 105-114.

Fitzgerald, Ross (1977) (ed.) *Human Needs and Politics*, Rushcutters Bay (NSW Australia): Pergamon Press.

Fracchia, Joseph (2005) "Beyond the Human-Nature Debate: Human Corporeal Organisation as the 'First Fact' of Historical Materialism", *Historical Materialism*, 13(1): 33–61.

Fraser, Ian (2008) *Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı*, (Çev. B. Sumer Aydaş), Ankara: Dost Kitabevi.

Fraser, Nancy (2006) *İhtiyaçlar Mücadelesi: Geç Kapitalizmin Siyasal Kültürünün Sosyalist-Feminist Açıdan Eleştirisi*, (Çev. A. Tunç Kılıç), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Fraser, Nancy (1995) "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *New Left Review*, 212: 68-93.

Geras, Norman (2002) *Marks ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi*, (Çev. İ. Akça ve M. G. Doğan), İstanbul: Birikim Yayınları.

Geras, Norman (1985) "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review*, 150: 47-85.

Heller, Agnes (1978) *The Theory of Need in Marx*, London: Allison & Busby.

Lebowitz, Michael A. (2006) *Kapital'in Ötesi: Marx ve İşçi Sınıfının Politik İktisadı*, (Çev. A. Geniş), Ankara: Phoenix Yayınları.

Macpherson, C. B. (1977) "Needs and Wants: An Ontological or Historical Problem?", *Human Needs and Politics*, R. Fitzgerald (ed.), Rushcutters Bay (NSW Australia): Pergamon Press.

Margolis, Joseph (1992) "Praxis and Meaning: Marx's Species-Being and Aristotle's Political Animal", *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity*, George E. McCarthy (ed.), Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

Marcuse, Herbert (1997) *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Marks, Karl (2008) *Grundrisse; Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, (Çev. S. Nişanyan), İstanbul: Birikim Yayınları.

Marks, Karl (1997a) *Kapital, Cilt 1*, (Çev. A. Bilgi), Ankara: Sol Yayınları.

Marks, Karl (1997b) *Kapital, Cilt III*, (Çev. A. Bilgi), Ankara: Sol Yayınları.

Marks, Karl (1996) *Fransa'da Sınıf Savaşımları: 1848-1850*, (Çev. S. Belli), Ankara: Sol Yayınları.

Marks, Karl (1986) *1844 Felsefe Yazıları*, (Çev. M. Belge), Ankara: V Yayınları.

Marks, Karl (1932) *Comments on James Mill*

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844-mil/index.htm (06.08.2010).

Marks, Karl ve Engels, Friedrich (1992) *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, (Çev. S. Belli), Ankara: Sol Yayınları.

Meikle, Scott (2009) "Marx, the European Tradition, and the Philosophic Radicals", *Karl Marx and Contemporary Philosophy*, A. Chitty ve M. McIvor (ed.), London: Palgrave MacMillan.

Milhau, Jacques (1992) "Sunuş", *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, K. Marks-F. Engels, (Çev. S. Belli), Ankara: Sol Yayınları.

Morris, William (2002) *Gelecekten Anılar*, (Çev. E. Bodur), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nigam, Aditya (1998) "'Right to Work': Readings 'Rights' through Discourse on 'Work'", *Economic and Political Weekly*, 33(5): 16-24.

Noonan, Jeff (2004) "Rights, needs, and the moral grounds of democratic society", *Rethinking Marxism*, 16(3): 311-325.

Preteceille, Edmond ve Jean-Pierre Terrail (1985) *Capitalism, Consumption and Needs*, Oxford-New York: Basil Blackwell.

Ryan, Cheyney C. (1980) "Socialist Justice and The Right to the Labour Product", *Political Theory*, 8(4): 503-24.

Sayers, Sean (2009) *Marksizm ve İnsan Doğası*, (Çev. Ş. Alpagut), İstanbul: Yordam Kitap.

Shandro, A. M. (1989) "A Marxist Theory of Justice?", *Canadian Journal of Political Science*, 22(1): 27-47.

Terrail, Jean-Pierre (1985) "The Historical and Social Nature of Needs", *Capitalism, Consumption and Needs*, E. Preteceille ve Jean P. Terrail (ed.), Oxford-New York: Basil Blackwell.

Waldron, Jeremy (2000) "The Role of Rights in Practical Reasoning: 'Rights' Versus 'Needs'", *The Journal of Ethics*, 4: 115-135.

Wartenberg, Thomas E. (1982) "'Species-being' and 'Human Nature' in Marx", *Human Studies*, 5: 77-95.

Wilde, Lawrence (2000) "The creatures, too, must become free': Marx and the Animal/Human Distinction", *Capital & Class*, 24: 37-53.

Wolford, W. (2007) "Land Reform in the Time of Neoliberalism: A Many-Splendored Thing", *Antipode*, 39(3): 550-570.

Wood, E. Meiksins (2009) "Getting What's Coming to Us: Capitalism and Social Rights", *Against The Current*, 140(May/June): 28-32.

Wood, Allen W. (1972) (*tıpkıbasım,* 2002) "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 1: 244-82, Scott Meikle (ed.), *Marx*, Burlington: Ashgate/Dartmouth.

Hak Mücadeleleri ve Ekonomi*

Korkut Boratav

Burjuva Demokratik Devrimlerden Vahşi Kapitalizme

Kapitalizm, Orta Çağ'ı, burjuva demokratik devrimlerle ve devrimci dönüşümlerle tasfiye etmiştir. Bu devrimlerin ve devrimci dönüşümlerin gündemde olduğu tarihsel dönemlerde, aristokrasiye ve feodalizme karşı sürdürülen sınıf mücadelesinde emekçi sınıflar da burjuvaziye destek vermişlerdir.

Feodalite ve aristokrasi kesin yenilgiye uğratıldıktan; Orta Çağ, tüm kurumlarıyla tarihin çöp sepetine atıldıktan sonra, burjuvazinin, emekçi sınıflarla işbirliğine gereksinimi son buldu. Tam aksine, yeni düzen, burjuvazinin, işçi sınıfı üzerindeki kesin ve sınırsız hegemonyasına dayandığı için bu iki sınıf arasında dayanışma değil, kesin karşıtlık ve mücadele söz konusu olmaktaydı.

"Sınırsız hegemonya", işgücünün kapitaliste bireysel iş akdi ile ("özgürce" ve "teke tek") belirlenen koşullarda satışını öngörür. Bu yeni düzenin özgürlük anlayışı, piyasa serbestîsine dayanır. Kapitalizm, sistematik olarak gelirler-arası (dolayısıyla alım gücü, tüketim talebi bakımından) eşitsizlik yarattığı, bunları kalıcı kıldığı için, rekabetçi, "serbest" piyasa, mal piyasalarında kaynak tahsisini her vatandaşın eşit oy hakkına göre değil, "paranın gücüne göre" gerçekleştirir ve bu nedenle anti-demokratiktir.

---

*Bu çalışma, "Geçmişe Dönüşü Savunarak İleriye Gitmek" başlığı altında ve *Türkiye Sosyalist İktisat Kongresi 2005 Bildirileri,* İstanbul 2005, Nâzım Kitaplığı'nda yayımlanan bir bildirinin değiştirilmiş ve geliştirilmiş biçimidir.

Emek-sermaye arasındaki temel bölüşüm ilişkilerine gelince, küçük üreticiliğin dışında kalan üretim araçları üzerinde fiilen mülkiyet tekeline sahip olan kapitalistlerle, bu mülkiyetten yalıtılmış olan işçiler arasındaki "serbest", rekabetçi piyasa da, ücretleri, *işgücünün değeri* düzeyine çeker ve gelir eşitsizliklerini kalıcı hale getirir.

Siyaset düzlemi söz konusu olduğunda, kapitalizmin başlangıç yıllarında siyasi iktidar mülk sahipleriyle sınırlı bir oy verme süreci sonunda belirlenmekteydi. Bu dar taban üzerine inşa edilen burjuva demokrasisinde, devletin ana görevi de, sözü geçen eşitsizliklerin ve özel mülkiyetin korunmasıyla; bunları tehdit edebilecek eylem, akım, eğilim ve hareketleri bastırmakla sınırlı olacaktır. Siyasetin mülk sahipleri ve "jandarma devlet" tarafından; bölüşüm ve kaynak tahsisinin ise rekabetçi piyasalar tarafından sınırlanmadan kontrol edildiği; biçimlendirildiği bu ortam, *vahşi kapitalizm* düzenidir.

Vahşi Kapitalizmden Refah Devletine

Elbette, *vahşi kapitalizm,* hızla kendi karşıtını yarattı. İşçi sınıfı, 19. yüzyıl boyunca, çetin sınıf mücadeleleriyle ve bir dizi devrimci kalkışımla isyan bayrağını kaldırdı. Yüzelli yıla yaklaşan bir uzun dönem boyunca, kapitalizmin vahşi hali, ciddi boyutlarda yontuldu, revizyonlardan geçti. Genel oy hakkı, siyasete (emekçi sınıf partileriyle birlikte) demokrasiyi taşıdı. Devlete, ekonomik ve sosyal görevler yüklendi; bu yeni işlevlerin çoğu "sosyal demokrasi"yi bölüşüm ilişkilerine taşımaya başladı.

Bir buçuk yüzyıllık uzun dönem boyunca adım adım ve çeşitli çalkantılar içinde güçlüklerle gerçekleşen bu dönüşümler, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen (kabaca) otuz yıl içinde olağanüstü bir hız kazandı. Bu dönem kapitalizmi, *refah devleti* terimiyle; dönemin tümü de bazı yorumcular tarafından *kapitalizmin altın çağı* olarak nitelendirildi.

"Altın Çağ" diye anılan otuz yıllık tarih diliminin içinde ve sonlarında, metropol ve çevre ülkelerinin emekçi sınıfları ile "mazlum halklar" için ne gibi edinimler sağlandığını hatırlayalım.

Metropol Ülkelerde "Altın Çağ"

Metropol ülkelerde temel kazanımların büyük bölümü, "tam çalışmaya yaklaşan koşullarda refah devleti" olgusu ile yakından ilgilidir. Batı kapitalizminin tarihi boyunca en hızlı büyüme dönemini içeren bu yıllar boyunca, ücretler emek verimindeki artışları yakından izlemiş; özel tüketim

aynı tempoyla artmış; genişleyen refah devleti kurumları "sosyal ücret"in, yani emekçi sınıflara dönük kamu hizmetlerinin de belirgin biçimde büyümesine yol açmıştır. Hayat standartlarındaki hızlı artışlar, sendikalaşma oranları bakımından tarihi rekorların kırılması ile eş-anlı olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı içinde Polonyalı iktisatçı Michal Kalecki, kapitalizmi sürekli olarak tam çalışma koşullarında tutabilecek "Keynesgil" politika araçlarının artık var olduğunu; bu araçların, kapitalizmin temel ilişkileriyle bağdaşabileceğini; ancak, burjuvazinin toplum üzerindeki egemenliğini aşındıracak süreçlere yol açabileceğini ileri sürmüştü. Kalecki'ye göre kapitalizm, sürekli tam çalışma koşullarının politik sonuçlarını, bu nedenle, hazmedemeyecektir. Bu öngörü, çeşitli biçimlerde "Altın Çağ"ın sonuna doğru gerçekleşti.

"Altın Çağın tıkanması"na yol açan çeşitli iktisadi açıklamalar vardır. Örneğin, teknik ilerlemenin yavaşladığı ve emek verimi artışlarının durgunlaştığı 1970'li yılların ikinci yarısında, sendikaların önceki dönemin ücret artış oranlarında ısrarcı olmalarından kaynaklanan bölüşüm gerilimleri üzerinde durulmuştur. Bu ekonomik etkenleri bir yana bırakmak ve Kalecki'nin öngörüsünü izleyerek *"tam çalışmaya yaklaşan koşullarda refah devleti"nin politik sonuçlarını"* hatırlatmak daha öğreticidir.

1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren, tüm metropol ülkeler hızlı bir radikalleşme sürecine savruldular. ABD'de, siyah nüfus, üniversite öğrencileri ile Vietnam savaşı karşıtlarından oluşan güçlü bir muhalefet oluştu ve metropollerin en tutucusu olan bu ülke, aniden sosyal çalkantıların içine sürüklendi. Batı ve Kuzey Avrupa'da, şirket kârlarının adım adım kemirilmesini hedefleyen sosyalizan öneriler gündeme geldi. İspanya, Portekiz ve Yunanistan'da faşizan ve askeri rejimlerin son bulması güçlü sol, sosyalist hareketlerin iktidarlarına kapı araladı. İtalya'da ise komünist parti iktidara ilk kez çok yaklaştı. Ve nihayet 1968'in devrimci dalgalanmalarından en çok nasibini almış olan Avrupa ülkesinde, Fransa'da, Mitterand, yaygın kamulaştırma öğeleri içeren ve sosyalist/komünist/radikal ittifakının "ortak programı" ile (talihsiz bir tarihte, yani Thatcher ve Reagan'ın iktidara gelmesinden sonra) iktidara geldi.

Metropol-Çevre İlişkilerinde "Altın Çağ"

Üçüncü Dünya'da sömürgeciliğin tasfiyesinin ve ulusal bağımsızlığın parlak sembolleri olan Sukarno, Nehru, Nkrumah, Nasır gibi liderlerin sürüklediği bağlantısızlar hareketi (SSCB ile dirsek teması sürdürerek) bu

dönemde güçlenmişti. Emperyalist sistem, elbette, varlığını sürdürüyordu. Ancak, uluslararası Keynesçilik bir yandan azgelişmiş ülkeleri yeni bağımlılık biçimleri içine sürüklüyor; öte yandan da bu ülkelerde içe-dönük, ithal ikameci ve hızlı bir büyüme sürecine imkân veriyordu.

Dönemin sonlarına doğru, petrol ihracatçısı ülkeler, piyasa güçlerini kısa dönemde etkili biçimde kullanabildiler ve ham petrolün fiyatını dünya ekonomisinin dengelerini sarsacak boyutta yukarı çektiler. Bu hamle, birkaç yıl sonra diğer çevre ülkelerini olumsuz doğrultuda etkileyecekti; ancak, kısa dönemde, önce diğer ham madde üreticilerini, sonra da Üçüncü Dünya ülkelerinin büyük bir bölümünü, dayanışmacı ve pazarlıkçı eylem biçimlerine yönlendirdi. Böylece, çevre ülkelerinin hükümetleri dünya ekonomisinin sistematik olarak zengin ülkeler lehine sonuçlar veren ve bağımlılığı besleyen "işleyiş kuralları"nı sorguladılar; ABD ve diğerleri, yoksul ülkelerin, *"yeni uluslararası ekonomik düzen"* başlığı altında toplanan taleplerini müzakere etmek ve göğüslemek zorunda kaldılar.

Çevre Ekonomilerinde ve Türkiye'de "Altın Çağ"

"Altın Çağ"ın çevre ekonomilerinde aldığı biçim, büyük çeşitlilik göstermiştir. "Popülist" diye adlandırılabilecek bir modele örnek olarak Türkiye'yi gösterebiliriz.

Temsili demokrasi Türkiye'de egemen sınıflarla halk sınıfları arasında açıkça ifade edilmemiş bir "örtülü sözleşme"ye dayanmıştır. Bu "örtülü sözleşme"ye göre, bölüşüm süreci, "serbest" piyasalarca değil, devlet tarafından denetlenecek ve halk sınıfları "sosyal devlet" aracılığıyla "gözetileceklerdir". Bu "sözleşme" siyaseti, ekonominin içine çekmiştir. Egemen sınıf partileri, siyaseti denetlemektedir; ancak, halk sınıfları kırda, gecekondularda, ücretli, emekli, köylü/küçük üretici konumları içinde seçmen olarak taşıdıkları ağırlıkların ekonomik karşılığını alacaklardır. Egemen sınıflar, başlangıçta, bu sözleşmeyi bir önkoşula bağlamak istediler: Bölüşüm ilişkilerinde kendilerine sağlanan "avantajlar"ın karşılığında halk sınıfları, düzen değişikliğini hedefleyen siyasi örgütlenmelerden uzak duracaklar; bu doğrultudaki eğilim ve girişimler, yasal olarak veya fiilen engellenecektir.

Karma ekonomiye ve iç piyasaya dayalı, ithal ikameci, planlı bir model söz konusudur. Bu modelde, ücretler ve köylü/çiftçi gelirleri dış rekabet gücünü belirleyen maliyet öğeleri olarak değil, iç talep bileşenleri olarak önem taşır. Kamu sektöründen kaynaklanan "yumuşak" istihdam ve ücret politikaları,

giderek işgücü piyasalarının tümüne taşınır; ücretler emek verimiyle paralel seyreder; tarım-dışındaki yüksek büyüme hızını izler. Katma değer içinde ücret payı istikrarlıdır. Piyasa için üretim yapan köylünün kaderi de "serbest" piyasanın insafına terk edilmez. Giderek yaygınlaşan destekleme politikaları sayesinde tarımın ("iç") ticaret hadleri aşınmaz; hatta yükselir.

Kamu maliyesinin gelişimi de aynı doğrultuda özellikler taşır. Dolaysız vergilerin ağır bastığı, artan oranlı, giderek olgunlaşan bir vergi sistemi ve iç borçlanmayı sınırlı tutup Merkez Bankası kaynaklarını (emisyonu) gerektikçe kullanan bütçeler, sosyal güvenlik sisteminin, bedelsiz hizmet sunan eğitim-sağlık kurumlarının yaygınlaşmasına katkı yapar. Dünya ekonomisinde ılımlı enflasyon oranlarının geçerli olduğu bu dönemde, açık bütçelerin kronikleştiği bir kamu maliyesi, ağırlaşan enflasyonist sonuçlara yol açmamıştır.

İşgücü piyasalarının olumlu koşullarının ve bir hayli "ileri" özellikler taşıyan toplu sözleşme/sendika/grev mevzuatının katkılarıyla, bazı Avrupa ülkelerini aşan bir sendikalaşma oranı gerçekleşmiştir. Yerel yönetimler, gecekondulaşmaya hoşgörüyle yaklaşırlar. Kent yoksullarına altyapı, belediye hizmetleri ulaştırılır. Bu ortam, kent emekçilerinde laik, dayanışmacı bir işçi sınıfı kültürünün giderek oluşmasına katkı yapmıştır. Sosyalist, devrimci akımlar Cumhuriyet tarihi boyunca ilk kez kent emekçilerinin saflarında kök salmaya başlamış; hatta yer yer köylülük içinde yeşerme alanları oluşturmuştur.

Burjuvazi açısından ise, bu dönem, iç piyasaya dönük (korumadan yararlanan) üretimci, (kredi kullanan) yatırımcı katmanların altın çağıdır.

Bu "model"in olgunlaştığı dönemi 1962-1979 yıllarıyla sınırlarsak, araya çeşitli ekonomik sıkıntıların da girmesine rağmen milli gelirin ortalama yüzde 6.5 oranında büyümüş olduğunu belirliyoruz. Emekçi sınıfların, dönem boyunca bu gelişim oranını izleyen gelir artışları sağlayabilmiş oldukları hesaplanmaktadır. Sonraki otuz yıla yaklaşan *neoliberal* dönem (1980-2008) boyunca, ortalama büyüme hızının sadece yüzde 4.1 olması; üstelik her ara-dönemde aşağı çekilmesi;[1] dahası, bu sürecin bölüşüm ilişkilerini sistematik olarak emek aleyhine dönüştürerek işlemesi, bu iki tarihî dönem arasında Türkiye ekonomisinin neler yitirdiğini göstermektedir.

---

[1] Ortalama büyüme hızları, "kısmî liberalleşme" olarak nitelendirebileceğimiz 1980-1989'da yüzde 4.8'dir. Sermaye hareketlerinin de serbestleştiği 1990-1997'de bu oran yüzde 4.4'e, ekonominin kesintisiz olarak IMF denetimine teslim edildiği 1998-2008'de ise yüzde 3.8'e inmiştir.

Sermayenin Kapsamlı Karşı Saldırısı

1970'li yılların sonlarına gelindiğinde metropol ülkelerin egemen sınıfları, bu "gidişat"ı değiştirmek gerektiğine karar verdiler. Thatcher ve Reagan'ın adlarıyla anılan tepki, metropol ülkelerde emeğin yeni baştan disiplin altına alınmasını; metropol/çevre ilişkilerinde ise, Üçüncü Dünya'dan gelen ve "çizmeyi aşan" talepleri topluca susturacak bir dizi "dış şok"un yaratılmasını ve yönetilmesini hedefliyordu.

Ham petrol fiyatlarının artması, 1970'li yılların ikinci yarısında uluslararası finans sisteminde petro-dolarlar aracılığıyla, hızlı bir likidite artışına yol açtı. Dış ticaret açıkları tırmanan ve büyüme hızlarını aşağı çekmek istemeyen Üçüncü Dünya ülkeleri hızla (ve elverişli koşullarda) dış borçlanmaya gittiler. Bu konjonktür, ABD Merkez Bankası (FED) Başkanı Volcker'in faiz oranlarını dramatik boyutlarda yükseltmesiyle son buldu. Sonuç, yüksek borçlu çevre ekonomilerinin 1980'li yılların başlarında ağır bir dış borç krizine sürüklenmesi oldu. Öncelikle Latin Amerika'yı (ve bu arada Türkiye'yi) hizaya getiren bu kriz, IMF ve Dünya Bankası'na yeni işlevler yükledi. Bazen kısaca "neoliberal model" olarak anılan düzenleme biçimi, böylece, çevre ekonomilerine taşındı.

Bu dönüşümler, özünde, *sermayenin sınırsız tahakkümünü oluşturma, yerleştirme girişimi* olarak adlandırılmalıdır. Kapitalizmin uzun tarihi boyunca sermaye daima tam tahakkümü aramıştır. Ancak, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen otuz-otuz beş yıllık bir dönem, yukarıda açıkladığım gibi, Batıda refah devleti, çevre ekonomilerinde "popülist" rejimler, emekçi sınıf ve katmanların mücadelelerinin katkısıyla sermayenin çeşitli biçim ve mekanizmalarla "sınırlandığı" koşulları içerir. İşte 1970'li yılların sonlarında, bu "sınırlanma" ortamının, ona yol açan koşulların kalıcı olarak tasfiyesi hedeflendi. Ülkeden ülkeye değişen tempolar içinde, emekçi sınıfların ve mazlum halkların çetin mücadelelerle gerçekleşen sosyal ve ekonomik kazanımları, adım adım eritilmeye, tasfiye edilmeye başlandı.

Türkiye'de Sermayenin Saldırısı ve "Mevzileri Koruma" Mücadelesi

Türkiye'de popülizm, Batı Avrupa-türü ve sınıf tabanlı bir plüralist demokrasi oluşmasını dışlayan bir düzenleme biçimiydi. Ancak, modelin getirdiği kimi özellikler, zaman zaman bu sınırların aşılması fırsatlarına yol açtı. Her seferinde egemen sınıflar demokrasinin bu doğrultuda genişlemesini önlediler. En başında, çok partili rejimin sosyalist akımlar ezilerek oluşturulduğunu hatırlayalım. Egemen sınıflar 1971'de yükselen sol akımları baskı yoluyla ve

kan dökerek durdurmaya kalkıştılar; ancak dünyanın radikalleşmekte olduğu bir konjonktürde kalıcı çözümler getiremediler. 1980'de ise, dünya konjonktürü, artık, kesinlikle sermaye lehine dönüşmekte idi; bu nedenle halk sınıflarını demokrasiyi genişleterek siyasete katma seçeneği gündem dışı kalmıştı. Sermayenin metropollerden başlayan büyük saldırısına, çevre ülkelerinden ilk katılan egemen sınıflardan biri olma ayrıcalığı Türkiye burjuvazisine aittir.

"Sermayenin sınırsız tahakkümünü yerleştirme saldırısı", emeğin geçmiş edinimlerinin teker teker tasfiyesini hedeflediğine göre, bu süreç devam ettikçe, solda yer alan çevreler ve akımlar "mevzilerin savunulması"na öncelik verdiler. Böylece, 1980'de iç piyasalardaki fiyat denetimlerinin kaldırıldığı koşullarda toplu sözleşmelerin askıya alınarak ücretlerin yüksek hakem kurulunca belirlenmesine, 1982 Anayasası'nı izleyen yasalarla sendikalaşmaya getirilen kısıtlamalara; Özal'lı ANAP yıllarında tarımsal destekleme politikalarının adım adım erimesine karşı çıkıldı. "Alternatifi nedir?" sorusuyla muhatap olmayı reddedip, popülizmin ve sosyal devletin edinimlerini korumayı savunan "karşı çıkış tepkisi" doğruydu. Zira bu "reform programı" ile sermayenin ekonomik gücü karşısında emekçi sınıfları koruyan düzenlemelerin, uygulamaların tasfiyesi hedefleniliyordu.

Keza, sermayenin vergi yükünü adım adım hafifletip, kamu maliyesinin finansmanını tüketici veya ücretli konumlarıyla emekçilerin sırtına yıkan değişimlere ve bütçe açığını daraltma gerekçeleriyle "sosyal devlet"i destekleyen kamu harcamalarını aşağıya çeken maliye politikası "reform"larına da karşı çıkılması doğaldı.

Sermaye hareketlerinin serbestleşmesi ve AB ile imzalanan Gümrük Birliği, emek-sermaye ilişkilerine yeni öğeler getirdi; emek-karşıtı yönelişlerden bazılarını sistematik hale getirdi. Serbestleşen sermaye hareketleri, bir boyutuyla, kamu açıklarının dış borçlanmayla finansmanını kolaylaştırıyordu ve sosyal devlet harcamalarının aşağı çekilmesine dönük baskıların hafifletilmesine imkân veriyordu. Bu politika öğesinin, reel ücretlerdeki on yıllık bir aşınmanın kısmen telâfisine yol açan ve kamu açıklarını yukarı çeken 1989'daki "bahar eylemleri" sonrasında gündeme gelmiş olması bu bakımdan dikkati çekmelidir. Ancak, daha da önemlisi, "dışa açılma"nın bu adımı, bir yandan TL'yi değerlendirmekteydi ve bu nedenle ücretlerin bastırılması rekabet gücünü artırma hedefinin ana yöntemi haline gelmekteydi. Sermaye giriş-çıkışlarının serbestleşmesi, öte yandan da astronomik faiz oranları taşıyan iç borç kâğıtlarının tedavülünü ve borsanın kurumlaşmasını zorunlu kılarak

rantiyelerin saltanatını pekiştirmekte idi. Sosyalist iktisatçılar, bu nedenlerle, hem (Gümrük Birliği aracılığıyla) dış ticarete, hem de sermaye hareketlerine yansıyan serbestleşme modellerine karşı çıktılar.

Durgunlaşma öğelerini besleyen, sermaye birikimini ve uzun vadede büyüme potansiyelini aşağı çeken; ekonominin kırılganlığını, örneğin finansal krizlere yatkınlığı artıran politika öğelerinin, sınıfsal yansımaları açık olmayabilir. Burada sosyalist iktisatçıların tavrı, durgunluğun emekçi sınıfların mücadele ve örgütlenme gücünü zayıflattığı; bunalımların ise emeğin geçmiş edinimlerinin daha da hızla tasfiyesi için uygun ortamlar yarattığı saptamalarından hareket etmelidir. Hatırlayalım ki, ekonominin en hızlı büyüme dönemini içeren 1962-1979 yılları, emekçi sınıfların örgütlenme ve mücadele güçlerinin de hızla arttığı bir dönem olmuştur.

Neoliberal dönemdeki politika öğeleri, genellikle, yabancı, çok uluslu sermaye lehine sistematik çözümler getirmiştir. Bazı konularda, "dışa açılma", emek aleyhtarı sistematik sonuçlar yaratır; bunlar yukarıda açıklandı. Ancak, bu gerekçelerin de ötesinde, halk sınıflarının çıkarlarını gözeten dönüşümlerin gündeme geldiği koşullarda, ekonominin güç odaklarının yerli burjuvazinin elinde olmasının yaratacağı engeller, uluslararası sermayenin ağır bastığı koşullardan daha hafif olacaktır. Bu nedenle, uluslararası sermayeye ayrıcalıklar getiren, ekonomik ve sosyal konularda bağımlılığı törpüleyen yönelişler karşısında, sol çevrelerin muhalif tavırlar almasının doğru olduğu söylenmelidir. Emperyalizme teslimiyetin Türkiye toplumunun kaderi olmadığını, ısrarla savunmamız gerekiyor. Son uluslararası bunalımda, küreselleşme söyleminin fanatik savunucuları olan metropol sermayesinin, ABD, AB, Britanya ve Japonya hükümetlerinin çok çeşitlenmiş "ulusal çözümler" arayışları öğreticidir.

Dikkat edileceği gibi, "mevzileri savunma" veya "geçmiş edinimleri koruma" olarak özetlediğimiz tavırlar, iktisat politikası tartışmalarında, "alternatifiniz nedir?" sorusunu; belirlediğimiz alanlarda "var olanı koruyalım" diye yanıtlamaktadır. Böylece, yapılması gerekenleri değil, yapılmaması gerekenleri içeren bir politika gündemini savunmaya, burjuva ideologlar "tutucu" (bazen "dinozor") yaftasını yakıştırması şaşırtıcı değildir.

Bu karikatürleştirmeye rağmen, sermayenin karşı saldırısı süregeldikçe, sosyalist iktisatçılar savunmacı stratejiyi sürdürmek zorundadırlar. En azından, sahte-bilimsel gerekçelerle gerçek misyonu gizlenen neoliberal gündemin sınıfsal içeriği emekçilere ancak böyle teşhir edilebilir. Keza, "başka seçenek

yoktur" efsanesinin dayanaksızlığı, "var olanı korumamız mümkündür ve uygundur" söylemini gerekli kılmıştır.

Savunmadan, Karşı Hücuma... Kapitalizmi Yönetme Gündemiyle mi?

Ne var ki, mevziler teker teker düşmektedir. Savunmacı strateji, giderek daralan bir alanın içine sıkışmaktadır. Bu nedenle, "pozitif" (yapılması gerekenleri de içeren) bir gündemle "karşı hücuma geçmek" gerekiyor.

Pozitif bir ekonomi gündemi, hangi çerçevede tartışılabilir? Üç farklı gündem çerçevesi söz konusudur: Birincisi, "alternatifler" tartışmasını, TCMB, Hazine, Gelirler Genel Müdürlüğü gibi ekonomik yönetim birimlerinde gözlenen teknik düzey ve ayrıntılara taşımayı; adeta bir "gölge ekonomik yönetim" gibi seçenekler üretmeyi hedefler. Bu doğrultuda bir çaba, ister istemez bugünkü ekonomi politikasının kurumsal parametrelerinin önemli bir bölümünü veri kabul etmek zorunda olacaktır.

Buradaki "kabul alanı", bugünkü kriz ortamında belli ölçülerde genişlemektedir ve geçmişte tartışma-dışı görülen bazı düzenlemeler gündeme gelebilmektedir. Örneğin sermaye hareketlerinin denetlenebilmesi, Türkiye'de değilse bile IMF belgelerinde artık "mümkün ve uygun seçenekler" listesi içine alınmıştır.[2] Bu türden bir "kabul alanı genişlemesi"ne rağmen, teknik ayrıntılar üzerinde yoğunlaşan bir alternatifler tartışması, özünde bugünkü kurumsal/yapısal özellikleriyle kapitalizmi (emek-yanlısı marjinal düzelmeler önererek) yönetme çabası olarak algılanacaktır. Burjuva iktisatçılarının da zaman zaman bu tür bir "düzen-içi ekonomik muhalefet" arayışı içinde, "sol"dan gelen katkıları, belli koşullarda sahiplenebileceklerini de akılda tutmalıyız.

Bir Muhalefet Programı: Geçmişi Önererek İleriye Gitmek...

Bu tür bir düzen-içi söyleme tutsak kalmamanın bir yolu, ekonomi alanındaki karşı hücumu, "geçmişe dönüşü önererek ileriye gitmek" stratejisine dayandırmak olabilir. Bu, diğerini aşan, ikinci bir gündem çerçevesini oluşturuyor.

"Geçmişe dönüşü önermek"ten kastettiğim, artık büyük bölümü tarihe karışmış olan "popülist" dönemin özellikle emeği, istihdamı ve "sosyal devlet"i destekleyen; ülke ekonomisini dış şoklara karşı koruyan; statik etkinlik yerine büyümeyi; sanayileşme, sermaye birikimi ve istihdam hedef ve

[2] IMF Staff Position Note, *Capital Inflows: The Role of Controls,* February 19, 2010; SPN/10/04.

önceliklerini planlama aracılığıyla ekonomiye taşıyan tüm politika öğelerinin yeni baştan hayata geçirilmesinin savunulmasıdır. Rantiye ve yabancı sermaye saltanatını geçmişte engellemiş veya sınırlamış tüm politika öğelerine dönüşün önerilmesidir. Rekabet gücünü fetişleştiren ihracat fanatizmi yerine iç piyasa önceliğine dayalı stratejik perspektifin sahiplenilmesidir.

Ayrıntılı bir döküme geçmeden bu önermeleri birkaç somut örnekle zenginleştirelim: Sermayenin 1970'li yılların sonundaki oranlarda ve kapsamda vergilenmesi; hem artan oranlı dolaysız vergilerin denetimini, hem de gerekirse bir kerelik bir servet vergisini hedefleyecek kapsamlı bir servet beyanının uygulanması; bu tür önlemlere "sermaye kaçışı" ile tepki gösteren servet sahiplerini önleyici ve cezalandırıcı (örneğin sermaye giriş-çıkışlarını izne bağlayan, ihlal halinde kamulaştıran) mekanizmaların oluşturulması... Bütçe açıklarının Merkez Bankası'nca finansmanına imkân verilmesi; kamuya ait eğitim ve sağlık kurumlarında bedelsiz hizmet sunumu; işgücü piyasasını ve sosyal güvenliği düzenleyen mevzuatta 1980 sonrasındaki tüm kısıtlamaların kaldırılması; tarımsal desteklemenin tüm ürünleri kapsayacak biçimde genişletilmesi... Özelleştirilen kuruluşların yeniden kamulaştırılmasına açık bir programın oluşturulması; yeniden oluşturulacak kamu kuruluşlarında istihdamı koruyacak, artıracak önceliklerin yeniden oluşturulması... Yabancıların borsaya ve kamu borç senetlerine girişlerinin önlenmesi; hatta İMKB'nin kapatılmasının gündeme getirilmesi... Bağımsız bir dış ticaret politikasını kısıtlayan AB ile gümrük birliğinin askıya alınması; iktisadi ve sosyal alanlarda siyasi iktidarların hareket alanını sınırlayan tüm uluslararası bağlantıların gözden geçirilmesi...

Bunlar, artık tarihe karışmış olan düzenlemelerin yeniden hayata geçirilmesi anlamında bir "eskiye dönüş" programıdır. Popülist dönemde sol iktisatçılar, bu düzenlemeleri yeterli saymazlardı. O dönemde, burjuvazinin hazmettiği, dolayısıyla *status quo*'cu sayılacak bir politikalar ve düzenlemeler kümesini bugün savunmak, bence, kapitalizmin günümüzdeki sindirme sınırlarını zorlayan bir program olarak algılanacaktır. Zira, otuz yıl boyunca yerli ve uluslararası sermayenin Türkiye programı, popülist dönemin adım adım tasfiyesinden oluşmuştu. Türkiye'yi sermayenin sınırsız olarak hükmettiği bir topluma dönüştürme projesini peyderpey hayata geçiren güç odakları, çeyrek yüzyıllık bir operasyonun meyvelerini yitirmeyi sineye çekemezler. Bugün savunacağımız "geçmişe dönüş" gündemi ise, 2010'lu yıllarda sermaye ile dişe diş bir mücadeleyle hayata geçirilebileceği için, ilerici bir program oluşturacaktır. Farklı bir ifadeyle, 1970'li yılların sonlarında *status quo*'cu olan bir "model"e dönüşün mücadelesi, 2010'da "ilerici" oluyor.

Muhalefetten İktidara

Yukarıda tartışılan muhalefet gündemi, halk sınıflarını iktidarın eşiğine getirebilecek olan bir ortama katkı yapabilir. Bu takdirde, "geçmişe dönüşü" savunmuş olan muhalefet programının dışına, ötesine geçmek gerekebilecektir.

Bu yeni (hipotetik) ortam içindeki tartışma gündemi, bir öncekinden farklı olacaktır. Örneğin, 2010'un ortamında Bolivya, Ekvador ve Venezuela'da ilericilerin karşı karşıya kaldığı ekonomik sorunların bir paralelini Türkiye için de düşünebiliriz. Halk sınıflarının iktidarı etkilediği; ona belli ölçülerde ortak olduğu bir ortamda seçenekler farklılaşacaktır. Muhalefet platformunda arka planda tutulabilecek olan uluslararası ekonomik koşulların önemi artacaktır. Kriz ortamında Batı ekonomilerinin yeniden keşfettiği Keynesgil politika araçlarının etki alanları, "sola dönük" yorumlar içinde dahi, Türkiye yapısındaki bir ekonomide çok kısa dönemle sınırlıdır. Olsa olsa, enflasyon hedeflemesi, Merkez Bankası bağımsızlığı, denk bütçe arayışı gibi saplantıların terk edilmesinde; iç talebi destekleyen; rantiye sermayesini vergileyen bölüşüm politikalarının geliştirilmesinde katkılar yapabilir.

Bunlar, kısa dönemde ekonomiyi tam kapasite, potansiyel hasıla sınırlarına getirmede kullanılabilecek olumlu bir politika yaklaşımının öğeleridir. Ancak, orta-uzun dönem perspektifine geçildikçe, Keynes'gil politika araçlarının işlevleri son bulacak; stratejik hedeflere yönelen ve geçmiş dönemde "kalkınmacı devlet", "planlı-karma ekonomi" diye adlandırılan yaklaşımlar yeniden keşfedilecek; bunlar değişmiş koşullara uyarlanarak geliştirilecektir. Şu farkla ki, geçmişte kapitalizmin sınırları içinde oluşan bu modeller, bu "yeni" politik ortamda, çok daha farklı sınıf ittifaklarına dayanacaktır. Sermaye birikiminin, sektörler- ve sınıflar-arası kaynak ve artık aktarımlarının hedeflenilmesi; bunları gerçekleştirecek mekanizmaların oluşturulması... Bütün bu hedef ve mekanizmalar, bölüşüm süreçlerini derinden etkileyecek; bu süreçlerin de, belli ölçülerde, doğrultularda biçimlendirilmesi söz konusu olacaktır.

Bu çerçeveyi ayrıntılara taşımak bugünden mümkün değildir. Sadece belirtelim ki, bu noktaya gelindiğinde, iktisat kuramında Marksizmin, Üçüncü Dünya'dan ilerici iktisatçıların katkılarını içeren "yapısalcı iktisat" ile "bağımlılık okulu"nun çözümlemeleri ön plana çıkacak; sosyalist ekonomilerin, çevre ülkelerinin 20. yüzyıldaki toplumsal dönüşüm, kalkınma, sanayileşme, planlama deneyimlerinin olumlu-olumsuz dersleri eşsiz kaynaklar oluşturacaktır.

"Emek Cephesi"nin Birliğini Yeniden İnşa Etmek*

Samir Amin

Mevcut (özellikle enformasyon teknolojileri boyutuyla) bilimsel ve teknolojik devrim ile egemen güçler (ve bilhassa ulusüstü varlıkların oluşturduğu, sermayenin en güçlü kesimleri) tarafından uygulanan sosyo-ekonomik stratejiler arasındaki bağlantı, emeğin örgütlenmesinde ve çalışma dünyasında kapsamlı değişimler yarattı.

Geçen yüzyıla büyük oranda damga vuran, büyük makineleşmiş sanayi yoğunlaşmasına ve kitle tüketiminden nadiren bağımsızlaşmış piyasalara erişime dayalı sözde "Fordist" üretim organizasyonu, kent yerleşimlerindeki yeni sosyal hayatı ve özellikle çalışma yaşamındaki hiyerarşiyi (kitlesel emek, denetçi personel ve yönetim) yapılandırmıştı. Bu üretim modeli, refah devleti temelinde (sendikalar ile işverenler arasında) toplu müzakere usullerinin koşullarını da yarattı. Bu çerçevede ortaya çıkan, dönemin baskın örgütlenme biçimleri (sosyalist ve komünist partiler ve kitle sendikaları), mücadelenin

---

* Bu makale, Samir Amin'in "Labour and the Challenges of Globalization – What Prospects for Trans-national Solidarity?" (Edited by Andreas Bieler, Ingemar Lindberg and Devan Pillay, 2008 Pluto Press, London) adlı kitaba yazdığı önsözün çevirisidir.
Çeviren: Kasım Akbaş, Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Araştırma Görevlisi.
Samir Amin, Senegal'in Dakar kentinde bulunan Third World Forum'un müdürüdür. Çok sayıda kitap ve makalenin yazarı olan S. Amin'in Türkçeye çevrilmiş kitapları arasında "Avrupamerkezcilik-Bir İdeolojinin Eleştirisi" (Çivi Yazıları Yayınevi, 2007), "Liberal Virüs" (Özgür Üniversite Kitaplığı, 2004), "Küreselleşme Çağında Kapitalizm" (Sarmal Yayınevi, 1999), "Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme" (Kaynak Yayınları, 1992) bulunmaktadır.

örgütlenmesine ilişkin diğer hareketler (grev hareketleri ve müzakereler, gösteriler ve seçimler) gibi, etkin ve bu nedenle de güvenilir ve meşru oldular.

Bu mekanizmanın işleyişi, gelişmiş kapitalist merkezlerde (neredeyse "tam" istihdam ve sosyal güvenlik düzeyinde) yüksek istihdamı ve istikrarlı gelir dağılımını güvence altına almıştır. Sistemin sınırlılıkları -ideolojiler ve patriarkal ya da hatta eril şovenist uygulamalar, doğal kaynakların israfı ve çevreye aldırmazlık gibi-, bu bağlamlardaki popüler farkındalığı aşamalı olarak artıran kadın hareketleri ve ekolojistler tarafından eleştirilmiştir.

Öte yandan, aynı model, küresel sistemin periferilerinde, en iyi ihtimalle kısmen okyanusun dibindeki "modern-sanayileşmiş" *oyuklar*da bir dereceye kadar ve özellikle ulusal yapı ile yetersiz bir şekilde entegre edilerek uygulanabilmiştir. Modern formel sektörler ile enformel ve köylü dünyaları arasındaki bu "ikilik"in (*dualism*) yönetilebilmesi için bulunan siyasal çare, demokratik olmayan "denetim" ve yönetilen sınıfların kendilerini doğrudan ifade etmelerinin engellenmesini gerektirmekteydi. Bu yönetimin ifadesini bulduğu ulusal popülizm, yukarıya doğru sosyal hareketlilik ve yeni orta sınıfların genişlemesi aracılığıyla vaat ettikleri sayesinde başarı kazanmıştır. Bugün, tarihin bu sayfası kapanmıştır.

Şimdi sahnede, çalışma dünyası örgütlenmesinin hızla çözülmesi ve alttan alta yeniden yapılandırılması bulunuyor. Görece ayrıcalıklı merkezlerde, sonuçta demokratik geleneklerin krizi ile de ilişkili olarak, bu kapsamlı değişim kendisini (19. yüzyıl "hayırseverliği"ni andıran bir dile esin veren) "yoksulluk" olgusunun dirilmesi ve her türden eşitsizliklerin üremesiyle sonuçlanan kitlesel işsizliğin, istihdam esnekliğinin, pek çok alanda sözleşmeli ve geçici istihdamın yeniden zuhur etmesiyle göstermektedir. Ancak eş zamanlı olarak, bu süreç, emek örgütlenmesinin, zaman zaman aşırı bir iyimserlikle daha naif formüle edilse de, en açık ifadesiyle "ağ" (*network*) kavramıyla çözümlenebilecek yeni biçimlerini de işaret ediyor.

Sistemin periferilerinde köylü rezervlerinin neoliberalizmin ilkelerince yönetilen alanla entegrasyonu, modern *oyukların* durgunluğu ya da düşüşü hatta istihdam esnekliği ve güvencesizliğin belirleyici olduğu biçimlere doğru sünmesi (gecekondu metropolleri gibi) müessif toplumsal yansımaları ile birlikte "enformel" sistemin devasa boyutlara ulaşması ile sonuçlanmıştır. Bu sistem krizi, ifadesini partilerin, sendikaların krizinde ve hareketlerin belirsizlik ve parçalılığında bulan önceki evrenin örgütlenme ve mücadele biçimlerinin sorgulanmasını gerektirir.

Dahası, küreselleşme merkez ve periferilerdeki kentli çalışan sınıflara yönelik sonuçlar dayatırken, bu sonuçları, özellikle periferilerde, zirai kitlelere de yöneltmektedir. Eğer koşulların birbirine karşılıklı bağımlılığı dikkate alınmazsa, çalışan sınıfların aldıkları önlemler anlamsız ve dolayısıyla etkisiz kalma riski ile karşı karşıyadır.

Yeni Emek Meselesi

Gezegende en az üç milyar kişiyi ifade eden kentsel nüfus, şu anda insanlığın yarısını oluşturmakta, diğer yarı ise köylülerden oluşmaktadır. Kapitalist evrimin güncel evresinde, egemen sınıflar -başlıca üretim araçlarının biçimsel sahipleri ve bunların işlemesini sağlamakla ilgili üst düzey yöneticiler-, her ne kadar toplumlarının kullanılabilir gelirlerinden esaslı bir pay alıyorlarsa da, küresel nüfusun ancak çok küçük bir parçasını oluştururlar. Buna, kelimenin eski anlamıyla orta sınıfları da dâhil edebiliriz: Ücretli olmayanlar, küçük girişim sahipleri ve zorunlu olarak düşüşte olmayan orta düzey yöneticiler. Oysa modern üretim segmentlerinde çalışanların büyük bir kısmı, hâlihazırda gelişmiş merkezlerde kentsel nüfusun beşte dördünü oluşturan ücretlilerdir.

Bu kütle, aradaki sınırın hem dışarıdan bir gözlemci tarafından kolayca görülebildiği hem de bundan etkilenen bireylerin bilincinde gerçekten var olan en az iki kategoriye ayrılmıştır. İstikrarlı halk sınıfları olarak adlandırabileceğimiz bir kategori bulunmaktadır. Mesleki nitelikleri nedeniyle işverenleri ile müzakere etme gücü sayesinde görece güvenceli istihdam olanaklarına sahiptirler. En azından bazı ülkelerde, genellikle güçlü sendikalarda örgütlenmişlerdir. Diğer kategori, (düşük vasıf düzeyleri, yurttaş olmama durumları ya da ırk veya cinsiyet gibi sebeplerle) yetersiz müzakere kapasiteleri yüzünden zayıf düşmüş ya da (biçimsel olarak işsiz ya da enformel sektörlerde çalışan yoksullar gibi) ücretli olmayan kesimlerin oluşturduğu güvencesiz halk sınıflarıdır. Bu ikinci halk sınıfları kategorisini "entegre olmamış" ya da "marjinal" şeklinde değil, "güvencesiz" olarak adlandırabiliriz. Zira bu emekçiler sermaye birikimine hükmeden sistemin mantığına mükemmelen entegre olmuşlardır.

Gelişmiş ülkeler ve bazı Güney ülkelerinden elde edilebilen verilere dayanarak, yukarıda belirtilen kategoriler için gezegendeki kentli nüfusun nispi oranını çıkartabiliriz. Her ne kadar merkez ülkeler gezegendeki toplam nüfusun %18'ine sahipseler de, buralardaki kentsel nüfus oranı %90 olduğundan bu ülkeler, gezegenin tamamındaki kentli nüfusun üçte birini barındırmaktadır.

Eğer, bir bütün olarak halk sınıfları dünya kent nüfusunun dörtte üçünü oluşturuyor ise, güvencesiz halk sınıfları alt kategorisi bugün halk sınıfları içerisinde merkez ülkelerde %40'lık, periferilerde ise %80'lik bir kesimi, yani dünya ölçeğinde halk sınıflarının üçte ikisini ifade etmektedir. Bir başka deyişle, güvencesiz halk sınıfları dünya kent nüfusunun (en az) yarısını, periferilerde ise daha fazlasını oluşturmaktadır.

Tablo: Kentli dünya nüfusu toplam yüzdeleri

	Merkezler	**Periferiler**	**Dünya**
Zengin ve orta sınıflar	11	13	25
Halk sınıfları	24	54	75
İstikrarlı	(13)	(11)	(25)
Güvencesiz	(9)	(43)	(50)
Toplam	33	67	100
Nüfus (milyon)	1,000	2,000	3,000

Not: Yuvarlamalar nedeniyle yüzdelerin toplamları birbirine denk düşmeyebilir.

Kaynak: Kişisel hesaplamalar

Kentli halk sınıflarının yarım yüzyıl önceki, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasındaki kompozisyonuna göz atıldığında, bu sınıfları karakterize eden oranların bugün olduklarından hayli farklı olduğu görülmektedir. O gün için Üçüncü Dünyanın payı, bugünkü üçte ikilik paya karşılık, küresel kent nüfusunun yarısını (yani bir milyar kişiyi) aşmamaktaydı. Bugün her bir Güney ülkesinden aşina olduğumuz mega kentler, o gün için henüz ortada yoktu. Yalnızca, özellikle Çin, Hindistan ve Latin Amerika'da olmak üzere, birkaç büyük kent bulunmaktaydı. Merkezlerdeki halk sınıfları, savaş sonrası dönemde, emekçi sınıfların sermayeye dayattığı tarihsel uzlaşıya dayalı istisnai bir durumdan yararlanmaktaydı. Bu uzlaşma, Fordist fabrika sistemi olarak bilinen bir iş örgütlenmesi çerçevesinde işçilerin çoğunluğunun istikrarına imkân tanıdı. Periferilerde, güvenceli halk sınıflarının oranı -ki her zaman merkezdekinden fazla olmuştur- kentli halk sınıflarının yarısını aşmadı (bugün %70'ten fazladır). Diğer yarı, hâlâ kısmen modern toplumların yeni sömürge

ekonomilerinin biçimleri altında istikrarlı ücretliler ve kısmen de eski zanaat işleri biçimleri altında kalmayı sürdürdü.

Meydan Okumanın Diğer Yanı: Yeni Tarımsal Mesele

Modern kapitalist tarım -hem zengin, geniş ölçekli aile çiftliklerini hem de ticari tarım şirketlerini içermektedir-, Üçüncü Dünya köylü üretimine karşı muazzam bir saldırı halindedir. Buna ilişkin yeşil ışık Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) tarafından yakılmıştır. Bu saldırının, pek çoğu hâlâ insanlığın yarısını oluşturan Üçüncü Dünya köylüleri olmak üzere, pek çok mağduru bulunmaktadır.

Kapitalist tarım, sermaye kârlılığı ilkesince yönlendirilir. Bu sermaye, hemen hemen tümüyle Kuzey Amerika, Avrupa, Avustralya ve Latin Amerika'nın güney hunisi kökenlidir ve artık köylü sayılamayacak birkaç on milyon rençperi istihdam etmektedir. Makineleşmenin düzeyi ve tek bir çiftçi tarafından idare edilen çiftliklerin hacimlerinin kapsamı nedeniyle, verimlilikleri genellikle çiftçi başına 2 ilâ 4,5 milyon libre (1- 2 milyon kg) tahıl arasında seyretmektedir. Bu durum, köylü tarımında yer alan 3 milyar rençper ile derin bir karşıtlık arz etmektedir. Bu tür rençperlerin çiftlikleri, büyük oranda farklı üretim ölçeklerine, iktisadi ve toplumsal niteliklerine ve etkililik düzeylerine bağlı olarak iki gruba ayrılabilir. İlk grup, yeşil devrimden yararlanma imkânına sahip, gübre, zirai ilaçlar ve ıslah edilmiş tohumlara ulaşabilen ve belli düzeyde makineleşmiş olanlardır. Bu köylülerin verimliliği yıllık 20,000 ilâ 110,000 libre (10,000-50,000 kg) tahıl arasında değişmektedir. Oysa yeni teknolojilerden mahrum kalan köylülerin yıllık verimliliği rençper başına 2,000 libre (1,000 kg) tahıl olarak tahmin edilmektedir.

Gerçekten, DTÖ ilkesinde belirtildiği üzere, tarım ve gıda üretimi, açık ve düzenlenmemiş piyasada rekabet ilkelerine tabi herhangi bir üretim formu gibi işlem görseydi ne olurdu? Bu tür ilkeler üretimin hızını arttırır mıydı? Bugün, kendi varlıklarını da güvence altına alan 3 milyar köylü tarafından piyasaya sunulan gıdanın, bunun yerine 20 milyon yeni modern çiftçi tarafından üretileceği tahayyül edilebilir. Böylesi bir alternatifin başarısının koşulları arasında iyi nitelikli arazilerin önemli kısımlarının yeni ziraatçılara aktarılması (ve bu araziler bugünün köylü toplumlarının ellerinden alınmak zorunda kalınacaktır), sermaye (malzeme ve donanım satın alabilmek için) ve tüketici piyasasına erişimi de yer alacaktır. Bu ziraatçılar gerçekten de günümüzün milyarlarca köylüsü ile başarılı bir şekilde rekabet edebileceklerdir. Ama

peki ya bu milyarlarca insana ne olacak? Bu koşullar altında, DTÖ tarafından dayatılan zirai ürünler ve gıda maddelerine ilişkin genel rekabet ilkelerinin kabul edilmesi, rekabetçi olmayan milyarlarca üreticinin birkaç on yıl gibi kısa bir tarihsel dönemde tasfiyesini kabul etmek anlamına gelir. Büyük çoğunluğu hâlihazırda zaten yoksulun da yoksulu olan, yaşamlarını kendi kendilerini büyük zorluklarla idame edebilen bu milyarlarca insan ne yapacak? Endüstriyel gelişmenin 50 yıllık döneminde, en hayalperest varsayımlara dayalı yıllık %7 gibi bir büyüme oranının sürdürülmesi durumunda dahi, bu rezervlerin üçte biri bile eritilemezdi.

DTÖ'nün rekabetçi doktrinini meşrulaştırmak için kullanılan en önemli iddia, böylesi bir gelişmenin 19. ve 20. yüzyıllarda, kendi ulusunu beslemeye yeten hatta gıda ihracatı yapan modern ziraata sahip modern, müreffeh, kentsel-endüstriyel ve post-endüstriyel toplumun yaratıldığı Avrupa ve ABD'de yaşandığıdır. Neden bu model, günümüz Üçüncü Dünya ülkelerinde tekrar edilemesin ki? Bu iddia, söz konusu modelin Üçüncü Dünya ülkelerinde yeniden uygulanmasını imkânsız kılan iki temel unsuru göz önüne almamaktadır. Birincisi, Avrupa modeli bir buçuk yüzyıl boyunca emek-yoğun endüstriyel teknolojilerle oluşmuştur. Modern teknolojiler çok daha az emek kullanmaktadırlar ve Üçüncü Dünyanın acemileri, eğer endüstriyel ihraçlarının küresel piyasada rekabetçi olmasını istiyorlarsa bunları kullanmak zorundadır. İkincisi, bu uzun dönüşüm içerisinde Avrupa, artık nüfusunun Amerika kıtasına kitlesel göçünden de istifade etmiştir.

Kapitalizmin, gelişmiş merkezlerde tarım sorununu gerçekten de çözmüş olduğu kanısı, solda daima geniş kesimler tarafından kabul görmüştür. Bunun bir örneği de, Karl Kautsky'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yazdığı *The Agrarian Question* (1899/1988) [Tarım Meselesi] adlı ünlü kitabıdır. Sovyet ideolojisi, bu yaklaşımı tevarüs etmiş ve bu temelde, zayıf sonuçlar yaratacak şekilde, Stalinist ortaklaştırma aracılığıyla modernizasyona girişmiştir. Gözlerden kaçan, kapitalizmin, merkezlerde sorunu çözerken, bunu periferilerde ancak insanlığın yarısının soykırımı ile çözülebilecek devasa bir tarım sorunu yaratma pahasına gerçekleştirdiğidir. Marksist gelenek içerisinde yalnızca Maoizm meselenin büyüklüğünü kavradı. Bu nedenle, Maoizmi "köylü sapkınlığı" olmakla itham edenler, bu iddiaları ile genel olarak kapitalizme ilişkin soyut bir diskura indirgedikleri emperyalist kapitalizmi analitik olarak anlama kapasitesinden yoksun olduklarını göstermektedirler.

Başka alternatifler düşünüp, bunlar üzerinde kapsamlı bir şekilde tartışabilir

miyiz? 21. yüzyılın görünürdeki geleceği boyunca, köylü tarımının korunduğu ancak eş zamanlı olarak süregiden teknolojik ve toplumsal ilerleme süreciyle de bağlantılı bir alternatif? Bu yolla değişimin, köylülerin kırsal ya da tarımsal olmayan istihdama aşamalı olarak aktarılmasına izin verecek bir hızda gerçekleşmesi sağlanabilir.

Küresel Yoksullaştırma ve Emekçi Sınıfların Etkisizleştirilmesi

Çağımızı karakterize eden ana toplumsal dönüşüm tek bir istatistikle özetlenebilir: Güvencesiz halk sınıflarının oranı, küresel kentsel nüfusun dörtte birinin altından yarısının da üzerine yükselmiştir ve bu yoksullaştırma olgusu, gelişmiş merkezlerin kendisinde de önemli ölçekte yeniden belirmiştir. Bu dengesiz kentsel nüfus, yarım yüzyıl içerisinde, iktisadi büyüme, nüfus artışı ya da kentleşme sürecinin kendisini karakterize eden oranları aşan bir büyüme hızı kaydederek, bir milyarın dörtte biri seviyelerinden bir buçuk milyar kişiye yükselmiştir.

Modern yoksullaştırma, dünya ölçeğindeki kutuplaşmadan ayrılamayacak, gerçekten kaim olan -ve tam da bu nedenle doğası gereği emperyalist olduğunu söylediğimiz- kapitalizmin yayılımının öz sonucu olarak ortaya çıkan bir olgudur. Kentsel halk sınıflarının yoksullaştırılması, Üçüncü Dünya köylü toplumlarını mağdur eden gelişmelerle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu toplumların, kapitalist piyasa genişlemesinin taleplerine tabi kılınması, giderek artan oranda rençperi toprakların kullanımına erişimden mahrum kılan yeni toplumsal kutuplaşma biçimleri doğurmaktadır. Yoksullaşan ya da topraksızlaşan bu köylüler, gecekondu bölgelerine göçü nüfus artışının neden olduğundan daha fazla oranda beslemektedir. Liberal dogmalarla mücadele edilmedikçe, bu olgular giderek daha da kötüleşecek ve bu liberal çerçeve içerisinde kalan hiçbir ıslah önlemi, yayılmalarını engelleyemeyecektir. Yoksullaştırma, iktisadi kuramı ve toplumsal mücadele stratejilerini sorgulatmaktadır.

Genel kabul gören kaba iktisadi kuram kapitalizmin yayılımının doğurduğu gerçek sorunlardan sakınır. Çünkü gerçekte var olan bir kapitalizm analizi yerine sistemin kapitalist üretim ve mübadele ilişkileri temelinde işleyip kendisini yeniden üretirken (sadece piyasa ilişkileri değil), mübadele ilişkilerinin (piyasa) basitçe ve sürekli olarak yayıldığı hayali bir kapitalizm kuramını ikame eder. Bu ikame, ne tarihin ne de akla dayalı bir kanıtlamanın teyit edeceği, piyasanın kendi kendini düzenlediği ve toplumsal optimumu

yarattığı şeklindeki *a priori* bir kavrayışla kolayca ilintilendirilir. Öyleyse yoksulluk yalnızca, nüfus artışı ya da yanlış politikalar gibi iktisadi mantığın dışında kaldıklarına hükmolunan sebeplerle açıklanabilir. Kapitalist birikimin gerçek mantığı ile olan ilişkisi, kuramsal tefekkürün dışına atılır. Nihayet, çağdaş toplumsal düşünceyi kirleten ve dönüştürmek bir yana, dünyayı anlama kapasitesini yok eden bu gerçek liberal virüs, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana muhtelif solun gözeneklerine işlemiştir. Şimdilerde "başka bir dünya" ve alternatif küreselleşme için mücadele eden hareketler ancak sahici bir kuramsal müzakere başlatmak üzere bu virüsten kurtulabilirlerse, anlamlı bir toplumsal gelişme yaratabileceklerdir. Toplumsal hareketler, bu virüsten kurtulamadıkları sürece, en iyi niyetlisi bile, genel kabul gören düşüncenin prangalarına kısılmış ve dolayısıyla, yoksulluğun azaltılması retoriğince beslenenler gibi, etkisiz ıslah önermelerine tutsak olarak kalmayı sürdüreceklerdir.

Yukarıda taslağı çizilen çözümleme, bu müzakerenin başlangıcına bir katkı olmalıdır. Zira bir yanda sermaye birikimi öte yanda toplumsal yoksullaştırma olgusu arasındaki bağlantıyı yeniden kurmaktadır. Yüz elli yıl önce Marx, o günden bugüne pek az yapılmaya çalışılan, küresel ölçekte ise hiç yapılmayanı yaparak, bu bağlantının ardında yatan mekanizmayı çözümlemeye niyetlenmişti.

Yanıt: Emeğin Birliği, Köylü-İşçi Dayanışması, Enternasyonalizm

Bu meydan okumaya verilecek yanıt, halk hareketlerinin mücadelelerinin hedefi olarak önlerine koyacakları pozitif alternatif politikalar açısından önem taşımaktadır. Ancak bu yanıtın başarısı, toplumsal güçlerin emekçi sınıflar için faydalı kılabilme kapasitesinin yegâne sahipleri olan hareketler içerisinde, muğlâk nitelikli önermeler yerine, etkin olarak uygulanabilmelerine bağlıdır. Bu meydan okuma, birbirini tamamlayan çok sayıda hususu bir arada sunmaktadır. Meydan okuma, merkezlerde ve periferilerde, kentleşmiş bölgelerin "istikrarlı" olan ve (işsizler, marjinaller ve enformel sektörlerde çalışanlar gibi) olmayan işçilerini bir araya getirecek birleşik cephenin yeniden inşasında temel sorumluluğa sahip olan sendikalara ve diğer işçi sınıfı örgütlerinedir.

Meydan okuma, yalnızca kırsal kalkınmaya ilişkin politikaları uygulamaya koymanın değil, fakat aynı zamanda kent emekçilerinin davalarını kırsal kesimin talepleri ile uyumlulaştıracak ulusal düzeyde bir makro politika

belirlemenin ağır sorumluluğu ile karşı karşıya olan periferideki toplumların toplumsal ve siyasal hareketleri olarak tarımsal hareketleredir. Meydan okuma sermayenin küreselleşmiş stratejilerine halkların enternasyonalizmini yeniden inşa ederek yanıt verecek siyasal güçlerin hepsinedir.[1]

[1] Samir Amin'in "Labour and the Challenges of Globalization – What Prospects for Transnational Solidarity?", (Edited by Andreas Bieler, Ingemar Lindberg and Devan Pillay, 2008 Pluto Press, London) adlı kitaba yazdığı bu önsözün bundan sonraki son paragrafları sözkonusu kitabın ilgi alanlarına işaret ederek devam etmektedir. Önsözün devamının çevirisi ilgi duyacaklar açısından aşağıdadır:

"Bu kitap 'kentsel meydan okuma'yı düzenin merkez ve periferilerindeki farklı vaka ve durumlara ilişkin 13 çalışma aracılığıyla analiz etmektedir. Kitap şu sorulara yanıt vermeye başlamaktadır:'Yeni emek meselesi' iddiası belli bir ülkenin somut koşulları içerisinde nasıl formüle edilebilir?

- Halk sınıflarının girift parçaları bu meydan okumaya nasıl karşılık veriyorlar: Pasif uyarlanma ile mi, mücadele ederek mi? Bu mücadeleler belli bir stratejik vizyona uyuyorlar mı? Yoksa yalnızca günlük tepkilerden mi ibaret? Örgütlü işçi sendikacılığının deneyimlerinden öğrenilecek dersler nelerdir? Bugünkü konjonktürde giderek zayıflamalarının sebepleri nelerdir: Demokrasi eksikliği mi, büyüyen işsiz kitlesinin emek piyasaları üzerindeki baskısı mı, yoksa başka sebepler mi? Enformel çalışanların mücadele deneyimleri söz konusu mudur? Bu deneyimlerden elde edilecek dersler nelerdir?
- Daha etkin bir alternatif strateji nasıl önerilebilir?

Meydan okumanın, bu çalışmaları tamamlayacak bir başka kısmına (köylülerin mücadelelerine) ilişkin çalışmalar Alternatifler için Dünya Forumu (*World Forum for Alternatives*) programının bir başka konusunu oluşturmaktadır. Bu program tarım toplumlarının gelişmesi için yapılacak mücadelenin hedeflerine ve alternatif politikalara ilişkin soruları ortaya koyup, çeşitli öneriler getirmektedir.
Böylesi bir stratejik hedefler seti ulusal, bölgesel ve küresel düzeylerde iç içe geçmiş karmaşık politikalar içerir. Ulusal düzeyde, köylü gıda üretiminin modern -yerel ve uluslararası- ziraatçıların eşitsiz rekabetinden korunmalarına ilişkin makro politikalar gerektirir. Bu, müreffeh Kuzey'in zirai sübvansiyonlarından etkilenen uluslararası piyasa fiyatlarından ayrılarak kabul edilebilir yurtiçi gıda fiyatlarının güvence altına alınmasına yardımcı olmalıdır. Bu politika aynı zamanda, gerektiği gibi endüstriyel ve kentsel gelişme modellerini sorgulamayı, ihracat yönelimli önceliklere dayalı ve iç piyasa büyürken toplumsal dengenin sağlanması konusunda hassas olunmasını hedefler. Eş anlı olarak, -küresel topluluğun etkin bir üyesi olacak bir ülke için zaruri bir koşul olan ve yeterli derecede özerklik ve müzakere kapasitesi hakkından yararlanmak anlamında- ulusal gıda bağımsızlığını temin edecek ayrıntılı bir politika modelini de içerir. Bölgesel ve uluslararası düzeylerde ise, DTÖ'ye egemen olan doktriner liberal ilkelerden uzaklaşan ve farklı alanlarda, özel hususları ve somut tarihsel ve toplumsal koşulları da dikkate alarak, bunların yerine yaratıcı ve özel çözümler getiren uluslararası anlaşma ve politikaları gerektirir."

"(Yeni) Orta Sınıf Proletarya" Kavramı Üzerine Kimi Düşünceler

Ergin Yıldızoğlu

Kapitalizm, çok dinamik ve kendini krizlerle yenileyen bir üretim tarzı. Bu anlamda krizi kapitalizm açısından bir istisna değil, tüm insanlığa zararlı sonuçlarıyla birlikte, bir varlık koşulu olarak da düşünebiliriz. Ama bu madalyonun bir de öbür yüzü var. Orada da krizlerden birinin bir aşamada bu baskıya ve sömürüye dayanan istikrarsız üretim tarzından, üzerinde yükselen toplumsal ilişkilerden ve marazi öznelliklerden kurtulmamıza olanak sağlayacağına ilişkin ümitler var.

Bu aşamada ufukta böylesi bir kurtuluş olasılığı henüz belirmediğine göre, kriz döneminde yaşanan yenilenme sürecinin kimi özelliklerine, hak mücadeleleri ve siyasal mücadelelere dönük etkileriyle birlikte, bu olasılığın ışığında bakmayı deneyebiliriz. Bu bağlamda en ilginç gözlemler sanırım, kriz sırasında kapitalizm kendini yenilerken ve kimi yapısal değişikliklere giderken, ortaya çıkan yeni sınıf şekillenmeleri ve ideolojik biçimlere ilişkin olacaktır. Çünkü yapısal değişikliklerin ve sınıf şekillenmelerinin yeni biçimlerinin betimlenmesi ve adlandırılması süreci hemen her zaman, karşımıza, kapitalist üretim tarzının yarattığı siyasi alanın içinde sürmekte olan iktidar mücadelelerinin bir parçası olarak çıkıyor.

Son yıllarda giderek artan sıklıkta rastladığımız "yeni orta sınıf" ve "yeni orta sınıf proletarya" ifadeleri de bu yapısal değişikliklerin ve sınıf

şekillenmelerinin anlamlandırılmasına ilişkin mücadelenin bir parçası olarak oluşmuş kavramlardır. Özellikle "yeni orta sınıf proletarya" kavramının bir "oxymoron" olarak bu mücadelenin izlerini taşıdığını söyleyebiliriz: Hem orta sınıf hem proletarya, hem burjuva sınıfı gelişiyor hem de bu yeni sınıf kapitalizme karşı bir tehdit oluşturuyor.

Küreselleşmeci, neoliberal teorileri savunanlar, örneğin *The Economist* gibi yayınlar; "teknolojik devrim", "akıl çağı" gibi post-modern yaklaşımlar; bu yeni sınıf şekillenmesini kendi görüşlerini destekleyen bir gelişme olarak görüyorlar: İşçi sınıfı olmayan bir sınıf büyüyor. Yeni teknolojik gelişmeler, yeni bir sınıf yaratıyor ama bu proletarya olmuyor, öyleyse Marks'ın sermayeye ilişkin eleştirileri yanlış...

Diğer taraftan, bu sınıf şekillenmesinden ve olası siyasi sonuçlarından ürkenler de var. Bunların güvenlik konularıyla ilgilenen çevrelerden çıkması da oldukça anlamlı. Örneğin İngiltere Savunma Bakanlığı'nın "orta sınıf proletarya" algısı bu ikinci kategoriye ait. İngiltere Savunma Bakanlığı uzmanlarına göre[1] bu yeni orta sınıf önümüzdeki dönemde Marx'ın sanayi proletaryası gibi devrimci bir sınıf olarak karşımıza çıkabilir. Bu sınıfın üyeleri; bilgiye, bilgi kaynaklarına erişim kapasitesinden; eğitim, birçok lisanı konuşma, görece yüksek gelir düzeyi -hareketlilik- gibi yüksek vasıflara sahip olduklarından ve en yeni iletişim teknolojilerini kolaylıkla kullanabildiklerinden kendi sınıf çıkarları doğrultusunda dünya çapında sistem karşıtı bir süreç başlatabilirler.

Bu iki taban tabana zıt ve kendi içinde çelişkili, hatta tutarsız tanımlama kaygılarına karşın bu kavramın bir gerçekliği olduğunu ve besbelli ki yeni bir sınıf şekillenmesine işaret ettiğini kabul ederek üzerinde düşünmeye başlamak gerekiyor.

Önce kendini kutlayanların tarafına bakalım. Bu yeni orta sınıf, yeni ama acaba gerçekten bir orta sınıf mı? *The Economist*'in aktardığına göre,[2] Dünya Bankası bu yeni orta sınıfı nicelik ve nitelik açısından betimlemek, tanımlamak için kolları sıvamış ve şöyle bir ölçütle işe başlamış: Günde 10-20 dolar geliri olan herkesin bu kategoriye girebileceğini düşünmüş. Ama bu ölçütle yaklaşınca tatmin (daha doğrusu memnun) edici bir sonuç üretememiş. Bu ölçüte göre nüfusu 2000 yılında 430 milyon olarak hesaplanan bu kesim, 2030 yılında en fazla 1.1 milyar kişiye ulaşabilecek. Diğer bir deyişle yeni

[1] The DCDC (Development, Concepts and Doctrine Centre), Global Strategic Trends Program- 2007-2036, s. 80.

[2] *The Economist*, "Who is in the middle", 12 Şubat 2009.

orta sınıf dünya nüfusunun yüzde 6'sından en fazla yüzde 15'ine çıkacak. Bu, kapitalizmin ve küreselleşmenin meşruiyetini ve yararlarını savunmak açısından çok parlak bir sonuç değil. Bunun üzerine Dünya Bankası kullandığı ölçütü "biraz" değiştirmiş. Bu kez yeni orta sınıfı tanımlayacak olan gelir ölçütünü 2-13 dolar aralığına indirmiş, zaman aralığını da 1990-2005'e değiştirmiş. O zaman ortaya tablodaki gibi bir şey çıkmış. Ama Dünya Bankası nedense bu bulguları resmen yayımlamamış.[3]

The Economist, konuya ilişkin değerlendirmesinde bu sonuçlara her zamanki "parlaklığıyla" çok seviniyor ama tablonun esas mesajını kesinlikle kavrayamıyor. Yoksa burnunu böyle çetrefilli bir veri kümesine sokmazdı diye düşünüyorum.

Half the world

Population living on $2–13* a day, m

	1990	2005
East Asia and Pacific	918.6	1,117.1
of which China	*173.7*	*806.0*
Eastern Europe and Central Asia	356.3	367.8
Latin America and Caribbean	276.7	362.1
Middle East and North Africa	170.7	246.1
South Asia	192.7	380.2
of which India	*146.6*	*265.7*
Sub-Saharan Africa	117.7	197.1
Total	1,428.1	2,644.3

Source: Martin Ravallion *2005 prices at purchasing-power parity

Tabloya baktığımızda, ilk anda karşımızda söz konusu 15 yıl içinde bu yeni orta sınıf nüfusunda yüzde 85 gibi çarpıcı bir büyüme hızı çıkıyor. Ancak, boyutları ve özgün koşullarından dolayı Çin'i çıkarırsak, bu yeni orta sınıfta saptanan dönemde görülen artış hızı hemen yüzde 46'ya, eğer Doğu Asya ve Pasifik bölgesini çıkarırsak yüzde 39'a iniyor. Asya'da yüzde 254 olarak gözüken yeni orta sınıfın artış hızı Çin'i çıkardığımızda %120'ye iniyor. En sonunda tek başına Çin'e baktığımızda yeni orta sınıfın nüfus artışının bu dönemde yüzde 365'e ulaştığını görüyoruz.

Bu kısa değerlendirmeden iki sonuç çıkıyor. Birincisi bu "orta sınıf artışı" iddiası aslında Asya'ya hatta daha da öncelikle Çin'deki gelişmelere ilişkin bir öyküdür. İkincisi söz konusu dönemin sermaye hareketlerine,[4] teknolojik

[3] *The Economist*, age.

[4] Bölgesel Yabancı sermaye yatırımları, gelen, milyon dolar

	1995	2005
World	340,336	916,277
Europe	133,651	433,628
North America	68,027	133,265
Africa	5,642	30,672
Latin America and the Caribbean	30,251	103,663
Middle East	2,495	34,461
Asia-Pacific	77,423	165,093
South-East Europe and CIS	4,803	39,67
UNCTAD- World Investment Report, 2006		

gelişmelere ve nihayet ölçüt alınan gelir düzeyinin (günde, 2-13 dolar[5]) kapsadığı kesime bakınca, karşımızdaki olgunun esas olarak, bir **orta sınıf artışıyla değil, işçi sınıfı şekillenmesiyle** ilgili olduğu kolaylıkla görülebilir. Diğer bir deyişle tablo aslında bize dünyada işçi sınıfının nüfusunun artış hızı hakkında bir fikir vermektedir. Dünya Bankası'nın bu bulguları yayımlamakta isteksiz davranmasını kolaylıkla anlayabiliriz sanırım. Sakın Marx haklı olmasın?

Şimdi sözkonusu döneme bir de biz bakalım. Ama biz gelir dilimlerini değil, yapısal (sermaye birikim sürecinin fiziki, kültürel ve coğrafi özelliklerine ilişkin) değişimleri ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkması olası sınıf şekillenmeleri üzerinde düşünmeye öncelik vereceğiz.

1990-2005 döneminin özelliklerini şöyle özetleyebiliriz:

Kapitalizmin 1970'lerde başlayan yapısal krizi devam ediyor. Bu kriz neoliberal politikalarla ve küreselleşmeci söylemlerle yönetiliyor. Yine bu dönemde iletişim ve bilgi işlem teknolojilerinde büyük gelişmelerin yaşandığını görüyoruz. Nihayet, sermayenin genel döngüsü içinde finansal biçimin ağırlığı hızla[6] artıyor.

Önce kriz konusuna kısaca bakarsak şöyle bir görüntüyle karşılaşıyoruz: Bir taraftan kârlılığı arttıracak ve aşırı üretim sorununu öteleyecek tedbirler devreye giriyor. Diğer taraftan, krize giren yapının değişime direnen öğeleri tasfiye ediliyor, yıkılıyor: Bu süreçte krizdeki sermaye hem kendi maddi, kurumsal, kültürel alt yapısını çözüyor, hem de krize uyum sağlayacak yeni alt yapıyı ve kültürü oluşturmaya çabalıyor: Deleuze ve Guattari'nin[7] işaret ettiği gibi sermaye verili kodları çözüyor, yenilerini kurmaya çalışıyor. Eski ve yeni arasında sert bir savaş yaşanıyor.

Bu savaşın doğası gereği, Fordizmin kurumları ve değerleri, işlevsel kitlesel tüketim, bu arada Modernizm, gerici ve statükocu olarak damgalanıyor. Post-fordizm, haz odaklı, hızlı eskimeye (obsolesans- obsolescence) bağımlı tüketim normları ve post-modernizm yüceltiliyor. "Değişim" hegemonik bir kavram ama tam anlamıyla bir "boş gösterge" olarak yükseliyor.

Sermaye yalnızca yıkıcı değil, yaratıcı ve yenileyicidir de. Sermaye tüm ekonomik ve kültürel coğrafyayı ve öznellikleri "yenilemeye" başlıyor. Bizi

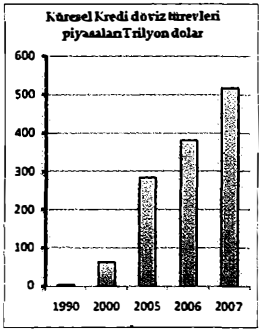
---

[5] Bir yıllık döviz kuru ortalamasıyla, yaklaşık günde 3 -19 TL: Ayda 90- 580 TL.

[6] Finansallaşma: *New York Times* 23 Eylül 2007.

[7] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus- Capitalism and schizophrenia*, Ninesota Press,1983, s. 222-240.

bu süreçte esas olarak emekçi sınıfların yaşayacağı değişim ilgilendiriyor. Çünkü yukarıda aktardığım tablodaki büyük nüfus artışı bu değişimlerle ilgili.



Bu noktada iki kaynaktan yararlanarak devam edebiliriz. Karl Marx, Kapital Cilt-III içindeki, "kâr oranlarının düşme eğilimi ve karşıt eğilimleri" içeren 3. Bölüm ve David Harvey'in "Sermayenin Mekânları" derlemesinde 15. Bölüm'ü oluşturan sermayenin jeopoliği.

Karl Marx'ın eserinden yararlanarak başlarsam, bu denemede, izlediğim düşünce akışı açısından "karşıt eğilimleri" iki kategoride değerlendirmek istiyorum.

Birinci kategoride, emek verimliliğini arttırmaya, üretim sürecinin boş zamanlarını azaltmaya ve sermayenin dolaşım sürecindeki atıl zamanı kısaltarak dolaşım hızını arttırmaya yönelik önlemler var.

Bu önlemlere yakından bakınca, karşımıza yeni üretim, ulaşım teknolojileri, zaman denetimine ilişkin hesaplama yöntemleri, veri işlem teknolojileri, haberleşme teknolojileri, ek olarak emek kontrol ve disiplin, stok kontrol yöntemleri ve teknolojileri çıkıyor.

İkinci kategorideki karşıt eğilimlere bakınca da, öncelikle aşırı üretimin/ birikimin baskısını azaltmaya yönelik önlemler dikkatimizi çekiyor. Bunları kısaca şöyle özetleyebiliriz: Mal, sermaye ve nüfus fazlası ihracatı, üretim alanından finansal alana kaçarak rant/faiz/ mülksüzleştirmeyle birikimi desteklemeye, tüketimi hızlandırmak için yeni gereksinimler üretme, yeni tüketiciler, tüketim mekânları oluşturmaya yönelme.

Bu önlemlere daha yakından bakınca da bunların aslında, yeni coğrafyaların sermaye birikimine açılmasını, denetlenmesini, bunun için ulaşım, haberleşme ve askeri teknolojilerin geliştirilmesini içerdiğini görüyoruz. Finansallaşmaysa, karşımıza, yeni sayım, hesaplama, fon transferi teknolojileri ve yöntemleriyle ilgili olarak ve bu ikinci kategori önlemlerin fonlanması bağlamında çıkıyor. Çok kültürlülük akımını, yeni öznelliklerin yaratılmasını, bio-politik (beden denetleme-hazların manipülasyonu) ve kültür endüstrisi teknolojileri bağlamında bu ikinci kategoriye ekleyebiliriz.

Şimdi bu noktaya kadar yaptığımız değerlendirmeler üzerinden, **1990-2005** dönemini düşünerek iki ara sonuç üretebiliriz sanıyorum.

Birinci ara sonuçta bu karşıt eğilimlerden, biri bilgi işlem, haberleşme,

sayım ve arşivleme, ulaşım alanlarında kullanılan emek, diğeri de bedenlerin, öznelliklerin denetlenmesi yönlendirilmesine ilişkin kültürel ürünlerin üretilmesi alanlarında kullanılan emek üzerinden iki sınıf şekillenmesi alanı saptayabiliriz.

Bu alanlardan biri bilgisayar, telekomünikasyon (uydular, cep telefonları ve internet) sektörlerini kapsayacak; diğeriyse medya, reklamcılık, dijital oyunlar, televizyon dizileri, film (büyük ekran ve TV için), müzik endüstrisinde dijitalleşmeyi...

Bu aşamada, daha sonra dönmek üzere, bu alanlarda gözlemlenen "gayri maddi emek" (emek değil ürünler gayri maddi), "kendini programlayan emek", "programlanabilir emek", "ağa bağlı emek" olarak teorize edilmeye çalışılan gelişmelere işaret edebiliriz.

Şimdi David Harvey'in "Kapitalizmin Jeopolitiği" denemesinden edindiğim dört saptamadan yararlanarak devam edeceğim.

1) Sermaye bulunduğu mekânı düzenler ve kendine bir fiziki, kurumsal altyapı oluşturur.

2) Sermaye bu mekânda birikim modeline uygun duyarlılık yapıları (öznellikler-bireyler) oluşturur.

3) Sermaye bu mekânda krize girmeye başladığında;

a. Bir başka mekâna kaçarak, yeni mekânlara giderek ("spatial fix") çözüm arar;

b. Gelecek zamana geçerek, gelecekteki olası gelirleri şimdiden değerlendirerek mülk edinmeye çalışır (temporal fix).

4) Sermaye bir başka mekâna giderken, hem terk etmeye başladığı mekândaki verili altyapının ve duyarlılıkların direnciyle karşılaşır. Hem de, gittiği mekânda kendine uygun altyapı ve duyarlılıklara gereksinim duyar.

Harvey'den aktardığım bu saptamalardan da kimi ara sonuçlar çıkarabiliriz.

Örneğin, sermaye bir mekândan çıkarken, terk ettiği verili alt yapıda ve sınıf yapılarında fiziki, kültürel kurumsal yıkımlar yaşanır. Buna karşılık sermayenin gittiği ve yeniden yaşamaya başladığı mekânlarda, hem varolan yapılar yıkılır hem de yeni altyapılar kurulur, yeni sınıf şekillenmeleri başlar.

Her iki alanda da, kaynak ve hedef mekânlarda, hem yıkım hem de yeniden inşa, insanların (gerek kapitalistlerin gerekse de işçilerin) direncinin kırılması, alışkanlıklarının değiştirilmesi vb. için yeni kültürel biçimlerin, denetim ve baskı yöntemlerinin üretilmesini gerektirir.

Burada da yeni sınıf şekillenmesi süreçleri görebiliyoruz: Bu, karşımıza

özellikle bedenleri, ruhsal durumları (duygusal tepkileri- afekt), simgeleri, imajları, ilişkileri üreten, örgütlenmeye, değişime ilişkin yeni fikirleri ve bunların kabul edilmesini kolaylaştıran yöntemleri üreten, değişime ilişkin kuramsal sorunları çözen emeğe ilişkin bir sınıf şekillenmesi olarak çıkıyor. Burada da gayri maddi emeğe (emek değil ürünler gayri maddi), kendini programlayabilen, programlanabilen emek kategorilerine rastlıyoruz.

Şimdi bu ara sonuçları bir araya koyduğumuzda, 1990-2005 döneminde (ama süreci aslında 1970'lerden Fordizmin krize girdiği noktadan başlatmak gerekir) yeni bilgisayar, iletişim, bilgi işlem ve ağ (network) yaratan teknolojilerin, üretim, tüketim, kültür süreçlerine dönük etkileri ile sermayenin eski ve yeni mekânlarındaki yeniden yapılanma üzerinden, yeni bir sınıf şekillenmesi yaşandığını söyleyebiliriz: *The Economist'in* aktardığı veriler esas olarak bu sınıfa işaret ediyor.

Bu verilerin içinde iki tür işçi sınıfı şekillenmesi olduğu söylenebilir. Birincisi, daha önce olmayan bölgelerde çok büyük sayılarda ve yaygın olarak oluşan yeni sanayi proletaryasıdır. İkincisi, yeni teknolojilerin özelliklerine bağlı olarak, gayri maddi emek, programlanabilir emek, ağlara bağlı emek kavramlarıyla ifade edilen yeni bir **işçi sınıfının** şekilleniyor olmasıdır. İşte yeni orta sınıf olarak tanımlanan bu kesim, aslında işçi sınıfı içinde yeni bir bölümün doğmakta olduğuna işaret etmektedir.

Bu yeni bölümün, sayıca az ama önemli etkilerine ilişkin, **Michael Hardt**, kapitalizmin başlangıç döneminde tarım emekçilerinin içinde oluşmaya başlayan sanayi proletaryasının konumunu anımsatıyor. O zaman sanayi proletaryası toplam işçi sınıfı içinde azınlıkta olmasına karşın, ürettiği emek türleri giderek bütünü belirlemeye başlıyormuş.[8]

Maurizio Lazzarato,[9] biraz daha ileri giderek, artık sanayi üretiminin, sanayi proletaryasının da bu emek türünün ve varoluş ortamının, diğer bir deyişle bilişim ağlarının etkilerinden bağımsız bir varlıkları kalmadığını ileri sürüyor. **Manuel Castells**[10] ise "teknolojik devrim" kavramı bağlamında kendi kendine programlanabilir emek ve ağ yapıları üzerinde yeni bir sınıf

---

[8] 2009 Birkbeck College'de yapılan, "Komünizm Sempozyumu"ndaki konuşma. Buradan izleyebilirsiniz: (http://www.dailymotion.com/video/x8wvyg_michae-hardt-the-production-of-the_news). Burada da bence makul bir özeti ve değerlendirmesi var: (http://www.shaviro.com/Blog/?p=730).

[9] http://www.generation-online.org/c/fcimmateriallabour3.htm

[10] Castells, M., British Journal of Sociology Vol. No. 51, No. 1 (January/March 2000), s. 5–24; Castells, M., "Citizen versus the machine", Courier, Unesco, Ekim1990, (www.unesco.org/courier/1999_10/uk/dires/intro.htm).

şekillenmesine işaret ediyor. Ayrıca her üç düşünür de çalışmalarında, çok daha kontrolcü, hatta daha acımasız bir kapitalizmin şekillendiği sonucuna ulaşıyor; küreselleşmeci fantezilerin aksine, teknolojinin özgürlük getirme iddialarına kuşkuyla yaklaşıyorlar.

Gilles Deleuze ünlü denemesinde[11] Foucault'nun analizlerinden hareketle, "disiplin toplumundan" (Fordizm, örneğin) çok daha boğucu bir kontrol toplumuna geçmekte olduğumuzu düşünüyor. Bu süreçte bireyi disiplin altına alan mekânlar, okul, sendika, Fordist ofis, hastane (sağlık sistemi) etkinliğini kaybediyor; yerine bireyi sürekli yeniden şekillendiren, sürekli değişen yeni koşullara uymaya zorlayan dinamik ama çok daha boğucu, hemen her zaman ağlara bağlı kontrol, hatta oto-kontrol sistemleri gelişiyor.

Yeni İşçi Sınıfı / İşçi Sınıfının Yeni Fraksiyonu

Şimdi de bu yeni sınıf şekillenmesinin temelini oluşturan gayri maddi emek üzerinde düşünmeyi deneyebiliriz.

Bu gayri maddi emeğin alt yapısını 1990-2005 döneminde gelişen teknolojiler oluşturuyor. Bunların özelliklerini, bilgi depolama, bilgi işlem (sayma, veri analizi), bilgi merkezileştirme, gerçek zamanda, bilgi/fon transferi alanlarında dijitalleşme, üretim süreçlerinde, ürünlerin dolaşımında ve tüketiminde ağlara (Networks) ve zincirlere (kalite, tedarik vb.) bağlı sistemler, nihayet bir taraftan vasıfsızlaştırma, diğer taraftan uzmanlaştırma ve yaratıcı kapasitelerini güçlendirme süreçleri oluşturuyor.

Bir tarafta "ağlara" ve bilgi akışlarına, üretim tedarik, ilişki zincirlere bağlı olarak üretim yapan, hem de bu ilişkileri yapıları üreten, kendi kendini programlayan entelektüel,[12] "gayri maddi" emekle karşılaşıyoruz, diğer taraftan da, programlanan, vasıfsızlaşan "gayri maddi" emekle.

Bunların dışında, yeni mekânlarda hızla büyüyen, çok daha büyük bir nüfusa sahip, maddi emek ve klasik sanayi işçisi kitlesi yer alıyor.

Bu noktadan sonra, kısaca gayri maddi emek kavramı üzerinde düşünerek ve kimi temel noktaların altını çizerek devam edeceğim.

Gayri maddi emek, iki kategoride ele alınabilir. Birinci kategoride, karşımızda bilişim sistemlerini içselleştirmiş sanayi üretimi (fiziki malların

---

[11] Deleuze, Gilles, "Society of Control", (www.nadir.org/nadir/archiv/netzkritik/societyofcontrol.html#historik).

[12] Manuel Castells ile röportaj, "Identity and Change in the network society", 2001 Berkeley, Conversation with History, (http://globetrotter.berkeley.edu/people/Castells/castells-con0.html).

üretimi) var. Bu kategorideki gayri maddi emek, bu sanayi üretiminin eklemlendiği, dayandığı, yararlandığı iletişim tekniklerini ve ağ bağlantılarını içeriyor. Gayri maddi emek, ürünün, emek sürecinde yaşandığı haliyle bilişim içeriğini üretiyor.

İkinci kategoride gayri maddi emek simgesel etkinliklerin, görevlerin gerçekleştirilmesi sürecinde karşımıza çıkıyor. Gayri maddi emek burada ürünün kültürel içeriğini üretiyor.

Gayri maddi emeğin bu iki kategorisinde de, hem yaratıcı entelektüel (kendi kendini programlayan) emek hem de sıradan rutin (yeknesak) simgesel görevleri (veri girişi, çağrı merkezleri) jenerik (vasıfsız) emek biçimleriyle karşılaşıyoruz.

Gayri maddi emeğin karşımıza çıktığı bir diğer alan da bedensel tepkilerin üretilmesiyle ilgili. Burada emek, afektif (ruhsal ve bedensel durumları yaratan ve maniple eden) bir diğer deyişle duygulanımsal emek olarak tanımlanabiliyor (Hardt). Bu afektif emek, insan ilişkilerinin gerçek, ya da sanal olarak yaşandığı yerde, temas noktasında ortaya çıkıyor ve afekt (bedensel duyumsal tepkiler) üretiyor. Yine anımsatmak gerekirse, burada da emek (yapılan iş) maddi, ürünü gayri maddidir.

Bu "afektif emek", geçmişte insanlık tarihinde sık sık rastlanan, sağlık, beden bakımı alanlarında işlevsel olan bir emek. Bu emek, ilişki üretiyordu. Toplulukları hatta toplumu bir arada tutan ilişkileri üretiyordu. Ancak sermayenin de giderek bu alanları kendi birikim sürecine katması ve genişletmesiyle birlikte bu alanlarda da yeni bir işçi sınıfı şekillenmesi başladı. Söz konusu dönemde, yeni teknolojilerin devreye girmeye başlamasıyla bu alanda da, eğlence sanayi, çeşitli kültür endüstrisi ürünleri, reklamcılık alanlarında da sınıf şekillenmelerine rastlayabiliyoruz.

Afektif emeğin önemli bir özelliği de şöyle özetlenebilir: Bu emeğin kültürel içeriğini, konseptini ürettiği ürünler, yalnızca tüketilmiyor; tüketildiğinde tüketicinin öznelliğini, kültürünü de yeniden üretiyor ve böylece kendi tüketim alanını da yeniden üretiyor.

Post-fordist korporasyonların bünyesinde sürekli eğitim süreçleri, ekip çalışması, kalite çemberleri, yatay ve ağ tipi örgütlenmeler vb. işçiyi işyeri ve dışındaki süreçler de yeniden ve yeniden şekillendiriyor (kontrol toplumu).

Böylece sermaye artık bu gayri maddi emek yoluyla işçinin, sermayenin yeniden üretiminin parçası, öznelliğinin (ruhunun) malın değerinin bir parçası olmasını amaçlıyor. Bu dinamik içinde gayri maddi emek, kendi kendine

programlanabilir emek (ve afektif emek) malı üretmekle kalmıyor, tüketicinin öznelliklerini, kültürünü de üretiyor, sermayenin yeniden üretimine doğrudan katılıyor.

Dahası gayri maddi emek, sermayeyi destekleyen toplumsal ilişkileri, örneğin, eski örgütlenme biçimlerinin tasfiye edilmesini ve yeni öznelliklerin kurulması sürecinin kültürel bileşenlerini de üretiyor. Böylece gayri maddi emek; kapitalist üretimin, sermayenin döngüsünün merkezinde, niceliğinden çok daha fazla bir etkiye sahip olarak var oluyor.

Bu yüzden, Clinton döneminin Çalışma Bakanı Reich *"ABD hükümeti bu gayri maddi emeğin en değer yoğun (kendi kendine programlanabilir) kesimini ülke içinde tutmaya çalışırken, değer içeriği düşük jenerik biçimlerini başka ülkelere ihraç etmeye çabalıyor" diyor.*

Yukarıda sermaye açısından baktığımız sürece, bu kez de gayri maddi emek tarafından bakınca şöyle bir görüntüyle karşılaşıyoruz: Gayri maddi emek, gruplar, geniş kitleler (çağrı merkezleri, vb.) biçiminde olduğu gibi ileri derecede vasıflı, kendini programlayabilen bireyler olarak da ama her zaman ağ içinde ve akışlara (flows) bağlı olarak var oluyor. Bağlantılar ve akışlar işe (görevlere) bağlı olarak kuruluyor. Bireyleri ya da grupları birbirine bağlıyor. Sınıf haline bir gerçeklik (fiziki ya da sanal) veriyor. İş bitince akış kesiliyor, bağlantılar kopuyor, birey ağın içine atıl (inert) duruma geri dönüyor. Bu emek kendini birey, bağımsız yüksek vasıflı teknik eleman olarak görse de, sermaye onu ağ ve akış içinde sömürülecek proletarya olarak algılıyor ve kullanıyor.

Bu gayri maddi emek, bu arada hem ağı hem sermayenin gereksinimi olan hizmet ve ürünleri hem de kendisini ve toplumu, sermayenin egemenliği altında tutan ilişkileri üretiyor.

Buradan başa dönerek şu soruyu soralım: Sermayenin yeniden üretim sürecinin, hatta kendi zincirlerinin üreticisi olan bir sınıf kesimi şekillendiğine göre, İngiltere Savunma Bakanlığı uzmanlarının kaygıları, acaba nereden kaynaklanıyor?

Bu gayri maddi (teknik ve duygulanımsal) emeğin ve üzerinde şekillenen öznelliklerin kimi ilginç özelliklerine bakarsak, bu kaygıların nereden kaynaklandığını da görebiliriz.

Bu gayri maddi emek üzerinde şekillenen sınıfın bireylerinin genelde eğitim düzeyi yüksek oluyor ve çoğu yabancı dil biliyorlar. Bu özellikler onların sorunları kolay anlamasına, farklı siyasi coğrafyalardaki ilişkileri kıyaslamasına ve eleştirel bakış geliştirmesine katkıda bulunuyor. Bu özelliklerinden dolayı söz konusu kesimin üyeleri kendilerini kolay ve iyi ifade edebiliyorlar.

Bu kesimin bir diğer özelliği de en son haberleşme teknolojilerini çok etkin bir biçimde kullanmaları, ağ yaşamına ve akışlara uyum sağlamaya yatkın olmalarıdır. Daha doğrusu burası, siber uzay, onların doğal habitatıdır. Bu nedenle ağ sistemlerinin zaaflarını, kırılgan noktalarını ve bunlara zarar verme, sızma yöntemlerini kolaylıkla geliştirebilmektedirler. Böylece, bu kesim, üretim süreçlerinin yeniden üretimi açısından gittikçe ağlara daha bağımlı hale gelen sermayeye yönelik potansiyel bir tehlike oluşturmaya başlamaktadır. Buna karşılık, bu kesim kendi ilgilendiği konularda kendi ağlarını, ilişki çevrelerini kurabilmekte, bilgi akışlarını düzenleyebilmekte, hatta koruyabilmektedir.

Ulusal sınırları kolaylıkla aşan ağ bağlantıları ve sanal uzayın kültürel çevresi, bu kesimin uluslararası kültürel ve siyasi etkinliklerde yer alabilmesini kolaylaştırıyor. Dahası bu kesimin gerek ülke içinde gerekse de uluslararası düzeyde, genelde sermayenin süreçleriyle çelişkiler taşıyan ortak kaygı konuları olduğu görülüyor. Örneğin bu kesimin bireyleri kendi öznelliklerinin şekillendirilmesi süreçlerine kuşkuyla yaklaşıyor; bireysel özgürlükler, ekoloji, insan sağlığı, insan hakları, savaş karşıtlığı gibi alanlarda ortak duyarlılıklar sergiliyor, kampanyalar düzenliyor.

Bu alanlarda başlayan kampanyalar, bu kesimin gelir, eğitim, lisan düzeyine bağlı olarak hızla hareketli, uluslararası örgütlenmelere dönüşme, umulmadık çapta etki yapma kapasitelerine ulaşabiliyor.

Sonuç olarak karşımızda, kapitalizme karşı tavır almaya, işçi sınıfının geri kalan kesimiyle ilişkilenmeye başlarsa, kapitalizm açısından çok tehlikeli sonuçlar yaratabilecek bir işçi sınıfı fraksiyonu var.

Bu sınıfın kendi bilincine varmaması için de tüm kültür endüstrisi (adeta bu sınıfın bizzat kendisi), orta sınıf kavramı üzerinde yoğunlaşıyor. İşçi sınıfının geri kalanıyla ilişki kurmaması, hatta onu tehdit olarak görmesi için gerekli kültürel ortamı üretmeye ve korumaya çalışıyor.

Deyim yerindeyse, bu sınıf hem kendisinin hem de işçi sınıfının zincirlerini üretiyor. Ama zincirleri kesecek aletlerin en keskinleri de yine bu sınıfın elinde... Diyalektik işte...

Burjuvaziye Not; 'Gülümse Kaderine':
Olağanüstü Hal ve Haklar

Sonay Bayramoğlu

Demokratik rejimler, gelişmiş kapitalist toplumlardaki varlıklarını sürdürme olanaklarını giderek kaybediyor. Bu eğilime ivme kazandıran etkisiyle "9/11 sendromunun[1]" kalıcılaştığı anlaşılıyor. Parlamenter demokratik rejimleri yerleşiklik kazanmış Batı ülkelerinde "uluslararası terörizme karşı" güvenlik siyaseti, tüm diğer siyasaları önceleyen ve kendisine tabi kılan bir statüye yerleşmiş bulunuyor. Bu önceliği, tehdidin karakterinden alıyor. Yeni güvenlik siyasetinin rasyoneli şöyle çalışıyor: Terörizm; her *an* (zaman), her *yer*den (mekân) ve her *biçim*de gelebilecek bir tehdittir. Böyle bir tehdidin önlenebilmesi için zaman-mekândaki her oluşum denetlenmelidir. Terörist saldırının hedefinde yer alanlar (yurttaş olan ve olmayan sokaktaki insanlar) potansiyel birer terör eyleyicisi de olabilirler.

Adeta tanrısal bir erke göndermede bulunan yeni güvenlik anlayışı, tam da bu nedenle her türlü sınırlandırmadan muaf olacaktır; çünkü bir imkânsızı hedeflemektedir; en kapsamlı ve katı uygulanışında bile, tehdit tanımı gereği, hep bir yanı açıkta kalacaktır. Yeni güvenlik anlayışı, kendi sınırsızlığını yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini sınırlandırmak suretiyle tesis etmektedir. Somut dayanağını 9/11 sendromunda bulan yeni güvenlik doktrini, kuramsal dayanaklarını da büyük ölçüde kaos teorisinden almaktadır. Kaos teorisinin sosyal

[1] Bu terim ABD'de 11 Eylül 2001 tarihinde meydana gelen ve ikiz kulelerin yıkılmasıyla sonuçlanan El Kaide saldırısını nitelemektedir.

gerçekliğin sabitlenemez ve öngörülemez doğasına ilişkin önermeleri, terör dolayımıyla yeni güvenlik anlayışının ön-kabullerine dönüşmüş durumdadır. Bu bağlantı kritiktir; zira küresel kapitalizmin öngörülemez nitelikteki kaotik piyasa sinyalleri karşısında "hızlı, etkin ve sonuç alıcı karar alma" gereksiniminden dem vuran yeni yönetim anlayışı ile yeni güvenlik anlayışı arasındaki tamamlayıcılık ilişkisine de açıklık getirmektedir.[2] Temel hak ve özgürlükler sınırlandırıldığı ölçüde güvenlik tesis edilebilirken, demokratik usuller demode ilan edilip etkisizleştirildiği ölçüde de "hızlı, etkin ve sonuç alıcı" karar alma mekanizmaları oluşturulabilmektedir (Kalyvas, 2008).

Bu yazının konusu, büyük bir tehdit ya da tehlike karşısında devletin kendini savunmak adına başvurduğu, "hayatta kalma yöntemi" olarak da bilinen ve eski Roma'dan bu yana anayasal diktatörlük olarak adlandırılan, hukukun geçici olarak askıya alınması meselesi değildir.[3] Bu yazı, doğrudan doğruya küresel kapitalizmin inşa ettiği, yasama ve yargı erkini, yürütmenin elinde bütünleştirmeye yönelen yeni yönetim anlayışını konu almaktadır. Böyle bir konu, kapitalizm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırılmayı gerektirir. İkili arasındaki ilişkinin siyasal düzlemdeki ifadesi, bilindiği gibi, "meşruiyet krizi" gibi önemli bir temayı işaret eder. İşte bu çalışmanın temel sorusunu da, meşruiyet krizinin küresel kapitalizmin temellendirdiği yeni yönetim biçimindeki yeri nedir, sorusu oluşturacaktır. Bu soru çerçevesinde ilk olarak bu soruya verilen önemli ve iddialı bir yanıtın (imparatorluk tezi) eleştirel değerlendirmesi yapılacaktır. Bunu, meşruiyet krizinin günümüzdeki dinamiklerinin ele alındığı bölüm izleyecektir. Üçüncü olarak, sorunu "olağanüstü hal" rejimi çerçevesinde çözümleyen katkılar ele alınacaktır. Bu bölüm, çalışmanın da omurgasını teşkil edecektir. Bu plan dahilinde çözümlemeye başlamadan önce kapitalizm ve demokrasi ilişkisi hakkında kimi değiniler yapmak tamamlayıcı olacaktır.

Gerçekten de küresel kapitalizmin, kurumları ve hukuku ile birlikte inşa ettiği yeni yönetim tarzı 'olağanüstü hal yönetimini' fazlasıyla andırmaktadır. Kapitalizm; sürekli krizlerle kendini ifade eden tarihsel serüvenin bugün geldiği aşamada, demokratik yönetim biçimlerini adeta kusmaya başlamıştır. Oysa 1945 sonrası, Batı kapitalizmi hızlı bir biçimde ABD hegemonyasında yeniden inşa edilirken saflar ne kadar da net çizilmekteydi: Özgürlüklerin beşiği Batı

[2] Yeni güvenlik anlayışı ile küreselleşme arasındaki nedensellik bağlantıları için Türkçe'de *bkz.* İhsan Bal (2006).

[3] Farklı anayasal kriz tipleri için *bkz.* Levinson &Balkin (2009).

bir yana, totaliter ötekiler öbür yana. Bu tasnifte demokrasi, kapitalizme özgü bir siyasal rejim olarak kodlanırken, kapitalizm dışı sistemler ise otoriter ve totaliter rejimler olarak kolaylıkla adlandırılmaktaydı. Uluslararası siyasetin bu imgelemi, Modernleşme Okulu tarafından teorileştirilmekte gecikmemişti (Lipset, 1959; Rostow, 1960). Bu okulun temel savı, kapitalizm ve demokrasinin karşılıklı nedensellik ilişkisi içinde bir bütünsellik oluşturduğu yönündeydi; ne kadar demokrasinin olduğu ne kadar kapitalist olunduğu ile ölçülebilirdi. Bu teorik katkılar, ampirik demokrasi ölçütleri de geliştirdiler; ulusal veri setlerinden ya da saha çalışmalarından derlenen verilerle zengin bir literatürün oluşmasına katkı sağladılar. Yaygın olarak kullanılan demokrasi ölçümü; kentleşme, eğitim, gelir düzeyi ve kişi başına kullanılan teknoloji gibi değişkenleri içermekteydi. 1980'lerin sonlarına gelindiğinde siyaset bilimi disiplini içindeki etkisi kaybolan bu yaklaşım, günümüzde farklı biçimlerde yeniden canlanıyor. Fark, demokrasi kavramının yerini yönetişim kavramının almasından ibaret gözüküyor. Bu sorunsuz yer değiştirme, kendi içinde şöyle bir ön-kabulü barındırıyor: Demokrasi, yönetişim kavramında verilidir ya da ikincisi önsel olarak ilkini de içerir. Bu ön-kabulle birlikte küresel kapitalizm ve yönetişim arasındaki karşılıklı nedenselliği vurgulayan çalışmaların gittikçe yaygınlaştığı görülüyor.

Demokrasinin yönetişim yaklaşımına içkin olduğu önermesine ancak inanılabilir! Bağnaz bir inanç mertebesi dışında bu önermeyi bilimsel bakımdan temellendirecek kanıtlar göstermek kolay değildir. Oysa tersi mümkündür ve esasen yaşamakta olduğumuz süreç, demokrasi ve yönetişim arasındaki negatif korelâsyonun varlığını açıkça gösteren kanıtlarla yüklüdür. Yönetişim yaklaşımı, sivil ve politik toplumu küresel ekonominin ihtiyaçları çerçevesinde yeniden kavramsallaştırmaktadır. Buna göre, bireysel çıkarın yerini grup çıkarı alır; piyasa (şirket), bürokrasi (devlet aygıtı) ve toplum (sivil toplum örgütleri), devletin asal bileşenleri olarak kodlanır. Öte yandan siyasal erkin merkezsizleşmesi savunulurken, bir yandan da erkler ayrılığı ilkesinin yürütme lehine tasfiyesi vaaz edilir. Kuşkusuz yürütmenin güçlenmesi eğilimi yeni bir olgu değildir; bu eğilim yirminci yüzyıl boyunca da şu veya bu düzeyde devam etmiştir. Ancak son 15-20 yıl içinde, kapitalist devlet örgütlenmesinde, yasama ve yargı erkinin yürütmenin elinde toplanması eğilimi belirginlik kazanmaya başlamıştır (Scheuerman, 2006; Jacome, 2007; Huymans, 2008).

Birçok çalışmada da vurgulandığı gibi, kapitalizmin 21. yüzyılın henüz başlarında beliren eğilimi, kendi gereklerine tekabül eden yönetsel ölçek ve aygıt bütünlüğü bakımından ulus-devlet örgütlenmesini terk etme yönündedir.

Yönetişim modelinin ayırt edici özelliği, kapitalist piyasa gereklerine tekabül eden yönetsel aygıtın ulus-altı ve ötesi her ölçeğe aynı şekilde uygulanabileceği iddiasında gizlidir. "Küre-yerel" (*glolocal)* gibi hibrid kavramların da eşliğinde küresel sermayenin bir tür "dünya devleti" inşası arayışında olması, bu iddianın dışa vurumu olarak da görülebilir. Nitekim bu arayışla yükselen yeni siyasal sistemi nasıl adlandırmak gerektiği sorusu, farklı yanıtlara konu olmaktadır. Merkezi ve hiyerarşisi olmayan bir *imparatorluk (*Negri ve Hardt), *yeni emperyalizm* (Harvey), *diktatörlük* (Paye), *olağanüstü hal yönetimi* (Agamben), bu yanıtlardan öne çıkanlarıdır. Öte yandan sözcüklerin taşıdığı tarihsel yüklerden kurtularak yeni sistemi Dünya Bankası ve OECD gibi salt *yönetişim* olarak adlandıran çevreler de bulunmaktadır *(*Andrews, 2010).

Küresel kapitalizm; dünya ölçeğinde düzenleyici bir aygıt inşasına maddi temel sunarken, devletler ölçeğinde de egemenliği yürüten erk örgütlenmesini yeniden yapılandıran etkilerde bulunmaktadır. Eşanlı süreci belli bir bütünsellik içinde açıklayan etkili bir çözümleme *İmparatorluk* adlı eserleriyle Hardt ve Negri'den gelmiştir.

İmparatorluk[4]

Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* kitabı, yepyeni bir evre olarak görülen ve "küreselleşme" terimi ile betimlenen günümüz dünyasının bütünlüklü bir çözümlemesini ortaya koymuş olması nedeniyle büyük ilgi görmüştür. *İmparatorluk*; 1980'li ve 1990'lı yıllardaki yeni toplum kuramlarının neredeyse tümünü (tüketim toplumu, simülasyon toplumu, enformasyon toplumu, iletişim ve ağ-toplumu, post-fordizm, örgütsüz kapitalizm vb.) kendinde birleştiren bir tür üst-anlatıdır. Hardt ve Negri'ye göre imparatorlukta, yaşamı kuşatarak yöneten *bio-iktidar*, yönetilenlerce içselleştirilmiş bir kontrol anlamına da gelir; imparatorluğun inşasıyla birlikte yönetilenlerin ahlaki öfkelerine hedef olabilecek bir iktidar merkezi kalmamış; merkezsizleşen iktidar bedenlerle birlikte beyinleri de esir almıştır.

Küreselleşmenin 'genel iktidar teorisi'ni sunan *İmparatorluk* kitabının burada üzerinde durulacak bir başka örtük iddiası, kapitalizm ile demokrasi arasındaki iflah olmaz çelişki hakkındadır. Bilindiği gibi kapitalizm ve demokrasi arasındaki çelişkili ilişkinin burjuva rejimlerdeki tezahürleri, kendini hep "siyasi meşruiyet krizleri" şeklinde ortaya koymuştur. Kriz,

[4] İmparatorluk ve yönetişim ilişkisi, daha geniş bir biçimde "yönetişimin arkeolojisi ve imparatorluklar" başlıklı çalışmada ele alınmıştır (Bayramoğlu, 2008).

egemen sınıfların genel çıkarlarıyla ezilen sınıfların ortak çıkarları arasındaki dengenin nasıl kurulacağı ve böylece özel mülkiyet rejiminin ezilenlerin rızası alınarak nasıl sürdürüleceğiyle ilgili olmuştur. İşte Negri ve Hardt'ın örtük iddiası da bu noktayla ilgilidir; yeni iktidar biçimi olarak imparatorluk, kendinden önceki burjuva iktidar biçimlerinden farklı olarak, meşruiyet krizi sorununu da geride bırakmıştır. Artık, yönetilenlerin rızasını talep edecek bir boşluk bulunmamaktadır; yönetilenler kendilerini tümüyle kuşatan iktidarı, öz-denetim unsurları şeklinde içselleştirmiş durumdadır. Meşruiyet arayışı, ortak iradeyi genel iradeye dönüştüren 'sözleşmeci toplum' dönemleri için söz konusu olabilir. Emperyal iktidarın yeni doğasında ise sözleşme ilişkisinin Hobbesçu yada Lockçu varyantlarına yer yoktur. Dolayısıyla imparatorluk kuramı, devrimci karşı-iktidar tehdidi kadar, meşruiyet krizi gibi bir sorunu da çözmüş yeni bir küresel iktidar biçimini işaret etmektedir.

İmparatorluk kitabındaki analizi, farklı bir anlatı ile yönetişim kuramında bulmak mümkündür. Aradaki temel fark, yönetişim kuramında, devrimci meydan okuyucuyu etkisizleştiren ve meşruiyet sorununu çözen iktidar pratikleri, katılımcıların bilinçli eylemlerinin bir sonucudur; *İmparatorluk*'ta ise bu sonuç emperyal iktidarın yapısı gereğidir. Bilgi-kuramı temelleri itibarıyla aralarında varolan bu belirgin farklılık *İmparatorluk* tezine yöneltilebilecek temel bir eleştirinin de gerekçesidir. Yönetişim yaklaşımında aktörlerin 'amaç edinilmiş" iktidar pratikleri şeklinde kavramsallaştırılan hususlar, *İmparatorluk*'ta yapısal etmenlerin zorunlu sonuçları düzeyine çekilmiştir. Bu yanıyla yeni emperyal iktidar, yapılaşmış yönetişimden başka bir şey değildir. Ne var ki yönetişim yaklaşımının kendi dili ile iktidar pratiklerinin gerçek niteliği arasında ciddi bir farklılık söz konusudur. Özcesi, *İmparatorluk* tezinin arka-planında yer alan yönetişimin gerçek niteliği değil, retoriğidir. Bu durumda, yeni emperyal iktidar kuramı olarak *İmparatorluk* kitabı da Amerikan emperyalizminin '21. yüzyıl retoriği' şeklinde değerlendirilebilir.

Yönetişim yaklaşımı, siyasal iktidarın nasıl yeniden yapılandırılacağını konu alır. Bu retorik, yöneten-yönetilen ilişkileri yerine birlikte yönetmekten, devlet-toplum ikiliğini kaldırmaktan, hiyerarşik değil heterarşik (eşitlerarası ilişki) esaslara göre yeniden örgütlenmekten söz eder (Peters, 1996; Peters & Peters, 2000). İkiliklerin ve hiyerarşilerin ortadan kaldırıldığı dümdüz bir güç ilişkileri uzamı... Yönetişim retoriğinin hediye ettiği bu zemin, *İmparatorun* da doğum yeridir.

İnsanlığın özgürleşme ereği bakımından her iki kuram da kendinden önceki siyasal iktidar biçimlerine kıyasla daha ilerici oldukları iddiasındadır. Buna göre

yönetişim; parlamenter demokrasinin açmazını çözmüş, böylece kalkınma, refah ve demokrasi arasında yada aynı anlama gelecek şekilde kapitalizm ve demokrasi arasında bir türlü çözülemeyen sorunu çözmüştür. Aynı şekilde imparatorluk da öncesindeki emperyalizme kıyasla ilerici bir aşama olduğu iddiasındadır; küresel bir iktidar biçimi olarak yaşamı tümüyle kuşatmakta ve gerçek boyunduruğu altına aldığı 'çokluğu', iktidar ilişkilerinden tümüyle özerk ve gerçek bir küresel başkaldırı koşullarına hazırlamaktadır.

Yönetişim yaklaşımı ve imparatorluk tezi arasındaki örtük geçişlere açıklık getirmek maksadıyla, cumhuriyetten doğan imparatorluk örneklerine yakından bakılabilir. Bu bakımdan Roma ve Napolyon dönemi Fransa'sı iyi bir örnek olay olarak görülebilir. Her iki örnek olayın şimdilik bize söylediği şudur: İmparatorluklar, önceki rejimlerin bağrından doğarlar. Önceki rejimin egemenleri, imparatorluğun doğumunu sağlayan başlıca aktörlerdir. Bir siyasal rejim olarak imparatorluk, eski cumhuriyetin bağrında bir eğilim olarak doğar ve nüveleşir. Bu eğilimi başlatan ve temellendirenler cumhuriyet rejiminin egemenleridir. Bunda egemenler arası çelişkiler kadar halk sınıflarının kendi egemenlik alanlarını genişletme yönündeki basınçları da rol oynar. Güç ilişkileri sarkacı halk sınıfları lehine değişmeye ve bu değişim toplumsal üretim ilişkilerinin verili yapısını zorlamaya başladığında, yüreğine korku düşen egemenler karabasandan kurtulmak için imparatora sarılırlar. Bu öykü, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*nde Marx'ın söylediği şu sözlerle sonlanır: "Burjuvazi, kılıcı tanrılaştırmıştı, şimdi ise, kılıç ona hükmediyor".

Güç ilişkilerinin iki tarihsel örnekte de "çokluk" lehine dönüşmeye başlamasının göstergeleri arasında "vatandaşlık" statüsü önemli bir yere sahiptir. Öyle ki, bu süreç, vatandaşlık statüsünün soylu ve mülk sahibi sınıflardan mülksüzlere doğru genişlemesinin tarihi olarak da görülebilir. Roma'da, vatandaşlık statüsünün kapsamı, başta sadece soylular sınıfına aitken zamanla *pleb*lere doğru genişlemiştir. Vatandaşlık hakkı ise beraberinde seçme ve seçilme hakkı üzerindeki kısıtların kaldırılmasını gündeme getirmiştir. Vatandaşlık hakları, her iki örnekte de zor ve uzun bir sınıf savaşı sonunda elde edilebilmiştir. Fransa örneğinde vatandaşlık, devrimin ilk anayasasında, devrimin en önemli destekçisi olan Paris'in yoksul emekçilerini siyasetten uzaklaştıracak şekilde tanımlanmış; seçme ve seçilme hakkı, mülksüzler aleyhine kısıtlanmıştır. Fransa'da mülksüzler aleyhine konulan bu tahditler, ancak Cumhuriyet'in ilanından sonra ortadan kaldırılmıştır.

Hem Roma'da hem de Fransa'da, cumhuriyet sönümlenirken imparatorluğun filizlenmesi olgusu, halk iradesini belli ölçüde bünyesinde barındıran meclisin siyasal yetkilerinin kısılmasıyla son derece ilişkilidir. Roma'da bu gelişme, halk kurultaylarının aleyhine işlerken, Fransa'da ulusal meclisin yetkilerinin sınırlandırılmasıyla gerçekleşmiştir. Roma'da; yürütme erkini yerini getiren magistra'nın yetkileri, zamanla, halk meclisleri lehine daraltılmış, konsüllerin görev süresi bir yıl ile sınırlandırılmış ve üst üste görev yapmaları engellenmiştir. Cumhuriyetin ve demokrasinin sönümlenmesi ise yürütmenin (en yüksek icra makamı olan *konsül*'ün) olağanüstü yetkilerle donatılması ile sembolize edilebilir. Fransa örneğinde cumhuriyet rejimi, konvansiyon hükümeti sistemini getirerek, bütün yetkileri meclisin elinde toplamıştır. Yürütme erki, meclisin belirlediği bir komisyon tarafından kullanılmış, benzer şekilde, siyasal kararlarla sınırlı olmak üzere, yargı erki de meclise verilmiştir. Çağdaş demokrasinin bu öncü deneyimi, burjuvazinin korku duvarına çarpmış ve yerini *direktuar* dönemine bırakmıştır. Demokrasiden *direktuar*'a geçişte, ilk olarak, yürütme ve yargı erki kesin bir şekilde birbirinden ayrılmış, çift meclis sistemine geçilmesi suretiyle meclisin gücü dağıtılmış, göreli olarak yürütmenin güçlendirilmesi yoluna gidilmiştir.

Fransa deneyimi, ulusal meclisin elindeki siyasal erkin bölünmesi ile oy hakkı arasındaki ilişkinin tartışılması bakımından da önemli bir deneyimdir. Meclisin işlevlerindeki değişim ile oy hakkının kısıtlanması, yürütmenin güçlenmesi eğilimine zemin hazırlamıştır. Oy hakkının kısıtlanması, meclisin tamamen işlevsiz kılınmasını engellemiştir. Roma örneğinde durum biraz daha farklıdır: Cumhuriyetin ilerleyen dönemlerinde halk meclislerinin gücü, hem senatonun hem de *magistra*lıkların üstündedir. İmparatorluğa geçiş, senato ve *magistra*lıkların güçlenmesi ile karakterize edilmiştir; bu da, halk meclislerini siyasal olarak etkisiz bırakan bir süreçtir; seçme ve seçilme hakkı bulunsa bile, bu hakkın belirleyici olduğu halk meclisleri, işlevlerini kaybetmiştir. Halk meclislerinin siyasal gücünün zayıflatılmasını, konsüllük makamının tüm yetkileri kendisinde birleştirmesi izlemiş ve böylece imparatorluğa doğru kesin adımlar atılmaya başlanmıştır.

Burada ele alınan iki örnek olay, imparatorluklara geçişin, siyasal kurum ve süreçlerden halkı (mülksüzleri) dışlayan müdahalelerle gerçekleştiğini göstermektedir. Her iki tarihsel örnek, genişleyen demokratik haklarıyla halkın baskısı altındaki iktidarların savruldukları çizgiye de açıklık getirmektedir.

Yönetişime gelince; bu kuramın retoriğine bakılırsa 'katılımcılık' bu iktidar biçiminin en temel ilkelerinden biridir; oysa gerçek yönetişim pratiği, sermayenin yalın bir diktatörlüğünden öte bir anlama sahip değildir. Yürütme yönetişim modeli ile birlikte yeni bir biçime kavuşmuştur. Düzenleyici özelliği öne çıkan yürütme, yasama, yargı ve yürütme (idari erk) erklerini kendinde bütünleştirmektedir; düzenleyici erk olarak yürütme, sermayenin tam denetimi ve kontrolü altındadır.

Yönetişimin gerçek katkısı, siyasal erki halktan yalıtıyor olmasında gizlidir. Bunun retorikteki karşılığı, 'ekonominin siyasetten arındırılması'dır. Yönetişim kuramı, politik toplumu baştan olumsuz addederek ekonomi yönetiminin siyasetten arındırılması için bir dizi önlem geliştirmiştir. Ekonomi yönetimi, uzman vasıf gerektiren bir düzenleme alanı olarak tanımlanarak, siyasetten kopartılmıştır. Aynı işlem, siyasal karar alma süreçleri için de geçerlidir. Siyasal karar alma dahil tüm karar alma sürecini teknik bir süreç olarak tanımlayan yönetişim, yasa yapma işlemi dahil olmak üzere, karar alma sürecini siyasetten koruyacak bir biçimde yeniden inşa etmektedir (Maggetti, 2009). Burada sorulması gereken soru, teknik ilerlemenin siyasal alanlara uygulanıp uygulanmaması sorusu değildir. Teknolojinin, siyasetin bile önüne geçirilmesi, sanki teknolojinin kendi başına genel çıkarı koruyan bir erdemi varmış gibi bir algı oluşturmasıdır. Daha da önemlisi yasama süreci teknik olarak nitelenerek, halk sınıflarının karar almadaki -zaten pek kullanılmayan- yetkisinin ortadan kaldırılmasıdır. Teknik denilen şey, Schmitt'in (2006: 110-111) ifadeleriyle "devrimci ya da muhafazakar olabileceği gibi, özgürlüğe ya da baskı altına almaya, merkezileşmeye ya da ademi merkeziyetçiliğe hizmet edebilir". Ancak yasama sürecinin teknikleştirilmesi, parlamentonun etkisizleştirilmesi dışında bir anlama sahip değildir.

Yönetişim; refah rejiminin paradoksunu (özel mülkiyet rejiminin yaygınlaşması ve sermaye kârlılığını garanti etmekle, emeğin toplumsal yeniden üretim koşullarının iyileştirmek arasındaki paradoks) sürekli olarak körükleyen parlamenter rejimi ve bu rejimin krizini, parlamentoyu etkisizleştirerek çözmektedir. Marx'tan esinlenerek belki de şu söylenebilir: Siyasal elit yönetişimi tanrılaştırdı, şimdi ise yönetişim kendilerine hükmediyor!

Meşruiyet ve Temsil Krizi Aşıldı mı?

Bu soru şu açıdan önemlidir. Emek ve sermaye arasındaki yapısal çelişki ve bu çelişkinin tarihselleşmiş ifadesi olan sınıflar mücadelesi, parlamenter sistemde

müzmin meşruiyet krizi (ki bu siyaseten temsil krizidir) biçiminde dışa vurmaktaysa, bu durumda, yukarıdaki soruya olumlu ya da olumsuz yanıt vermenin teorik ve politik çıkarımları hayli farklı olacaktır. Çözüme kavuşan ya da *imparatorluk* tezinde vurgulandığı gibi, varlık koşulunu yitiren, temel sınıflar arasındaki çelişki olmasa gerek. Baştan bu kaydı düşmek suretiyle, parlamenter demokrasilerin krizi konusuna, bu çalışmanın sınırları dâhilinde, daha yakından bakılabilir.

Refah rejimine sarmalanan bir olgu olarak meşruiyet krizi konusu, 1960'ların ve 1970'lerin sınıflar mücadelesi dinamiklerinden kopuk olarak anlaşılamaz. Batı kapitalizmi, dünyanın üçte birinin sosyalist rejim altında olduğu o yıllarda kendi anavatanında da huzura ermiş değildi. Neo-korporatist içerme mekanizmalarına rağmen işçi sınıfının dinmek bilmeyen mücadelesi, yaşam standartlarının iyileştirilmesiyle yetinmeyip üretim noktasındaki güç ilişkilerine de müdahaleye yönelmişti. Refah rejiminin paradoksunu derinleştiren bu süreç, sermayenin "sosyal uzlaşmayı" tek yanlı bozmasıyla sonuçlandı. Bu süreçte, parlamenter demokrasi modeli, derinleşen siyasal meşruiyet krizlerinin kaynağı olarak görüldü.

Yukarıda kısaca değinilen gelişmelerle, kapitalizm ile parlamenter demokrasi arasında uzun sayılabilecek eşanlı birlikteliğin sonlanmakta olduğu sinyalleri verilmiştir. Aynı dönemde, çağdaş liberal felsefede de önemli değişiklikler meydana gelmiş, liberal haklar kavramı negatif haklar lehine kritik bir ayrıma tabi tutulmuş, pozitif hakların ikincilliğine güçlü bir şekilde vurgu yapılmaya (yeniden) başlanmıştır. Kalkınmacı sosyal devlet eleştirisi olarak da yükselen yeni sağ söylemde, devletin asla müdahale etmemesi gereken negatif haklar (inanç hakkı, mülkiyet hakkı vs.) ile kaynak israfı alanı olarak damgalanan pozitif haklar arasına net ayrımlar konmuştur. Thatcher ve Reagan'ın izledikleri yeni muhafazakar programlar, dünya ölçeğinde genelleşerek "küreselleşme" adı verilen sürece dönüşmekte gecikmemiştir.[5]

---

[5] 1990'lı yıllarda devletin örgütlenmesi ile ilgili köklü sorunların olduğu hususunda bir görüş birliği meydana geldiği söylenebilir. O kadar ki İngiliz devleti, anayasayı akademik ve siyasal alanda tartışmaya açma gereği duymuştu. Thatcher'in otokratik tarzı bu anayasal tartışmada önemli bir rol oynamış ve muhalefet uzun süreli tek parti idaresinin sebeplerini ve sonuçlarını incelemek zorunda kalmıştı. Görüşler dağınık olsa da teşhis zamanında konmuştu. İşçi Partisi'nin bir teşhisi: "Son on yıl boyunca birey özgürlüğüne ve demokrasiye sürekli bir saldırıyla İngiltere'de özgürlükler önemli ölçüde kısılmıştır. Güç, merkezi hükümetteki bir avuç insanda toplanırken, kabine hükümeti, seçilmiş bir dikta aracına dönüştürülmüştür". Bir başka görüş ise Charter 88 grubundan geldi: "Yüzyıllarca mistik, yazısız anayasamızdan gurur duyduk. Şimdi, 1991'de düzenli ve sürekli olarak eski nesilleri alarma geçirecek, yürütmedeki ve bürokrasideki suiistimalleri sindirmeye çalışıyoruz. Westminster ve Whitehall'a kontrolsuz çok geniş güç verdik. Devlet hizmetlerinin, mahkemenin, üniversitenin ve yayının bağımsızlığının hükümet tarafından tehdit edilmesine izin veriyoruz"(aktaran Judge, 1993:195-6).

1990'lı yıllarda temsil sorunu, önemli bir soruyla yeniden gündemdedir: Temsil; "toplumsal grup" mu yoksa bireysel düzeyde bir vekâlet olarak mı, ifade edilecektir? Siyasal anlamda son derece güvenli bir konumda bulunan küresel kapitalizmin düzenleyicileri, temsil sorununu aşacak yeni bir siyasal model arayışına girişmişlerdi.[6] Paradigma değişikliği önerisi ile yükselen yönetişim modeli, toplum ile devlet ilişkilerini yeniden tanımlayan bir çerçeve öne sürerek tartışmaların ilgi odağı oldu; bu ilgi hala sürüyor.

Yönetişim, dünya kapitalizminde meydana gelen her krizle birlikte biraz daha netleşmiştir. 1994 Meksika krizinden bu yana meydana gelen küresel ölçekteki her kriz, yönetişime duyulan ihtiyacı dile getirmek ve modeli geliştirmek için bir fırsat sunmuştur. Öte yandan, her küresel krizden sonra, OECD ülkeleri başta olmak üzere, siyasal istikrarsızlıklara karşı güçlü, muhkem kapitalist yönetim kaleleri inşa edilmiştir. Küresel kapitalizmin çıkarları, düzenleyici politikalar adı verilen politika araçları ile temsil edilmiş ve uygulanmıştır. Sermaye programı, fiili uygulamayla yetinmeyerek yasal bir çerçeveye de kavuşturulmuştur. Yürürlüğe giren düzenleyici reformlarla ilgili kanunlar, bir yandan krize karşı sermayenin programını uygulama imkânı verirken bir yandan da yeni bir siyasal sistemin tuğlalarını döşemiştir. Yeni düzen; geniş emekçi kitlelerin siyasal, sosyal ve ekonomik haklarını budayan bir hukuksal temele oturtulmuştur.

1990'lardan bu yana küresel kapitalist blok, halka karşı kendi çıkarını korumayı bilmişse de, kendilerini kapitalizmden korumaları (!) pek mümkün olmamıştır. 2007 yılında ABD emlak piyasasında uç veren ekonomik kriz derinleşerek devam etmiştir. Kriz, küresel kapitalizmin hegemon gücünü ciddi bir biçimde sarsmış, egemen sınıfların meşruiyet zeminini giderek aşındırmıştır. Bunun sonucunda, sisteme yönelen tepkiler karşısında egemen sınıfın, elindeki ceza sistemine yüklenmesi gündeme gelmiştir. 11 Eylül 2001 olayları, baskıcı bir siyasal sistemin oluşmasında dönüm noktası olmuş, aynı zamanda olağanüstü hal yönetiminin de gerekçesini hazırlamıştır: Güvenlik!

21. yüzyılın henüz başlarında belirginlik kazandığı gibi, sermayenin halkın talepleriyle uzlaşma ihtiyacının bulunmadığı ortadadır. Devletin baskı (polis, ordu, ceza sistemi) ve ideolojik aygıtları, geniş kitleleri sistem içerisinde tümüyle pasif hale getirirken,[7] olağanüstü hal yönetimi de kural haline

---

[6] İngiltere'de temsil sorunu ile başlayan tartışma, İngiltere'de 1997 yılında anayasal değişim sürecini başlamasına vesile olmuştur (Eroğul, 2008: 4-5).

[7] Medyanın etkisi, bu süreçte dikkatle ele alınması gereken bir olgudur. "15. ve 16. yüzyıldaki buluşlar özgürlükçü, bireyselci ve isyankâr görünüyordu; matbaanın bulunması basın özgürlüğünü beraberinde getirdi. Bugün ise bu teknik buluşlar kitleler üzerinde iktidar kurmanın müthiş bir aracı haline geldi; radyo tekeli,

gelmeye başlamıştır. Devletin mali araçları, sermayeyi krizden kurtaracak tek mümkün yol olarak, sermaye lehine çalışmaya devam etmiştir (Yıldızoğlu, 2010).[8] Sanırım şu söylenebilir: Halk sınıflarının 20. yüzyılda ete kemiğe bürünen kazanımları ile belli bir standarda oturan hakları, 21. yüzyılda küresel kapitalizmin yayılmacı genişleme eğilimi ile hedef tahtasına oturtulmuş, bu tarihsel saldırı neticesinde halk sınıflarının talepleri (demokrasi) ile egemen sınıfların programını (kapitalizm) uzlaştırma olanakları büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Yönetişim yaklaşımı temelinde olağanüstü hal yönetiminin süreklilik kazanmaya başlaması, halk sınıflarının talepleri ile sermaye programı arasında kapatılması mümkün olmayan uçurumun, sermaye lehine kapatılma girişimi olarak da değerlendirilebilir.

Bu temelde yükselen siyasal düzen, bireyin tüm yaşam alanlarının denetlendiği bir rejim biçimini almaktadır. Teknolojinin olanaklarıyla; bireylerin gündelik yaşam alışkanlığı (evsel atık miktarı, kullanılan su miktarı, gece çıkma alışkanlığı, hafta sonu eğlenme alışkanlıkları vb), tüketim alışkanlığı (hangi marka sigara kullanıyor, kaç litre zeytinyağı kullanıyor, hangi marketlerden alışveriş yapıyor gibi) kolaylıkla denetlenmekte ve gözetime dayanan bir siyasal düzen inşa edilebilmektedir.[9] Bireysel hak ve özgürlükler bakımından yeni sistemin yarattığı tehdidin liberaller tarafından eleştiri konusu yapılmaması, son yıllarda yaygınlaşan bir eleştirinin konusudur. Öyle ki, küresel kapitalizmin kendi kurucu felsefesini (liberalizm) de değersizleştirmeye başladığı söylenebilir.[10]

Belirginleşen yeni yönetim tarzının özelliklerini ana başlıklarıyla özetleyelim: Yürütme yeni bir biçim alarak güçlenmekte, yasama ve yargı erklerini kendi bünyesinde birleştirmektedir Yürütmenin güçlenmesi olgusu, anayasal

radyonun ayrılmaz parçasıdır, filmlerin sansürü filmden ayrılamaz" (Schmitt, 2006: 111).

[8] ABD önderliğinde piyasalara pompalanan 12 trilyon dolarlık kurtarma paketleri bunun en tipik örneğidir. Ergin Yıldızoğlu, yükselen güçlerin bünyesinde bir devlet kapitalizminin şekillendiğini öngörmektedir.

[9] Ergin Yıldızoğlu bireyler üzerindeki bu otoriter eğilimlerin geldiği noktanın önemine dikkat çekmektedir. "[E]gemen güçler yeni muhafazakâr-liberal burjuva düşüncesinin son sığınağı olan bireysel *"özgürlükler"* kavramını da bir kenara itmeye, kendi gereksinimlerine göre yeni değerleri gündeme getirmeye başlıyorlar. Liberal-muhafazakâr ittifakı çatlıyor, liberal eğilimler geriliyor; yeni muhafazakârlığın, reaksiyoner, totaliter eğilimleri öne çıkmaya başlıyor..." (13 Eylül 2010).

[10] Aslında liberal anlayışı tutarsız ve geçersiz kılan gelişmeler sadece bu örneklerle sınırlı değildir. Nerdeyse liberal felsefenin en temel hakkı olarak bilinen mülkiyet hakkında da benzer bir dönüşüm gözlenmektedir. Örneğin, "acele kamulaştırma" gibi yürütme gücünün aldığı kararlarla bireysel mülkiyet hakkı ile ilgili olarak liberal anlayış, bir kez daha tutarsız ve geçersiz kalmaktadır. Mülkiyet hakkındaki dönüşüm için *bkz.* Alp Yücel Kaya (2010).

bir eğilim olarak değerlendirilip geçilemez. Böylece sermayenin küresel ihtiyaçlarına dayalı bir devlet örgütlenmesi (sosyal devletin tasfiyesi ve buna bağlı olarak sosyal hakların budanması) gerçekleşmektedir. Düzenleyici bir aygıt olarak devlet örgütlenmesi, küresel kapitalizmin sinir merkezlerinde yer alan güçlere (kısaca çokuluslu şirket birliklerine) ve kapitalist piyasa gereklerine tabi hale gelmektedir. Antik Roma Cumhuriyeti'nden beri, erklerin yürütmede toplulaşmasını ifade eden diktatörlük kurumu, kapitalist toplumsal ilişkilerin 21. yüzyıldaki politik örgütlenmesi bakımından adeta yeniden çağrılmaktadır. Ama bir farkla: burada erkler diktatörlük adına değil, diktatörlük sermaye adına vardır. Bunun siyasi anlamı, egemenliğin kaynağının ve uygulanma biçiminin değişmiş olmasıdır. Yeni diktatör, halkını küresel sermaye egemenliği adına iktidarsızlaştıran bir tür 'aktarım kayışı' kurumudur.

Bu çalışma, yeni siyasal sistemin niteliği konusundaki tartışmaların ve artan ilgiye konu olan katkıların farkındadır. Literatürde öne çıkan ve yaygın bir şekilde benimsenmeye başlanan kavramsallaştırma "olağanüstü hal yönetimi"dir (Scheuerman, 2006: 61-2; Jacome, 2007; Wedemeyer, 2008). Carl Schmitt'in yeniden keşfedilmesiyle derinleşen bu kavramsallaştırmaya dikkat çekici katkı Agamben'den (2005), "bir norm olarak olağanüstü hal yönetimi" çözümlemesiyle gelmiştir. Şimdi bu katkı ve tartışmalara daha yakından bakılabilir.

Olağanüstü Hal Yönetimi: Schmitt ve Agamben

Olağanüstü hal yönetimi kavramını kullananlar, özellikle yürütmenin gücüne odaklanırlar. Yirminci yüzyıl boyunca, batı demokrasilerinde, yürütmenin güçlenmesini sağlayan anayasal değişiklikler genel bir eğilim olmuştur. Bu genel eğilim, demokratik yönetimlerin tarihinde, yürütme erkinin hiç olmadığı kadar güç kazanarak, karar alma sürecini tümüyle kendi denetimine almasıyla sonuçlandığında, ortaya "olağanüstü hal" adı verilen yönetim biçimi çıkar.

Olağanüstü hal yönetimi, Nazi diktatörlüğünün bir dönem destekçisi olan ünlü düşünür Schmitt ve Agamben'in katkılarına başvurularak anlaşılabilir. Schmitt'in olağanüstü hal analizinin temelinde dost/düşman kavramları yer alır. Siyaset tanımlamasında kullandığı araçlardan dost /düşman ayrımı, siyasal hayattaki deneyimlerden yola çıkılarak elde edilen bir kavramsallaştırmadır. Buna göre insan; bir topluluk içinde arkadaşlarıyla beraber var olur ve arkadaş kimliklerini, bu kimliğe zarar vermek isteyenlere karşı korumaya çalışır (Schmitt, 2006: 47).

Dost/düşman kavramları, en çok olağanüstü hal yönetiminde netlik kazanır.

Olağanüstü durumlarda, siyasal önder, kendine dost bulabilme ve düşmanını yok etme becerisine sahip olmalıdır. Çünkü dost/düşman ayrımı bireyler arasında değil, devletler ve devletin varlığını tehlikeye düşürecek gruplar arasındadır. Kısacası olağanüstü bir durumda siyasal önder, düşmanını yok etme mücadelesinde, insan hak ve özgürlüklerini yok etme hakkına da sahip olmaktadır. Schmitt, siyasal liderin, kurulu düzenin dostu olarak, bunalımlı dönemin atlatılması ve normal koşulların sağlanması için uğraşan "komiseryal diktatör" olduğunu belirtir. Bu diktatör tipinde, mevcut sistem ve yasalar değişmez, ama bir süreliğine askıya alınır. Bu diktatörlük tipine Schmitt "tarafsız iktidar" adını verir. Çünkü bu diktatörlüğün amacı, iç ve dış düşmana karşı mevcut sistemi korumaktır. Bu sistemde yaşayanlar ya da mevcut sistemin devamını isteyenler ya da *dostlar*, eğer kendilerini *düşman*a karşı korumak istiyorlarsa, siyasal lidere itaat ederler. Olağanüstü hal yönetimi, siyasal lidere itaat edenleri, siyasal sistemin iyiliğini isteyen "dostlar" olarak adlandırırken, siyasal lidere itaat etmeyenleri, siyasal sistemin karşısında yer alan "düşmanlar" olarak adlandırır. (Schmitt, 2006: 49). Dost/düşman kavramlarını daha iyi anlayabilmek için, Schmitt'in dikkat çektiği kimi özelliklere bakılabilir (Schmitt, 2006: 46-58).

a) Dost/düşman kavramları, Schmitt'e göre, dış politikanın çözümlenmesinde bir ölçüttür; ama sadece bu alanla sınırlı değildir; aynı zamanda iç politika için de geçerli bir ölçüttür. Schmitt, toplum ne zaman ki sınıflar ya da gruplar arasındaki karşıtlık temeline oturur ise o zaman toplumsal sorunların siyasallaştığını söyler. Din örneğini verir: Bir din başka bir dinle ya da aynı dini farklı kavrayan gruplarla mücadele etmeye başladığı zaman siyasallaşır.

b) Dost/düşman kavramları, savaş zamanında, yaşamak ve ölmek arasındaki varoluşsal çizginin bir boyutunu oluşturur. Diğer bir ifade ile savaş zamanında bu kavram çifti, ekonomik ya da etik referanslarla kavranamayacak bir içerik kazanır.

c) Dost/düşman ilişkisi, bireyler arası bir ilişki değildir; kişisel düşmanlıklarla karıştırılmamalıdır. Bahse konu olan, gruplar, topluluklar ve devletlerarası ilişkilerdir.

Schmitt'in egemenlik tanımı da olağanüstü halin varlığını gerektirir. Egemen kimdir, sorusunun yanıtı, "Egemen olağanüstü hal kararı verendir" (Schmitt, 2006) şeklindedir. Çünkü olağanüstü hal kararı vermek "yürürlükteki yasayı kaldırma" gücüne sahip olmaktır. Bu kısa özetten de anlaşılacağı gibi Schmitt için siyaset; saf ve müstakil güç ilişkileri alanı olarak liberal parlamenter temsil sistemiyle bağdaşmayan bir doğaya sahiptir.

Faşizmin yükseliş koşullarının siyaset bilimcisini, günümüzde yeniden güncelleştiren katkının Giorgio Agamben'den geldiğini belirtmiştim. Agamben'in olağanüstü durumlarda yönetim düşüncesi Schmitt'ten farklıdır. Üstelik Agamben'e göre, Schmitt'in istisnai hal yönetimi şeması çökmüştür. Schmitt istisna halinin yasal çerçevede yorumlanması ile ilgili iken, Agamben tam da yasal anlamda istisna hali çöktüğünde istisnai hal yönetiminin ne anlama geldiği sorusundan yola çıkar.

İstisna hali kavramının kuramsal bağlamı, Schmitt ve Agamben'de farklıdır. Schmitt'in çalışmaları istisna hali kavramının siyasal temellerine yönelmişken, Agamben (2005), bir yönetim tarzı olarak istisna hali kavramının temellerini araştırır. Agamben'e göre, istisna hali günümüzde norm haline gelmiştir. Bir yönetim olarak istisna hali düşüncesi, yürütme ve idari yönetişimin egemenliğinin sürmesinde ortaya çıkmaktadır. Daha radikal bir yönetim olarak istisna halinin kural haline gelmesi; siyasetle hukuk arasında, kurulu olanla kurucu iktidar arasında, normla istisna hali arasında çökmüş bulunan diyalektik ilişkiye gönderme yapar. Dolayısıyla Agamben'in çalışmasının odağı, çağdaş siyasal çıkmazların temel karakteristiği olarak gördüğü ve en genelde siyasetle hukuk arasında tanımladığı diyalektik ilişkinin kopmuş olmasıdır. Olağanüstü hal, bu kopuş nedeniyle ve aracılığıyla olağanlaşmaktadır.

Agamben'e göre, olağanüstü hal toplama kamplarına benzetilebilir. Tıpkı, İngilizlerin Boer'lere karşı savaşında kullanılan kamplar gibi, tıpkı Nazi kampları gibi (Turner, 2007). Toplama kampları, hukukun askıya alındığı ve tutukluların hiçbir hakları olmadan bulundukları tutuklama yerleşimleridir. Agamben'in düşüncesine göre, Guantanamo kampı da Nazi toplama kampı gibi siyasal ve hukuksal statüye sahiptir. Terörizme karşı savaş, olağanüstü hali süreklileştirmiştir. Bazı yerler bir kamp haline gelmiştir. Bu kamplar devlete potansiyel tehdit olarak görülen birinin sınırsız bir biçimde süresiz olarak kapatılması olanağı sunmaktadır. Guantanamo'da süresiz gözaltı prensibi, öyle bir stratejidir ki tutuklular suçlu bulunmasalar bile, uzun zaman tutulmaya devam edilmektedirler (Turner, 2007: 298). Bu nedenle olağanüstü yönetim anlayışını, "kampların dönüşü" olarak yorumlayanlar da vardır (Huymans, 2008). Aynı olgu, Agamben için, olağanüstü hal tarzı egemenliğin demokrasilerde bile normal bir yöntem haline geldiğini kanıtlamaktadır. Güvenlik merkezli yeni yönetim anlayışı ile birlikte terör karşıtı yasama faaliyetleri ve politikalarla, sınır kontrolleri yoğunlaşmış, nüfus hareketleri politikası olarak 'yerleştirme', 'dışarıda tutma', 'dışlama' ve 'arındırma' arasındaki geçişkenlikler artmıştır

(Turner, 2007: 297). Huysmans, Guantanamo'da olan bitenlerin, liberal toplum tasavvuruna etkileri bakımından çokça tartışılması gerektiğini belirtir. Huysmans'ın beklentilerine paralel olarak güncel siyasal gelişmelerin liberal eleştirisinde "dışlama" kavramının öne çıktığı görülmektedir. Aslında bu kavramsal ilgi bile yürütmenin, hukuka dayalı yönetim anlayışından ne denli uzaklaşmış olduğunun bir göstergesidir (Huymans, 2008: 165). Hukuka dayalı yürütme anlayışının erozyonunda teknolojinin yeri konusu, ihmal edilmemesi gereken bir inceleme başlığıdır. Teknolojinin siyasal egemenliğin kurulmasında ve işleyişinde sahip olduğu işlev, yeni değildir.[11] Üstelik bu çalışmada bolca atıf verilen Schmitt, teknolojinin bu etkisini *siyasi görünmeyen siyaset* olarak kavramsallaştırmıştır da (2006). Schmitt'in teknoloji özelinde geliştirdiği bu nitelemeyi, günümüzdeki yönetsel yapıların tamamına genellemek sanırım mümkündür. Düzenleyici kurullar, yatırım ajansları, kalkınma ajansları gibi yeni yönetsel yapılar, varlık gerekçelerini ve işleyişlerini tümüyle teknik mantığa dayandırırlar; 'siyasi görünmeyen' yeni siyaset aygıtları olarak, parlamenter demokrasileri 'siyasetsizleştirebildikleri' ölçüde etkinliklerini de arttırırlar. Schmitt'te teknolojinin siyasete etkisi, "total devlete yöneliş" bakımından önem taşır. Schmitt için parlamenter temsil, devlet yönetiminde zaten kalıcı ve etkin bir araç değildir.[12] Schmitt (2006a: 34), dikta rejimlerinin liberal parlamentolara göre yöneten-yönetilen özdeşliğini daha kolay kurduğunu ifade eder. Özdeşliği kuran mekanizmalar ise referandum, onay gibi Sezaristik yöntemlerle ilgilidir ve demokrasi tam da bu mekanizma ve yöntemlerle tanımlanmalıdır. Dolayısıyla, Schmitt için demokrasi projesi en etkin biçimde kitle onayına dayalı otoriterlikle hayata geçer; çoğulculuk, liberal parlamentarizmin saplantısıdır, demokrasinin değil. Zamanın ruhuna uygun öngörüleri ile yeniden ilgi odağı olan Schmitt'in, demokrasi mevhumunu temsil mekanizmalarından, fark'tan ve çoğulculuktan kopartan ve "total devlete" bağlayan yaklaşımıyla eleştiri odağı olduğu da belirtilmelidir (Scheuermann, 1995: 139).

Yönetişim yaklaşımının 'etkin devleti' ile Schmitt'in "total devleti" arasındaki benzerlikler ve geçişler dikkat çekicidir. Kuşkusuz 'etkin devlette'

---

[11] Konunun yeni olmamasının, sokaktaki vatandaş algısında karşılığı bulunmayabilir. Sıradan vatandaş algısında, teknoloji aracılığıyla izlenme, gözetlenme ve dinlenme nesnesi haline getirilmiş olmak, yeni bir olgudur. Son yıllarda yaşananlar ışığında, Türkiye sokaklarının bu algıyla yüklü insanlarla dolu olduğunu söylemek için, ayrıca bir araştırma yapmaya gerek bulunmayabilir.

[12] Schmitt, parlamentoyu, liberalizmin bir kurumu olarak tanımlarken, bugün için parlamento başlı başına statükoyü temsil eden bir kurum olarak kabul edilmektedir.

vurgu öncelikle iktisadi performansa iken "total devlet" dolaysız bir biçimde siyasete göndermede bulunur. Aynı şekilde, 'etkin devlet' siyasi olmayan gereklerin bir ürünü olarak siyaseten normal bir yönetim anlayışı olduğu iddiasındayken, Schmitt için "total devlet" bir diktatörlük tiplemesidir.[13]

Küresel Kapitalizm ve Olağanüstü Hal Yönetimi

Son otuz yıl içinde, kapitalizmin liberalizm ve demokrasi ile ilişkisinde iki derin kırılmadan söz edebiliriz. İlki, daha önce belirtildiği gibi, kapitalizmin demokrasiyle ilişkisindeki kırılmadır. Kapitalizm, medeni, siyasi ve sosyal hakların bir bileşkesi niteliğindeki "sosyal yurttaşlık" kurumuyla bağını kopartmıştır. Bunun haklar dizgesindeki karşılığı, "pozitif hakların" sınırlandırılması ve tasfiyesidir. Neoliberal politika demeti, eşitlik ve özgürlük idealleri bakımından "negatif ve pozitif hakları" tumusol kâğıdı olarak kullanmış, negatif haklara vurgu yaparak pozitif hakları terk etmiş ve liberalizmi bu temelde yeniden tanımlamıştır.

İkinci kırılma noktası da bununla ilişkilidir. Şimdilik hayli spekülatif gelse de, belirtmek gerekir ki, 2001'le belirginlik kazandığı şekliyle kapitalizm, siyasal liberalizmle de ilişkisini sonlandırma eğilimi içine girmiştir. Bunun anlamı, insan doğasından ya da doğuştan gelen haklara referans yapan negatif haklar alanıyla kapitalizm arasındaki tamamlayıcılık ilişkisinin de farklılaşmış olmasıdır. Kişi hak ve özgürlükleri, tüzel olmayan gerçek (somut) kişilere değil, şirket formundaki tüzel kişilere referansla anlamlandırılmaktadır. Hak ve özgürlükler, şirket kişiliğinde cisimleştiği nesnesine kavuşurken, şirketlerin önündeki engellerin kaldırılması gerektiği, 183 devletin birçoğunun önceliği olarak uluslararası platformlarda büyük bir meydan okumayla ve rahatlıkla dile getirilebilmektedir.

21. yüzyılda kapitalizmin büründüğü anti-liberal form, Schmitt'i bile şaşırtacak bir gelişme olarak görülebilir. Schmitt, demokrasi ile liberalizm arasındaki karşıtlıklara dikkat çekerken, iktisadi liberalizmin dönüp dolaşıp siyasi liberalizmin başına çorap örebileceğini öngörememiş olabilir.[14] Dolayısıyla,

[13] Schmitt yaklaşık doksan yıl önce parlamenter bir demokrasi yerine "total devlet'in yükseleceği öngörüsünü yapmıştır. Özellikle olağanüstü dönemde, "gereksiz tartışmaların yapıldığı bir parlamento"nun karar almada etkisiz kalacağını vurgulayan Schmitt, böyle dönemlerde etkin kararları ya bir grup ya da bir kişinin alabileceğini belirtir. Bu süreçte, insanların haklarını ve özgürlüklerini yok etme hakkına da sahip bir lider profili söz konusudur. Bu, bunalımlı dönemin atlatılması ve normal koşulların sağlanması için uğraşan "komiseryal diktatördür". Bu diktatör tiplemesi, egemen diktatörlükten farklıdır. Komiseryal diktatörlük tipinde, mevcut sistem ve yasalar bir süreliğine askıya alınır.

[14] "Bütün diktatörlükler anti-liberaldir ama muhakkak anti-demokratik değildir." Schmitt'e göre Bolşevizm ve Faşizm bütün diktatörlükler gibi kesinlikle anti-liberaldir; ama zorunlu olarak anti-demokratik olmaları gerekmemektedir.

bugün parlamentolar ve klasik liberal haklar da kapitalizm için artık birer ayakbağıdır.

Siyasal iktidarın tümünün yürütmenin elinde yoğunlaşması, diktatörlük olarak tanımlanan bir hükümet yada rejim için gerekli koşuldur. Fakat bu olgu, aynı zamanda devlet biçimine etki eden derin bir dönüşüme işaret eder. Daha önce vurgulanmıştı: Erklerin yürütmenin elinde merkezileşmesi ile çokuluslu sermaye hâkimiyetinin ulus-üstü ölçekteki merkezileşmesi arasında güçlü nedensellik ilişkisi mevcuttur. Bu ilişki deşifre edilmeden, bir istisnai hal olarak diktatörlüğü 'normalleştiren' süreçler anlaşılamaz. Devlet biçimi olarak diktatörlük kavramsallaştırması, yeni yeni üretilmektedir. Bunun askeri diktatörlük gibi bir vaka olduğuna kuşku yoktur; devletin toplum üzerindeki diktatörlüğü, iki kelimenin birleşmesinden öte bir şeydir. Carl Schmitt'in geliştirdiği "egemen diktatörlük" ve "total devlet" kavramları, bu süreci anlamak bakımından önemli ipuçları verebilir.

Schmitt'te, egemen diktatörlük doğrudan kurucu iktidar ile ilişkilidir. Amacı varolan siyasal düzeni dönüştürmektir; dönüşüm yeni bir düzen kurmayı mümkün kılar. Total devlet biçimi ise, devlet ve toplumun özdeşleşmesi, birbirine geçmesi sürecini açıklar. İki yönlü bir hareket söz konudur. Bir yanda, toplum eskiden kamu otoritesi ile ilgili olan işlerin sorumluluğunu alır; diğer yanda ise, devlet kitlesel olarak özel işlere müdahale eder. Toplum, devletmiş gibi örgütlenir; ekonomik ve sosyal sorunlar doğrudan siyasal sorunlar haline gelir. Devlet, artık toplumun sadece bürokratik bir uzantısı değildir; "kendi başına bir örgüt" toplumudur. Schmitt için, anayasal krizin sonucunda ortaya çıkan total devlet, krizin çözüme kavuşmasını sağlar. Total devlet, sivil toplum üzerinde kendi önceliğini yeniden kuracak bir kapasiteye sahiptir. "Nitelikli total devletin siyasal yüzü Führer figürü ile cisimleşmektedir" (Paye, 2007). Bu durumda, sivil toplum ve politik toplum arasındaki çağdaş içiçeliği kuramsallaştıran ve politik eylem programı haline getiren Yönetişim yaklaşımına ne denmeli? Bu yaklaşımın, modern cumhuriyetten diktatörlüğe geçiş programı olarak tanımlanmayı fazlasıyla hak ettiği açıktır. Paye'nin (2007) ifade ettiği gibi diktatörlüklere geçiş geçici ve düzensiz de gerçekleşmemektedir. Eğer sadece geçici bir süreç söz konusu olsaydı, ademi merkezileşme eğilimi, siyasal iktidarın dağıtılmasında temel bir eksen olurdu; oysa ademi merkezileşme ile yönetsel erk merkezi hükümet dışındaki aktörlere aktarılırken, diktatoryal siyasal iktidar kurumları, hukuksal dayanakları ile birlikte inşa edilmektedir. Yeni devlet biçiminde, siyasal iktidar hem merkezileşmektedir hem de -ademi merkezileşme adına- yoğunlaşmaktadır.

Sonuç

Küresel kapitalist sistemle birlikte dünya çapında kurulan yeni yönetim biçimini nasıl adlandırmalıyız? Yürütmenin, olağanüstü halin süreğenleşmesi biçimini alacak kadar güçlenmesini diktatörlük kavramıyla nitelemek uygun olacaktır. Agamben'in norm olarak istisna hali kavramı, toplumu ve devleti tanımlar; kendini üretme koşullarını, sürekli devrim yapan sermaye taklitçiği ile ayarlamaya çalışan bir devlettir söz konusu olan. Bu diktatörlük, istikrarlı bir siyasal biçimden çok, sürekli bir istisna halinin yaşanması durumudur.

Bu çalışma, küresel kapitalizmin fideliğinde yetişen diktatörlük rejiminin, liberal düşüncenin ön-kabullerine de önemli darbeler indirdiğini ileri sürdü. Liberal düşüncenin kendisini konumlandırdığı "negatif-pozitif" haklar ayrımı ve ilişkisi, ikincisini tümüyle yadsıyan neoliberal hak tanımı ile birlikte 1980'li yıllarda ilk sarsıntısını yaşadı. 2000'lerin başında ise bu kez mülkiyet hakkı, yaşam hakkı gibi negatif hakların ontolojik temelinde yer alan "soyut birey" anlayışı yara almaya başladı. 1980'lerde "toplum yok birey var!" diyenler, bugün "birey yok şirket var" demeye başladılar.

Küresel kapitalizmin büründüğü siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimleri üzerine düşünürken, halk sınıflarının kendi yazgılarını ellerine alma iradelerini terk edeceklerini varsaymak büyük yanılgı olur. Sermaye egemenliğinin imparatorluk formunda kitlelerce içselleştirildiği ya da devlet-toplum özdeşliğini tesis eden olağanüstü halin olağanlaştığı, şeklindeki tezler, verimli tartışma olanakları sunmasıyla kuşkusuz değerlidir. Bu çalışmada ise cumhuriyetçi parlamenter rejimlerin meşruiyet krizi üreten biçiminin tasfiye edilerek diktatörlüklere geçildiği görüşü savunulmuştur. Kişisel ve entelektüel varlıklarını "özgürlük" ideali ile tanımlayan burjuva sınıfının iyi yetişmiş üyeleri bakımından, bu sonucun, tam bir "gülümse kaderine" durumunu yansıttığı açıktır. İşçi sınıfı sosyalizmi mücadelesinin üyelerine gelince... Onlar; çözüldüğü, aşıldığı savlanan meşruiyet krizini, hiçbir zaman Cumhuriyetçi parlamenter sistemin *ürünü* olarak görmediler. Meşruiyet krizine, sınıflar mücadelesinin parlamenter sistemdeki tezahürü olarak baktılar. Evet; çağdaş diktatörlük, emek ve sermaye arasındaki uzlaşmaz çelişkinin parlamenter demokrasilerdeki tezahürünü sermaye lehine çözüme kavuşturmuştur. Ancak tam da bu ilan edildiğinde, sınıflar mücadelesinin bu kez diktatörlük koşullarındaki tezahürlerine de kapı açılmış olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (2005) *State of Exception*, Chicago: University of Chicago Press.

Andrews, M. (2010) "Good Government Means Different Things in Different Countries", *Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions*, Vol. 23, No. 1.

Bal, İ. (2006) *Alacakaranlıkta Terörle Mücadele ve Komplo Teorileri*, Ankara: USAK Yayınları.

Barkan, J. (2009) 'Use Beyond Value: Giorgio Agamben and a Critique of Capitalism', *Rethinking Marxism*, 21: 2 (243-259).

Bayramoğlu, S. (2010) *Yönetişim Zihniyeti*, (2. baskı) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bayramoğlu, S. (2008) "Yönetişimin Arkeolojisi ve İmparatorluklar", (M. Kayıkçı, R. Ö. Dönmez), *Yeni İmparatorluk Çağı*, İstanbul: Say Yayınları (67-94).

Eroğul, C. (2008) *Çağdaş Devlet Düzenleri*, Ankara: İmaj Yayıncılık.

Huysmans, J. (2008) "The Jargon of Exception: On Schmitt, Agamben and Absence of Political Society", *International Political Sociology,* 2 (165–183).

Jácome, J. G. (2007) "Exceptionalism as a colonial tool in modern international law", (http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C_Juridicas/pub_rev/documents/01-JorgeGonzalez_001.pdf).

Judge, D. (1993) *The Parliamentary State,* London: Sage.

Kalyvas, A. (2008) *Democracy and the Politics of the Extraordinary,* Cambridge: Cambridge University Press.

Kaya, A. Y. (2010) "2000'ler Türkiye'sinde Tarım Politikaları ve Toprak Mülkiyeti: Efemçukuru'nda Mülkiyet Nedir?", *MSY*, 2010 (12).

Levinson, S. ve J. M. Balkin (2009) "Constitutional Crises", *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 157, Feb., No. 3.

Lipset, S. M. (1986) *Siyasal İnsan*, (Çev. Mete Tunçay), Ankara: Verso.

Maggetti, M. (2008) "The Role of Independent Regulatory Agencies in Policy-making: A Comparative Analysis", *Journal of European Public Policy*, 16(3), (450-470).

Paye, J. C. (2007) *Global War on Liberty,* New York: Telos.

Paye, J. C. "Dictatorship or Permanent State of Exception?", (http://www.telospress.com/main/index.php?main_page=news_article&article_id=197).

Peters, G. (ed). (1996) *The Future of Governing,* University of Press of Kansas.

Peters, J. ve G. Peters (2000) *Governance, Politics and the State*, New York: St. Martin's Press.

Prakash, A. ve J. A. Hart (Eds.) (1999) *Globalization and Governance*, Londra: Routledge.

Rostow, W.W. (1970) *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, (Çev. Erol Güngör), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları.

Scheuerman, W. E. (2006) "Survey Article: Emergency Powers and the Rule of Law After 9/11", *The Journal of Political Philosophy:* Volume 14, Number 1, (61–84).

Schmitt, C. (2006a) *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (Çev. Emre Zeybekoğlu), Ankara: Dost.

Schmitt, C. (2006) *Siyasal Kavramı* (Çev. Ece Göztepe), İstanbul: Metis.

Turner, B. (2007) "The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility", *European Journal of Social Theory* 10: 287.

Yıldızoğlu, E. (2010) "İki Seçeneğin Yol Ayrımında", (http://erginyildizoglu.blogspot.com/2010_09_01_archive.html).

Sermaye Egemenliğinin İzdüşümü Olarak Dinsel Hayırseverlik

Umar Karatepe

The Economist dergisinde 2006 yılında yayınlanan bir yazı hayırseverliğin artan önemini oldukça iddialı biçimde ifade etmekteydi: "*19. yüzyıl kapitalizmin, 20. yüzyıl sosyalizmin yıldızı oldu. 21. yüzyıl hayırseverliğin yüzyılı olacak*" (Economist, 2006: 44). "Hayırseverliğin yüzyılı"nda aynı zamanda, "kutsalın geri dönüşü"[1] olarak adlandırılan veya toplumsal yaşamda "özel alana" sıkıştırıldığı yerden "kurtuluşunu" müjdeleyen[2] bir dizi olguya da tanıklık ediliyor. Aydınlanma ideologlarının '*yanlış inançlar toplamı*' olarak nitelendirdiği ve 20. yüzyılda modernleşme kuramının, toplumların kapitalist gelişme sürecinde ilerlemesiyle özel alana daralıp giderek etkisizleşeceğini varsaydığı din, toplumsal ilişkilerde belirleyiciliğini giderek artırıyor. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu'nun (United Nations Population Fund-UNFPA) verilerine göre[3] insanların %70'inin kendilerini dini veya ruhani bir topluluğun üyesi olarak tanımladığı bir dünyada din, diğer tüm kimliklere göre ağırlığını hissettiriyor. Bu iki olgunun birden yansıması olarak, dinsel temelli hayırseverliğin yükselişinin ve sivil toplum örgütü olarak kurumsallaşmasının, yani İnanç Temelli Organizasyonlar'ın (Faith Based Organisation-FBO) yeni nesil "sosyal politika" pratiklerinde ve yazınında

---

[1] Türkiye'nin en güçlü dinsel cemaati haline gelen Gülen hareketinin konuya dair değerlendirmesi için bkz. Ergene, 2005.

[2] 20. yüzyılın sonlarından itibaren, dinin toplumsal yaşamdaki yeriyle ilgili yaşanan dönüşüm, Casanova tarafından "deprivatization of religion" olarak kavramsallaştırılmaktadır (Casanova, 1994).

[3] UNFPA, "Building Bridges among Faith-Based Organizations and Secular Development Practitioners", (http://www.unfpa.org/culture/fbo.html).

daha fazla yer işgal ettiği görülmektedir. Tüm bu gelişmelerin temelinde ise kapitalizmin içinde bulunulan evresinde, "eski" sosyal haklar dizgesinin yerini neoliberal yönetişimin ilkelerine ve kurumlarına bırakması yatmaktadır.

"Hayırseverliğin yüzyılı" ve "kutsalın geri dönüşü" iddialarının varsayımı, hayırseverliğin ve dinin modernite öncesinde kalan, prekapitalist toplumsal ilişkilere özgü kurumlar olduğudur. Bu saptamanın kapitalist gelişmenin çeşitli aşamalarındaki tüm toplumları ifade eden pürüzsüz bir gerçeklik olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira hayırseverlik ve din, Avrupa'da gelişen burjuvazinin gerek eski egemenlik ilişkilerine karşı savaşında gerekse de tasfiyesinden sonra dönüşerek düzene eklemlenebilmiştir. Hayırseverlik yer yer "risk önleme"yi merkezine alan biçimlerini aşarak ve emek gücünü, "beşeri ve sosyal sermaye"yi yeniden üretmeye yönelik bir anlam kazanarak; din ise yeryüzünün egemenliğine tabi bir çerçevede, piyasayı, mübadeleyi ve sermaye birikimini tinselleştiren yorumlarıyla daha fazla hayat bulmuştur.

Benzer şekilde, II. Dünya Savaşı sonrası, kapitalist toplumsal ilişkilerin "az gelişmiş" ülkelerde yayılmasının ideolojik arka planını kuran modernleşme kuramlarınca, gelişmenin önündeki engeller olarak değerlendirilen "geleneksel" yapılar, o dönemde kurulan uluslararası kurumlarca bugün ittifak olarak değerlendirilebilmektedir. Bu ittifakın da koşulu kapitalizmin rasyonalitesine uygun bir dönüşüm sağlanmış olmasıdır.

Hayırseverliğin ve dinin parlayan yıldızı, sermaye egemenliğinin derinleşmesinin habercisi olduğu kadar, bu egemenliğin tüm eski vaatlerinin yeni bir krizini ifade eder. İnsanlık bu krizle ilk kez karşılaşmamış, örneğin 19. yüzyıl Avrupa'sında yaşanan burjuva medeniyetinin krizi ile bu krize yönelik devrimci yanıtlar, 20. yüzyılda geçici bir "uzlaşma" dönemiyle neticelenmiştir. Sosyal haklar ve sosyal yurttaşlık, kapitalist toplumsal ilişkiler içerisinde olabilen en ileri haklar dizgesi ve yurttaşlık tanımı olarak tarihte yerini almıştır. İşçi hareketlerinin geriletilmesi ve sosyalizmin yenilgisiyle beraber bu uzlaşmanın dağılması sermayenin artan egemenliğini gündeme getirmiştir. Sermaye egemenliği derinleştikçe ve yayıldıkça eski vaatlerin krizi bir kez daha, hem de küresel ölçekte, çok daha derin biçimde yaşanmaktadır. "Hayırseverliğin yüzyılı" ve "kutsallığın geri dönüşü" kapitalizmin bu döneminin insanlığa "yeni" vaatlerindendir. Liberalizmin soyut insana tanıdığı soyut haklar ve özgürlükler, soyut eşitlik, soyut adalet ve hatta soyut kardeşlik, *somut karşıtlarıyla* çeliştiği ölçüde vaatler güdükleşmekte, *devrimci barut*un tükenişine işaret etmektedir. Bu noktada soyut vaatler ile somut imkânsızlıklar arasındaki çelişki, bir taraftan devrimci dönüşümün yeni öznele-

rini yaratırken, düzenin tasfiye etmekle övündüğü her türlü egemenlik aygıtlarını da alet çantasına dâhil ederek insanlığın önüne çıkarmasına neden olmaktadır.

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde öncelikle dinin ve hayırseverliğin kapitalizmle gerilimli eklemlenmesinin tarihsel arka planı ele alınacaktır. İlerleyen bölümlerde bu eklemlenmenin bir görüngüsü olarak FBO'lar tartışılacaktır.

Hayırseverliğin Burjuva Gelişmesi

Avrupa'da hayırseverliğin kapitalizm öncesi öznesi feodal hiyerarşi ekseninde belirlenmekteydi. Malikâne lordlarının ve kiliselerin çocuklara, engellilere, yaşlılara, kısacası tüm "düşkünlere" yaptıkları yardımlar, sistemin yeniden üretiminin önemli kurumlarındandı. Bu dönemdeki hayırseverliğe dinsel referanslar damgasını vurmaktaydı. *Hıristiyan himayeci ahlak*ına göre Tanrı tarafından seçilmiş zenginler, "kitlelerin maddi refahının hayırsever vekilharçları" idi (Hunt, 2005: 53). Sadaka toplumun üst sınıflarının meşruiyetini pekiştirmekte, 'zenginler' sadaka vererek hem iktidarlarını hem de 'ruhlarının selametini' (Buğra, 2009: 25) güvence altına almaktaydı.

Dinsel referanslı geleneksel korumalar, hem emeğin tümüyle "özgürleşmesi"nin önünde engel olması hem de rakiplerinin toplumsal gücünü tahkim etmesi nedeniyle burjuvazinin hedefi olmaktaydı. '*Sevinci ve üzüntüsü, yaşaması ve ölmesi, tüm varlığı emek talebine dayanan proleterya*'nın doğuşu emekçilerin tüm geçim araçlarından ve korumalardan özgürleştirilmesine bağlıydı. Aristokrasinin bedeni üzerindeki mutlak mülkiyetinden kurtulan özgür emeğin, emek gücünü satmak dışında çeşitli geçim olanaklarının olması, dönemin 18. ve 19. yüzyılın liberal düşünürlerince sorgulanmaktaydı. Robinson Crusoe romanının yazarı Daniel Defoe, 18. yüzyıl başında yazdığı "*Sadaka vermek hayırseverlik değildir ve yoksulları istihdam etmek ulusa zararlıdır*" başlıklı risalesinde yoksulları "tembellik", "gurur", "lüks tüketim merakı", "aylaklık" gibi nedenlerle verilen işi beğenmeyip çalışmayanlar olarak tanımlamakta ve bu "ahlak düşkünleri" için parlamentonun ve toplumun çaba harcamasının "hayırlı" olmadığını savunmaktaydı. Malthus'un nüfus teorisiyle en ileri noktaya taşınan bu tezlere göre "*hayat piyangosunun isabet etmediği mutsuz kişiler*"in yoksulluğunu ve acısını hafifletmeye yönelik yardımseverlik faaliyetleri durumu daha da kötüleştiren sonuçlar yaratacaktır (Hunt, 2005: 111). William N. Senior da yoksul yasalarının yanısıra işsizlere-yoksullara yönelik destekleri ve hayırseverliği de yoksulluğun baş nedeni olarak gördü. Hayırseverliğe karşı bayrak açan Senior, işgücü arz ederek değil hayırseverlerden minnettarlıkla alınan yardımların,

işçilerde "küstah tavırlara" yol açacağını söyleyerek emeğin üzerindeki tam egemenliğin koşullarına işaret ediyordu: ücretlere müdahale edilmeyen "doğal durum"un sağlandığı koşullarda bir işçiyle onun patronu arasındaki ilişkide gönüllü işbirliğinin sevecenliği vardı (Hunt, 2005: 187-200).

Tüm bu iddialı tezlere rağmen hayırseverlik hiçbir zaman tam olarak ilga olmadı ve liberalizm, hayırseverlik ile "bırakınız ölsün" çizgisi arasında bir salınım gösterdi. 16. yüzyılda İngiltere'de çıkarılan ilk yoksulluk yasalarıyla "müstahak olan" (hak eden) ve "müstahak olmayan" (hak etmeyen) yoksulların ayrılması, müstahak olanlara "dilenme hakkı" verilmesi, papazlık bölgelerinde bu insanlar için gönüllülük esasıyla fonların toplanması kapitalist gelişmenin ilk aşamalarındaki hayırseverlik örnekleri olarak varlığını sürdürdü. Kendiliğinden sağlanacak toplumsal uyum vaatlerinin aksine, sanayi kentleri bir taraftan artan sefalete, yükselen "suç" oranlarına ve en önemlisi makine kırmaktan iş bırakmaya kadar çeşitli biçimlerde birleşen işçi sınıfına yataklık etmeye başladı. Bu nedenle de t*oplumsal hastalıklarla mücadele/risk yönetimi* adına hayırseverlik daha fazla gündem olmaya başladı.

Öte yandan, kapitalizmle beraber hayırseverliğin öznesi değişmiş, statik bir sosyal fenomen olmayan hayırseverlik de yeni toplumsal ilişkilerin rasyonalitesine uygun biçimler almaya ve yine bu rasyonalite çerçevesinde açıklanmaya başlamıştır. Bu nedenle, hayırseverlik burjuva ekonomi politiğinin ilkeleriyle uyumlu biçimde tarif edildi. Bentham gelir ve servet eşitsizliklerinin "gereğinden çok" olduğunu teslim ederek, "*paranın azalan faydası*" tezi üzerinden zenginlerden yoksullara doğru bir yeniden bölüşümün *toplumun toplam faydas*ını artıracağını savunmaktaydı. Zenginler için kazanılan her *yeni* para giderek daha *az* fayda sağlayacak, bu da burjuvazinin "insafa" gelmesine yol açacaktır. Neoklasik iktisatçılardan Alfred Marshall da, Marx'ın "ilkel birikim" kavramını hatırlatan biçimde, kapitalizmin acımasızlığını ve gaddarlığını ilk dönemlerine özgü olarak kabul etmiş, diğer yandan da Bentham'ın iddiasını anımsatır biçimde, gün geçtikçe kapitalistlerin cömertleştiklerini ve yoksullara yönelik *yardımsever* ilgilerinin geliştiğini savunmuştur.[4]

Öte yandan bu rasyonaliteye uygun olarak hayırseverliğin içeriği de yeniden tanımlandı. Kiliseye, dinsel cemaatlere dayanan, kapitalizm öncesi geleneksel

[4] Ancak bu yardımseverlik savunusu da her zaman coşkuyla selamlanmamıştır. "Yoksulların siyasal ekonomisi"nin önemli temsilcilerinden Hodginks, yardımsever yasa yapıcıları veya hayırsever toplumların liderleri olarak öne çıkanların, emekçileri yasal olarak bunaltarak servet arayanlar olduklarına dikkat çekmiştir (Hunt, 2005: 221).

hayırseverlikten devralınan faaliyetler için "*charity*" kavramı kullanılırken kapitalizm ile beraber "*philanthropy*" (filantropi) yaygınlaşan bir kavram olarak öne çıkmıştır.[5] Charity kavramının ilk kullanılışına dair 12. yüzyıla dayanan örnekler varken, filantropi kimi kaynaklara göre 17. yüzyılda, kimi kaynaklara göre de 18. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır (Online Etymology Dictionary). Etimolojik olarak charity dini bir sevgiyi, filantropi ise insan sevgisini ifade etmektedir.[6]

Bu dönemde *sadaka (charity)* daha çok geçmişten devralınan *savunmacı* bir etkinlik olarak öne çıkarken *filantropi*nin *kurucu* bir etkinlik olarak kullanıldığı görülmektedir Sadaka toplumsal hastalıklar karşısında, "ıstırap çekenlere", "düşkünlere" yönelik bir yardım olarak kullanılagelirken, en alttakilerin kontrol altında tutulmasını önceler. Filantropide ise öncelikli amaç toplumsal sorunlara sistemin rasyonalitesi çerçevesinde çözümler üretilmesi, hastalıkların "rehabilite" edilmesi, örneğin yoksulların işgücü piyasasına kazanılmasına yönelik eğitim faaliyetleri, kültürel faaliyetler, sosyal dayanışma organizasyonları kurulması olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle "sadaka"nın semptomlara, filantropinin ise nedenlere işaret ettiği iddia edilir (Mackenzie, 2010). Ancak 'nedenlerin de nedenleri vardır' ve filantropinin yoksulluğun nedenlerine işaret ettiğini iddia eden yaklaşımlar, nedenlerin nedenlerine gelince sorumluluğu bir kez daha "yoksul"un üzerine yıkarlar. İşsizliği yoksulluğun temel nedenlerinden biri olarak gören bu yaklaşımlar, yedek sanayi ordusu ve artı nüfusun kapitalizme içkin toplumsal gerçeklikler olduğunu görmezden gelirler.[8] Eğitime, kültürel

[5] Filantropi ve charity kavramlarına dair farklı yaklaşımlar da mevuttur. Kapitalizm öncesindeki hayırseverliği de filantropi olarak tanımlayarak, filantropinin formlarında, içeriğinde ve amaçlarında bir değişim yaşandığını savunan bir çalışma için bkz. Adam, 2004: 4.

[6] Bu kavramların Türkçe karşılıklarında ise çeşitli sorunlarla karşılaşılmaktadır. Arapça ve Aramice kökenli bir sözcük olan sadaka Arapça'da "*fakire para verme*" anlamında kullanılmaktadır. İncil'in ilk yazıldığı dil olduğu söylenen ve bugün kullanılmayan Aramice'de ise sadaka "*erdemli olma, adil olma*" anlamındadır. Sadaka İbranice'de de "sedaka" olarak kullanılmaktadır. Tüm bu kavramların kökü olarak Arapça ve Aramice'deki sıdk (veya sidk) kelimesi gösterilmektedir. *Sıdk* sözcüğünün iyi niyet, doğruluk ve sadakat gibi anlamları, kimi düşünürler tarafından "Allah'a sadakat" ve dinsel kriterlere göre doğruluk olarak yorumlanabilmektedir. Yardım ise Farsça kökenli bir sözcük olup "el, kol" gibi anlamları olduğu gibi sözcüğün "yar" kökü "arkadaş, dost" anlamına da gelmektedir. Hayır kelimesi de Arapça'da "*iyilik, iyi davranış*" anlamında geldiği gibi, "*en iyi, seçkin*" gibi anlamlarda da kullanılabilmektedir. Bu kavramlar içerisinde sadece sadakanın Kuran'da da geçmesi nedeniyle, açık bir dini referans barındırdığı için "charity" kavramının karşılığı olarak kullanılması daha doğru olacaktır. Belirli bir tarihsel dönemde hayırseverlikteki değişime işaret eden filantropi kavramı için ise kullanılabilecek birebir kavram yoktur. Türkçe literatürde çoğunlukla filantropi olarak bir kullanıma rastlanmaktadır. Belki de bunun nedeni, Türkiye'de hayırseverliğin kapitalizmin gereklerine göre tanımlanmasında henüz yolun başında olunmasıdır.

[7] Filantropiyle ilgili bir blog sayfasında bu fark şöyle anlatılmaktadır: "Charity is for today; philanthropy is forever" (Sadaka bugün içindir, filantropi ebedidir), (http://philanthropica.blogspot.com/2006/10/real-difference-between-charity-and.html).

[8] Sermaye birikiminin, başlangıçta yalnızca bir miktar büyümesi olarak görünmekle birlikte, değişmeyen kısmında (ölü emek) değişen kısmının aleyhine (canlı emek) devamlı bir artış gösterdiğini ifade eden Karl

gelişmeye, sosyal dayanışma organizasyonlarına ve bilimin ilerlemesine yapılan vurgularla filantropi, "beşeri sermayenin" ve daha geniş olarak "sosyal sermaye"nin en önemli kaynaklarından biri olacaktır.

Sadakadan filantropiye doğru kavramsal ağırlık kaymasının nedeni hayırseverliğin formlarındaki eksen değişimidir. Filantropinin "Aydınlanma hareketinin meyvesi" olduğunu savunan Nora Şeni, filantropinin sadaka sistemine değil "ilerleme" hedefine dayandığını iddia etmekte, Yahudi bankacıların okul ve hastane kurmak gibi hayırseverlik faaliyetlerini filantropinin örnekleri olarak sıralamaktadır (Şeni, 2009: 11). Gerçekten de emek gücünün satılabilmesine ve üretime yapılan vurgular, hayırseverliğin filantropi kavramıyla beraber kapitalist rasyonaliteye uyumlulaşmasının yansımalarındandır. Şeni'ye göre "*İnsanseverliğin misyonu, iyileştirmekten çok, önlem almak; sadaka vermekten çok, iş sağlamaktır. İnsansever ya da filântrop kişi, insanların refah ve mutluluk içinde yaşaması kaygısını taşır. Üretimin artışını ve zenginliklerin katlanmasını destekler, ancak ne Tanrı'dan bir karşılık bekler ne de borçlu kıldıklarından...*" (2009: 66-69). Şeni bu nedenle insanseverliği "kapitalist yapının gereklerine boyun eğen bir davranışlar bütünü" olarak da tanımlamaktadır (2009: 71). Thomas Adam da filantropinin amacını "toplumu ilerletmek" olarak tanımlamaktadır. T. Adam bu ilerleme için "*Ekonomik veya politik gerekçelerle devlet veya piyasa tarafından sunulmayan, devlet tarafından sunulsa da filântropları tatmin etmeyen sosyal, kültürel ve eğitsel hizmetlerin sunulması*" üzerine yoğunlaşıldığını söylemektedir. Piyasa tarafından sunulan hizmetlerin filantropi kapsamında tarif edilmemesi kapitalist rasyonaliteye uyumun bir başka yansıması olarak değerlendirilebilir Kısacası filantropi, *hayırseverliğin burjuva gelişmesi* olarak değerlendirilebilir.

Tarihin her döneminde egemen sınıfların öznesi olduğu hayırseverliğin, özellikle de burjuvaziye ait bir davranış örüntüsü olarak yorumu filantropidir. 19. yüzyılda hayırseverliğin bu yeni öznesi, toplumu ve toplumun geleceğini

---

Marx, sermayenin genişletilmiş yeniden üretim sürecinde gitgide artan bir nitel değişme yaşandığını tespit eder. Bunun sonucu olarak doğan emekçi artı-nüfus, sadece birikimin ürünü değil aynı zamanda kapitalist birikimin kaldıracı ve hatta bu üretim biçiminin varlık koşulu halini de alır. "Artı nüfus", tamamen sermayeye ait olan, kullanılıp atılabilen bir yedek sanayi ordusunu oluşturmaktadır. Yedek sanayi ordusu ile yaratılan işçiler arası rekabet, ücretleri asgari geçim düzeyi dolayında tutarken, kapitalist üretim daima elinin altında daha fazla "kullanıma hazır" yedek sanayi ordusu ister. Bu istek doğal nüfus artışıyla değil, emekçileri serbest duruma getirerek (proleterleştirme) sağlanır. Marx'a göre toplumdaki sefalet, ağır çalışma ıstırabı, cehalet, insanlıktan uzaklaşma gibi olguların da kaynağı bunların karşı kutbunda yaşanan sermaye birikimidir: "Yoksulluk, faal emek-ordusunun hastanesi, yedek sanayi ordusunun safrasıdır. Sefalet, nispi artı nüfusla birlikte ürer ve biri diğerinin zorunlu koşuludur; artı-nüfusun yanısıra yoksulluk, kapitalist üretimin ve zenginlik artışının bir koşulunu oluşturur." Ayrıntılı bir okuma için bkz. Marx, 1986a: 638-665.

şekillendirmede güç kazanmaktadır. Avrupa'da kapitalist gelişmeyle beraber başlangıçta hayırseverliği kilisenin alanında bırakan, pür liberal ideallerinin peşinde bu mekanizmaları küçümseyen burjuvazinin daha sonraları özellikle de işçi hareketlerinin yükselmesiyle beraber sadaka veya filantropi adı altında hayırseverliğe sarılmaları iktidarın yeniden üretimi bağlamında daha anlaşılır olmaktadır Paternalist bir anlayışla, aristokrasinin iktidarlarını yeniden üretebilmeleri için yönetilenleri "koruma ve kollama" görevleri olduğuna işaret eden "*Noblesse oblige*" deyişi, önceleri pür liberalizmin ideallerinin taşıyıcısı olan burjuvazi için de bir iktidarın yeniden üretiminin koşulu haline gelmiştir. Hayırseverliğin "alıcı"sı açısından ise hayırseverlik faaliyetleriyle güç ilişkilerindeki pozisyonu yeniden üretilmektedir: onlar hayırseverlik faaliyetlerinin nesnesi olarak "sosyal sorun"un mağduru ve toplumsal hastalıkların kaynağıdır. Ama kapitalizmde aynı zamanda, yaşayabilmeleri için beşeri ve sosyal sermayelerinin geliştirilmesi gereken emek gücü yığını, artık nüfusun kaynağı ve yedek sanayi ordusudur.

19. yüzyılın, yani modern zamanların hayırseverliği de T. Adam'ın ifadesiyle "*sosyal sınıfları ve farkları işaret etmenin bir yolu*" olmaya, iktidar ilişkilerini yeniden üretmeye devam etmektedir. Sosyal sermaye yazınının ve günümüzün muhafazakâr görüşlerinin referans isimlerinden Alexis Tocqueville de bireysel sadaka sayesinde zengin ile yoksul arasında paha biçilemez ahlaki bir bağ oluştuğunu vurgulayarak, iki rakip ulusu tek bir halk olarak birleştirmenin yolunun bu olduğunu söylemiştir. Ancak Tocqueville'nin muhafazakârlığında ve modern/liberal hayırseverliğinde var olduğu biçimiyle sadaka, eskiden olduğu gibi dini bir zorlamayla değil *gönüllülük* temelinde verilir. Bireysel sadakayı bu şekilde olumlayan Tocqueville, "hak" fikrine dayalı sosyal yardımlar söz konusu olduğunda ise bir ikame ilişkisi kurmakta ve "yasal sadaka"nın zenginle fakir arasında oluşabilecek bireysel sadakaya dayalı tek bağı koparacağını savunmaktadır (Aktaran Buğra, 2009: 58-59).

Kapitalist toplumlarda hayırseverlik sadece sermaye sınıfı ile sermaye dışı sınıflar arasındaki bir ilişki biçimi değil aynı zamanda kapitalistler arası güç ilişkilerinin yansımasıdır. En hayırsever olanın kazandığı toplumsal onay, kendi projesini, vizyonunu egemen kılmak için etkili bir "toplum mühendisliği" aracı olarak kullanılagelmiştir. "*Zenginlik burjuvaziye kabul edilmek için gerekli bir önkoşuldu ancak toplumsal onayı sağlamak için yeterli değildi...*" diyen T. Adam, 19. yüzyılda özellikle Almanya, İngiltere ve Atlantik'in öbür yakasında sanayileşme ile gelişen yeni "girişimci" sınıfın, kendilerini "yüksek sosyete"ye

kabul etmeyen eski elitleri taklit ederek filantropiye yöneldiklerini anlatmaktadır (Adam, 2004: 15-33).

18. yüzyıl için *filozofların çağı* denirken, 19. yüzyıl *filântropların çağı* olarak adlandırılmıştır.[9] The Economist dergisinin "kapitalizmin çağı" diye andığı 19. yüzyılın aynı zamanda filântropların çağı olması şaşırtıcı değildir. Aksine kapitalizmin toplumsal egemenliğinin ivmelenmesi ile hayırseverliğin yükselişi arasındaki paralelliğe işaret etmektedir ve bu paralellik 200 yıl sonra, 21. yüzyılda da tartışılacaktır.

Dinin Burjuva Gelişmesi

İnsanlar arası eşitsizliklerin din üzerinden meşrulaştırılmasının tarihi çok eskilere dayanır. Kapitalizm öncesi sınıflı toplumlarda egemen olanlar, mülkün ve yasa yapma yetkisinin kaynağını Tanrı ile açıklamışlardır. Kapitalist toplumlarda da egemenlik ilişkileri ideoloji kanalıyla meşrulaştırılırken, önemli stratejilerden biri kendine uygun inanç ve değerlerin yaygınlaşması, doğallaşması ve evrenselleşmesi olmuştur (Eagleton, 1999: 23).

Avrupa'da kapitalist topluma geçilirken burjuvazinin Roma Kilisesiyle mücadelesi, feodalizme uygun inanç ve değerlere karşı bir mücadele olarak yaşandı. Engels'e göre o çağda feodalizme karşı her savaşımın dinsel bir kılığa bürünmesi ve her şeyden önce kiliseye yönelmesi bir zorunluluktu (1993: 41). Bu zorunluluğun başlıca nedeni Katolik Roma Kilisesi'nin ekonomik sınırlamalarından, güdülerini-eylemlerini törel olarak damgalamasından, doğayı gizemlileştirerek egemenliğini korumak adına bilime karşı açtığı savaştan, belki de en önemlisi Papa'nın feodal kurumları kutsayarak koruyan merkezi-baskıcı otoritesinden kurtulmak isteğidir. "Özgür insanlar" arasındaki sözleşmelere dayalı yükümlülükler temelinde işleyen yeni toplumsal yapı tasarısı ile insanlar arası *geleneksel kişisel bağları* sağlamlaştıran Hıristiyan himayeci ahlakının feodal yorumları da açıkça uyumsuzdu. Böylece kapitalist sınıf, kendi ihtiyaçlarına yanıt veren ulusal kiliselere yöneldi ve burjuvazinin feodaliteye karşı mücadelesinde yeni dinsel yorumlar, özellikle de Protestan teolojisi önemli bir bayrak oldu.[10] Oluşturulan yeni dinsel merkezler vasıtasıyla, piyasa, mübadele ve sermaye birikimi tinselleştirildi (Hunt, 2005: 60).

---

[9] Catherine Duprat "Le Temps des Philanthropes"den aktaran Şeni, 2009: 66.

[10] Kapitalizmin gelişiminde Protestanlığın önemi üzerine Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" başta olmak üzere birçok eseri referans gösterilmektedir. Weber'in bu analizine yönelik indirgemecilik eleştirilerine dair alternatif bir yaklaşım için bkz. Ercan, 2001: 75.

Avrupa'da "Hıristiyanlığın burjuva gelişmesi"nin (Marx, 1986a: 94) iki önemli simgesi vardı: Almanya'da Luther ve Fransa'da Calvin. 16. ve 17. yüzyıllarda feodalizmin büyük krizi sırasında, Luther ve Calvin'in aralarında olduğu birçok dini lider, takipçilerine İncil'in yorumlanması üzerinden yeni bir dünya görüşü sağladı (Harman, 1994). Luther'in reformu Almanya'da eski ve yeni egemenlerin uzlaşmasıyla "yerinde sayarken",[11] İngiltere başta olmak üzere Avrupa'nın pek çok yerinde Calvincilik, "çağın burjuvazisinin çıkarlarının gerçek bir dinsel kılıfı olarak belirir" (Engels, 1999: 45-64). Fransa'da ise Calvincilerin yenilgisi Engels'e göre, devrimin dine bulaşmadan, "gelişmiş burjuvaziye yaraşan tek biçimde gerçekleştirilmesini kolaylaştırmıştır" (1993: 27). Burjuvazinin kavgasını açıkça politik alanda vererek "dinsel kılıf giymeden" devrimi gerçekleştirmek zorunda kaldığı Fransa, laikliğin en güçlü olduğu ülkelerden birisi oldu. Diğer birçok Avrupa ülkesinde ise din, değişen yorumlarıyla, burjuvazinin sarıldığı bir kılıf olmaya devam etti. Özellikle 19. yüzyılda yükselen işçi hareketleri, İngiltere burjuvazisini "işçi sınıfı içerisinde dinsel zihniyeti sürdürmenin gerekliliği"ne ikna etti ve "Din halk için muhafaza edilmelidir" diyen burjuvazi, alt sınıfların Hıristiyanlaştırılması için "milyonlar üstüne milyonlar" harcadı, yoksulların cennete gideceğini ileri süren Salvation Army'yi Amerika'dan "ithal etti".[12] Böylece din "halkı manevi yollarla dizginlemek gerektiği zaman, yığınlar üstünde, ilk ve başlıca etkileme aracı" oldu (Engels, 1993: 28-29).

Ve gerisi geldi. *Hakkaniyet* tartışmasıyla, *hak eden ve etmeyen yoksullar* ayrımı ile çalışma zorunluluğu, kökleri Hıristiyanlığa dayanan ahlaki gerekçelere dayandırıldı. Eşitsizliklerin büyüdüğü ve toplumsal yıkımların yaşandığı 18. ve 19. yüzyılda, yükselen öfke ve itirazlar karşısına, yaşananların sorumluluğunu "eşit" biçimde tüm topluma yükleyerek yanıt veren Hıristiyanlığın günah bilinci çıkarıldı. Hıristiyanlığın eşitliği tüm toplumu tanrı karşısında günahkâr olarak olumsuz anlamda eşitlemekte, maddi ve manevi yıkım karşısında "böyledir, başka türlü olamaz; dünyanın ahlak bozukluğunun sorumluları

---

[11] Luther'in Roma otoritesine karşı çıkışının nedeninin bu otoriteyi kendi prenslerinin ellerine vermek olduğunu savunan tarihçi Jacques Pirenne'nin tespiti reform hareketinin sınırlarını göstermektedir: "Dinin otoritesini kaldırmak bir yana, dini dünyevi iktidara tabi kılarak onu daha da sertleştirdi, zalimleştirdi ve maddileştirdi" (Jacques Pirenne'den aktaran Corm, 2008: 110).

[12] Engels'in Salvation Army ile ilgili 1892'de yayınlanan yazısında bahsettiği kimi olasılıkların bugün çok da hayatta karşılığı bulunmadığını görüyoruz. Salvation Army'nin barındırdığı ilkel Hıristiyan sınıf uzlaşmazlığı gibi öğelerin, o günlerde onlara destek sunan varlıklılar için tehlikeli olabileceği beklentisi bugün tamamen boşa çıkmış gibi görünüyor. İlerde de göreceğimiz gibi, bugün de varlığını sürdüren Salvation Army neoliberalizmin yönetişimci hayırseverlik mekanizmalarının önemli paydaşı durumunda (Engels, 1993: 27).

sensin, sizsiniz, her bir kişinin ahlak bozukluğudur" diyerek tüm insanları "Mea Culpa" (Benim suçum) demeye çağırmaktaydı (Engels, 2008: 178-188). Günah ve suç insan için nasıl doğalsa, kapitalist toplum da o kadar doğaldı. İnsan doğasındaki değiş-tokuş eğilimlerinin yansıması olan kapitalizmde yaşanan her türlü olumsuzluk, ilk günahtan itibaren insanın doğasında bulunan suç işleme eğiliminden kaynaklanmaktaydı. Suçların bağışlanması için zenginler hayırseverlik yapmalı, yoksullar ise emek güçlerini satmak için ellerinden geleni ardına koymamalıydı. Britanya'da Viktoryen dönemde yerel gönüllü organizasyonlar, "hak eden" yoksulları kendilerine daha güvenli hale getirmek için ahlaka kazandırmayı amaçlamakta, kendi kendine yardımcı olan (self-help) bireyler yaratma çabasını öne çıkarmaktaydı.[13] Kendi kendine yeten yani beşeri sermayesi gelişmiş ve daha güvenli/ahlaklı yani sosyal sermayesi gelişmiş bireyler yaratma hedefi, hayırseverliğin kapitalizme uyumlu yorumlarının en önemli örneklerindendi. Orta sınıflardan kadınlar, yoksul işçi sınıfı kadınların "ödevlerini" anlatmak için hayır kurumları aracılığıyla onlara ulaşmaktaydı. Bu hayırsever kadınlar, Hıristiyanlık üzerinden tanımlanan 'iyi' anneliği öğreterek (Yeo, 1999: 201-217), ailenin yeniden üretimini kadının üstlenmesi gerekliliğini dayatan kapitalist rasyonaliteyi muhafazakâr değerlerlerle yaygınlaştırmaktaydı. Sadece Protestanlık değil Katolik Kilisesi de ideolojik meşrulaştırma adına ileri doğru bir hamle yapıyordu. Emeğin toplumsal yeniden üretimi doğrultusunda devlet müdahalesine karşı bir sosyal öğreti *(subsidiarity principle)* geliştiren Katolik kilisesi, özel organizasyon ve aile gibi daha 'alt düzeyde' gerçekleşebilecek olan hiçbir şeyin, daha 'üst düzeyde' devlet tarafından devralınmaması gerektiğini ilan ederek, yurttaşlık çerçevesinde tanınan hakların kısıtlı olmasına dair dinsel gerekçeler üretiyordu. 1830'larda çalışma saatlerinin 14 saatten 10 saate indirilmesine dair öneri, "Hıristiyanlık dünyasında hiçbir yasama organının hoş göremeyeceği bir özgürlük kısıtlaması" olarak nitelendirilerek reddediliyordu (Huberman, 1991: 208). Anlam dünyalarının sistematik kullanılması belirli kesimlerin siyasi süreçlerden uzaklaştırılmasında da etkili olmaktaydı.[14] Engels'in örneğiyle Almanya'da özel mülkiyeti hedef alan ve mallarda ortaklık talep eden halk hareketleri, "kaba bir iyilikseverlik örgütü biçiminde" dağılıp gidiyor, eşitlik

[13] Sanayi devrimi sürerken sefaletin ve açlığın sokaklarda kol gezdiği, yoksulların "ötekileştiği" Viktorya İngilteresinde bu çabalar Fabiancılar, sosyal reformcular vs. tarafından 'Viktoryan ahlaki ikiyüzlülüğü ve sosyal umursamazlığı' olarak eleştiriliyordu (Bkz. Powell, 2001: 25-26).

[14] Türkiye ile ilgili örnek için bkz. Ercan, 2007: 68-86.

talepleri "belirsiz Hıristiyan eşitliği" ile liberalizmin "yasa karşısında eşitlik" noktasında geriletiliyordu (Engels, 1999: 45-64). 19. yüzyılda din Avrupa kapitalizminin bir başka ihtiyacına yanıt veriyor, misyonerler sömürgeleştirme süreçlerinde askerlerle beraber cepheye sürülüyordu.[15] Emperyalizmin uygarlık götürme projesi olarak sunulduğu bir dönemde, Batı uygarlığının üstünlüğünün nedeni olarak görülen Protestanlığın misyonerlik faaliyetleri de büyük bir atılım yapmıştı.Kısacası din, hala bu dünyanın *genel teorisi*, *tinsel kokusu* olmanın yanısıra bu dünyanın *"ahlaksal onaylanması"*nı, *"teselli ve aklanmasının evrensel temeli"*ni oluşturmaya devam ediyordu. *"Sınıflı toplum tarafından yadsınan gerçek gereksinimlerin çarpıtılmış bir ifadesi"* (Callinicos, 2001: 19) olarak din "*yadsınma*"nın derinleşmesiyle birlikte daha fazla şey ifade etmektedir. Tinin dıştalandığı toplumsal koşullar altında din, "*ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını*" ifade etse de aslında "*aldatıcı bir mutluluk*" sunmakta, *"dünyanın tersine çevrilmiş bilinci"* (Marx, 1997: 191-2009) olmaktadır. İnsani özün asıl gerçekliğe sahip olmadığı bir toplumda, din bu özün "düşsel gerçekleşmesidir". Sorun, bireyin kendisini insan yapan özelliklerini yitirdiği bir "insanlıktan çıkma" sürecinin yaşanıyor olmasıdır. İnsanı insanlıktan çıkaran meta fetişizmiyle, emek gücü taşıyıcısı işçiler endüstriyel makinedeki dişlilere indirgenmektedir. Böylece insan, kendini diğer canlılardan ayıran, yaşamak için gereksinmelerini karşılama anlamındaki emek süreci ile, bir başka ifadeyle insanlığını gerçekleştirdiği yaşam etkinliğiyle ve sonuçta "türsel varlığı" ile yabancılaşmaktadır.[16] Sermayenin ihtiyaç duyduğu sadece emekçinin sahip olduğu dönüştürme gücü olduğu için işçiyi çalışmadığı zamanda insan olarak görmeyen burjuva ekonomi-politiğinin ilkelerine uyum olarak emek insandan ayrılarak "şey" haline gelir. İnsanlar arası tüm ilişkilerin şeyleştiği bir dünyada tüm ilişkiler mübadele ilişkisi, tüm değerler mübadele değeri olarak görülmeye başlanır. Marx'ın ifadeleriyle *"insanlar arasındaki ilişkiler, şeyler arasındaki ilişkiler olarak gözükürler"*. Şeyler arasındaki ilişkilerin bilimi olarak ekonominin doğal kanunları, insanlığın karşısındaki *bilinmez, yabancı, denetlenemez ve*

[15] Hıristiyanlaştırma ve sömürgeleştirmenin birbirine sıkıca bağlı iki kavram olduğunu savunan Girardet'e göre "*Misyonerler neredeyse her zaman sömürgeci devletlere sırtını dayamış, onun koruyuculuğuna duacı olmuş, onun siyasi otoritesinin yerleşmesine ve korunmasına etkin katkıda bulunmuşlardı*" (Raoul Girardet'ten aktaran Corm, 2008: 49-50).

[16] Artık "*çalışma işçinin dışındadır, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, inkâr eder, mutlu değil, mutsuzdur, fiziksel ve zihinsel enerjisini serbestçe geliştiremez, bedenini harcar, zihnini yok eder. Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendinde değildir*" (Marx, 1986b: 76).

ezici bir güçtür. Bir zamanlar yabancı bir güç olarak, doğanın gizemli güçlerinin yansıdığı ve insanların bunlar karşısındaki çaresizliğinin, güçsüzlüğünün ifadesi olan tanrılar, zamanla toplumsal güçlerin açıklanamazlığını da sembolize ederken, bu güçlerin egemenliğini doğallaştırır. Belirli toplumsal güçlerin egemenliği, anlam dünyalarına yabancı ve doğal bir egemenlik olarak yansır. İnsanlar, sermaye düzeninde, kendileri tarafından yaratılmış "ekonomik" ilişkiler ve kendileri tarafından üretilmiş üretim araçları aracılığıyla, yabancı bir güç aracılığıyla yönetildikleri gibi yönetilirler. Ve yönetilen yığınlar için ekonomi, ne kadar bilinmez, ne kadar yabancı ve ne kadar tehdit kaynağı ise, din o kadar büyük bir ihtiyaç haline gelir. Gökyüzündeki tanrılara bu ihtiyacı ortadan kaldıracak olan ise "*yeryüzünün eleştirisidir.*"

Yeryüzünün Devrimci Eleştirisiyle Gelen Reformlar

Yaratılan özne olarak insandan *yaratan özne* olarak insana geçişi işaret eden dünyevileşme ve insan emeğine yapılan vurgu burjuva modernleşmesi ile beraber gündeme gelmiştir. Ancak modernleşmenin bu yönü kapitalizmin yapısal işleyişiyle maluldür. Emek gücüne indirgenmiş yaratma süreci, insanı yaşam etkinliği ve "türsel varlığı" ile yabancılaştırırken, emek gücü büyük makinenin bir dişlisine indirgenirken *yaratan özne* iddiası sakatlanmaktadır.

Emek gücü satıcısına indirgenmek istenen kitleler, burjuvazinin sürekli kendini kadükleştiren vaatleriyle değil "yaşama kendi gerçekliği üzerinden müdahale ederek dönüştürme" (Ercan, 2007) iddiasını kuşandıkları ölçüde özneleşmektedir. Avrupa'da kapitalist egemenliğin sonuçlarına karşı olarak örgütlenen işçi sınıfının sosyal hak talepleriyle yükselttiği mücadeleler, bir emek gücü yığınına indirgenmeye karşı kendi toplumsal-politik varlıklarını kazandıkları bir özneleşme sürecini ifade etmekteydi. Artık onlar sermayenin emek gücü satıcısı, hayır işlerinin mağdur alıcıları, cennetin yoksul kulları değil "bugünkü durumu ortadan kaldıran gerçek hareket" olarak tarih sahnesindeydi. Bu gerçek hareketin karşısındaki sadece burjuvazinin geçmiş egemenlik ilişkilerinden devşirdiği yapılar değil aynı zamanda burjuvazinin yeni kurumları ve siyasal egemenlik ideolojisiydi.

Bu kurumların başında da feodalizmin bölünmüş egemenliğinin yerini alan merkezileşmiş iktidar, ulus devlet gelmekteydi. Bu, meta sahiplerinin ekonomik özneler olarak gelişiminin bir parçası ve onu sağlamlaştıran bir devlet biçimi olarak tanımlandı (Holloway, 2004: 275-314). Geleneksel cemaat bağlarından koparılan insanlar, *ulus denilen* yeni bir topluluğun

evrensel özellikler taşıyan eşdeğerli bireylerine dönüştürülürler (Gülalp, 2007: 12-14). Bu bireylerin ortak sıfatı ise yurttaşlıktır. Tüm insanların doğuştan gelen eşit hakları olduğunu varsayan ancak mülkiyet hakkı başta olmak üzere bireysel haklara dayalı soyut yurttaşlık, somut eşitsizlikleri ve bu eşitsizliklerin kaynağını görmezden gelmekteydi. Soyut yurttaşlık, meta üreten soyut emeğin siyasi karşılığıydı. George Burdeau'ya göre burjuva sınıfı böylece, halkın kendi için oluşturacağı tehdidi yumuşatıcı bir kavramın soyutluğunda "boğarak" uzaklaştırmaya çalışıyordu. "Vatandaş" ile beraber kişi 'adi ve çirkin insanlığından kurtarılmakta', 'hayat şartlarının soysuzlaştırdığı, çürüttüğü öz safiyetini' yeniden bulmaktaydı (Burdeau, 1964: 12).

Herkesin mülk sahibi olarak kendine ait olanı piyasaya sürdüğü varsayılan bir toplumda, bireysel sözleşmeleri ve mülkiyeti güvence altına alan bireysel haklar ve yasalar önünde eşitlik anlayışı sınıfsal çelişkilerin üzerini örtemedi. "Çünkü yüzeydeki kategoriler her zaman sadece biçimsel eşitliği oluştururken, artı değerin üretimi içinde tespit edilen maddi eşitsizlik sürekli olarak görünürdeki bu eşitliği yalancı çıkarmaktaydı".[17] "*Tüm haşmetli eşitlik yaklaşımıyla, varsılların da yoksulların da köprü altında uyumasını ve ekmek çalmasını yasaklayan*"[18] ve mülkiyet dışındaki tüm hakları teferruat olarak gören kanunlar, işçi sınıfının sosyal ve politik hak mücadelelerince zorlandı. "Yurttaş" kategorisinin içerdiği sınıfsız belirlenimlerle donanmış statü, aynı statünün sınıfsal deneyimleriyle de sürekli çelişmektedir ve "işçi-vatandaş"a ulaşmak ise sınıf savaşımıyla mümkün olacaktır (Holloway, 2004).

"Ekonomik özne" ve soyut yurttaş olarak tanımlanan emek gücü satıcısının yaşadığı her türlü olumsuzluğu tanımlayan kimlik ise *mağdur*dur. *Mağduriyet* genellikle emek piyasası dışına düşme, emek gücünü satamama olarak tarif edilmektedir. Modern hayırseverlik ve modern din ise bu mağduriyetlere dair düzenin çözümleri olarak gündeme gelir. Bahsedilen çözüm, emek gücü satıcısı olarak piyasada talebini artıracak biçimde kendini geliştirme (bugünkü terminolojide güçlendirme-empowerment), bunun sağlanamadığı koşullarda da toplumsal hastalıklara meydan vermemek, sosyal riskleri önlemek adına yardımsever ilgiden faydalanılması için öncelikle "sivil toplum" alanında çaba gösterilmesidir. Bu "çözüm"e karşı işçi sınıfının yanıtı, ekonomik özne adı altında emek gücü satıcısı olarak indirgenmeye karşı kendi toplumsal-politik varlıklarını kazandıkları sosyal ve politik hak mücadeleleri olmuştur.

[17] B. Blanke, U. Jürgens ve H. Kastendiek'ten aktaran Holloway, 2004.

[18] 19. yüzyılda yaşamış Fransız yazar Anatole France'dan aktaran, Ehrenreich.

İşçi sınıfının oy hakkı ve örgütlenme hakkı üzerine geliştirdikleri çeşitli mücadele biçimleri 19. yüzyılda sonuç almaya başlamış, parlamenter sistemin yaygınlaşmaya başladığı Avrupa'da *siyasal haklar* yurttaşlık statüsünün getirdiği haklar içine dâhil olmuştur. Siyasal kazanımların ardından işçi sınıfının mücadele olanaklarının genişlemesi[19] ile temel eğitim ve sağlık hizmetleri güvencesi, asgari ücret, çalışma saatleri, kısmi iş güvenliği gibi başlıklar etrafında kapitalizmin reformu gündeme gelecektir.[20] "Sosyal haklar" öncü olarak Britanya'da Çartist Hareket ve esasen Paris Komünü başta olmak üzere işçi sınıfının kolektif siyasi gücünün etkisinin yükselmesiyle gündeme gelmiş, *"eşit hakların hangisinin galip geleceğine güç karar vermiştir"*.[21] Benzer şekilde sosyal politika kavramını literatüre kazandıran Bismarck dönemi Almanya'sında 19. yüzyıl sonunda ilk modern sosyal sigorta örgütlenmesini (hastalık, iş kazası, engellilik ve emeklilik sigortalar) hayata geçirmesinde Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin kazanmış olduğu siyasî güç önemli ölçüde etkili olmuştur.

Kısacası 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başlarında yükselen sosyal haklar mücadelesi, emekçinin var olabilmek için metalaşmış emek gücünü satma zorunluluğuna karşı bir mücadele olarak tarif edilebilir. İhtiyaçların kamusal alandan, kamusal kaynaklardan sağlanması yönündeki sosyal hak mücadeleleri "emeğin kendi toplumsal yeniden üretimini kolektifleştirme" yönündeki eğiliminin bir yansıması olmuştur (Özuğurlu, 2006: 188-213). Sosyal haklar sadece emek gücünü satamadığı için "mağdur" kabul edilip hayırsever ilgiyi ve yardımları hak edenleri (müstahak olanları) değil, yaşamak için emek gücünü

---

[19] K. Marx, oy hakkının sınıf mücadelesindeki anlamını Fransa'da Sınıf Savaşımları adlı eserinde şu sözlerle anlatır: "*Onlar, oy hakkını, Fransız marksist programının sözleri ile, de moyen de duperie qu'il a été jusqu'ici en instrument d'émancipation'a [şimdiye kadar bir aldatmaca aracı olan oy hakkını özgür olma aletine] dönüştürdüler*" (Marx, 1979: 226-362).

[20] Güngör ve Özuğurlu'ya göre "İngiliz işçi sınıfının kendi çıkarlarını hâkim sınıfların çıkarlarından ayrıştırarak bağımsız bir sınıf hareketi oluşturması, sosyal güvenlik sisteminin kurulmasına ve sosyal devlete giden süreçte belirleyici öneme sahip olmuştur. Bu açıdan bakıldığında İngiliz işçilerinin 1840'larda yaşadığı Çartist deney ilk önemli adımı oluşturmuştur" (Güngör ve Özuğurlu, 1997).

[21] Sınıf mücadelesinin tarihsel gerçekliği dışında doğal, verili, evrensel insan hakkı olmadığına dair en etkili metinlerden biri Marx'ın işgününe dair Kapital'de yaptığı tartışma içinde yer almaktadır: "... işgünü sabit değil, değişebilir bir niteliktir... Kapitalist, işgününü mümkün olduğu kadar uzatmaya ve mümkün olduğunda, bir işgününden iki işgücü çıkarmaya çalıştığı zaman, [emek gücünün] alıcısı olarak, kendi haklarını savunur. Öte yandan, satın aldığı metanın [emek gücünün] özgün niteliği bu metanın alıcı tarafından tüketilmesine belirli sınırlar dayatır ve emekçi, işgününü belirli normal süreli bir işgününe indirmeye çalıştığı zaman da [emek gününün] satıcısı olarak kendi haklarını savunur. O halde burada, her ikisi de değişim yasalarının mührünü bağrında aynı biçimde taşıyan bir hukuksal ikilik, hakka karşı hak durumu mevcuttur. ***Eşit hakların hangisinin galip geleceğine güç karar verir.*** Kapitalist üretimin tarihinde de işgününün ne olduğunun belirlenmesi mücadelenin, *kolektif sermaye yani kapitalistler sınıfı ile kolektif emek yani işçi sınıfı arasındaki mücadelenin sonucu* olarak ortaya çıkar" (Marx, 1986a).

satmak zorunda kalanların tamamını kapsayan haklar bütününü ifade etmektedir.

Bu haklar için verilen sınıf mücadeleleri, işçi sınıfı için yaşama kendi gerçekliği üzerinden müdahale ederek dönüştürme, mağdurdan özneye geçiş süreci olarak yaşandı. Bu yeni politik güç, Hardt ve Negri'nin kavramlarıyla "toplumun sınıf doğasının kabul edilmesi"nde, "emeğin kurucu ve yaratıcı rolü"nün kabulünde (Negri ve Hardt, 2001) önemli mevziler elde etti. Böylesi bir güç karşısında bir toplumsal uzlaşma sistemi oluşturulması kaçınılmaz hale geldi (Özbek, 2006: 21). Kısacası hayırseverlikten sosyal haklara ilerleyiş, hayırseverliğin "sosyal sorun"un çözümünde yetersiz kalması neticesinde tarihin kaçınılmaz bir sonucu olarak değil asıl olarak kolektif sermaye ile kolektif emeğin mücadelesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Böylece emek 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında, tüm kapitalist ülkelerde giderek artan toplumsal uzlaşma arayışı etrafında gündeme gelen sosyal politikaların "sıklet merkezi"nde[22] yerini almıştır. Sermaye sınıflarının risk yönetimi/toplumsal hastalıkların önlenerek toplumun bütünleştirilmesi ve "sosyal ve beşeri sermayeyi geliştirme" hedefiyle, emeğin kendi toplumsal yeniden üretimini kolektifleştirme eğiliminin çelişkileri üzerinden biçimlenen çatışmalar ve uzlaşmalar sosyal politikanın gelişim sürecini belirlemiştir.

Kriz, Yenilgiler ve Bugün

Sosyal politikalar burjuvazi ve işçi sınıfı açısından farklı anlamlar taşıdılar. Yukarıda da ifade edildiği gibi, sosyal politikalar işçi sınıfı açısından emek gücü yığını olmaya karşı bir mücadelenin ürünüydü. Burjuvazi açısından toplumu bütünleştirme ve uzlaştırma çabalarını ve giderek daha öne çıkacak beşeri/sosyal sermayenin geliştirilmesi ihtiyacını ifade eden sosyal politika uygulamaları, 20. yüzyılda *ulus inşası projelerinin en önemli alanlarından biri olarak* değerlendi. Emeğin kendi toplumsal yeniden üretimini kolektifleştirme eğiliminin güçlü hareketlerce savunulması, bu eğilimin devrimci yorumlarının hayat bulmaya başlaması, reformcu bir aralığı zorunlu kıldı. Mülkiyet hakkı ile sosyal hakların uzlaştırılmasına yönelik bu aralığı sermaye düzeni açısından daha kabul edilebilir kılan gelişme ise Taylorist yöntemlerle yakalanan yüksek sömürü oranları oldu. Kitle üretimi karşısında Keynesçi okulun efektif talep yönetimi çizgisi ve yine bu okulun siyasal teorisinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilecek "sosyal yurttaşlık" önem kazandı.

[22] Kavramı Cahit Talas'tan aktaran Özuğurlu, 2003: 59-74.

Bu sürece büyük anlamlar yükleyen yaklaşımlar, akraba dayanışmasından yoksul yasalarına, hayırseverlikten, sadakadan sosyal haklara, bireysel yardımlardan/bağışlardan devlet desteğine, soyut yurttaşlıktan sosyal yurttaşlığa lineer bir ilerlemeden bahsettiler ve bu ilerlemeyi tarihsel değişimin normu olarak tanımladılar. İdeolojik yeniden üretim alanında da dinden milliyetçiliğe doğru çizilen bir zorunlu rotanın zirvesinde de ulus devlet formundaki modern refah devleti bulunmaktaydı. Bu yaklaşımların beklentilerine göre, kapitalizmin gelişme sürecinde, 'soyut' yurttaşlık kategorisi, *giderek* kapitalizm öncesine ait olduğu varsayılan 'somut' toplumsallıkların yerini alıp bu eski toplumsallıkları yok edecekti. "*Bireyi etik ve doğal temellere dayanan katmanlaşmış toplumsal ilişkiler ağının bir parçası*" olarak tanımlayan "*organik üyelik*"ler (Göktürk, 2006: 32) yerini modern yurttaşlığa bırakacaktı. Evrenselci sosyal politikalar, *belirli bir topluluğa üye olmanın, unvanların, sanların, sıfatların, etnokültürel kimliklerin kişiye özel haklar, ayrıcalıklar tanınmasını gerektirmediği* (Kadıoğlu, 2008: 225-246) iddiasını güçlendirecekti Irk, din, etnik kimlik vs. ise ya yurttaşlık hukuku güvencesi altında eriyecek ve zaman içerisinde ortadan kalkacak/aşılacak ya da ancak "*modernlik öncesi dönemin kalıntıları*" olarak var olabilecek, özel alana sıkışacaktı (Çetinoğlu, 2005: 698-709). Modern yurttaşlığın yeni topluluğu *ulus* olarak adlandırıldı ve siyasal egemenlik ideolojisi olarak da milliyetçilik geliştirildi. Bu yaklaşımlarda milliyetçilik çoğunlukla dini ikame edecek egemenlik ideolojisi olarak gösterildi. Diğer yandan modernlik fikri zaten dinsel inançlara ancak özel yaşam dâhilinde yer bırakacak (Touraine, 2007: 24), aydınlanma geleneği ve sekülerleşme (dünyevileşme) dinin toplumsal hayattaki etki alanını sürekli olarak azaltacaktı.[23] II. Dünya Savaşı sonrası, gelişmiş kapitalist ülkelerde, en azından önemli bir bölümünde, bu iddiaları desteklemek adına bir dizi olgu öne sürülebilmekteydi.[24]

II. Dünya Savaşı sonrası "azgelişmiş" diye ifade edilen ülkeler için de bu iddialar çerçevesinde, ABD hegemonyasından türeyen "çözüm" önerileri

[23] "*Dinin aydınlanmacı eleştirisi, dini hurafelerin yerine gerçeği koymayı amaçlamaktaydı: Aydınlanmanın programı dünyanın büyüsünün bozulması, mitlerin sona ermesi ve bilginin fanteziyle ikamesiydi*" (Adorno and Horkheimer, 1997: 3).

[24] Ancak bu olguların görüldüğü "ideal tip" refah devletleri de oldukça sınırlıdır. Almanya ve İtalya gibi ülkelerde refah devletinin en güçlü olduğu dönemde bile kilisenin refah hizmetlerindeki güçlü rolü eleştiri konusu olmuştur. Bu ülkeler Gosta Esping Andersen tarafından muhafazakâr modelin örnekleri arasında sıralanmıştır. Benzer şekilde Stephan Liebfried'nin "kalıntı refah devletleri" dediği İngiltere, ABD, Kanada'da ve "olgunlaşmamış refah devleti" dediği İspanya, Portekiz ve Yunanistan'da da dinin ve kiliselerin refah sistemindeki rolü eleştirilmiştir. Ancak her halükarda iddia, refah devletinin gelişmesiyle bu etkinin azalacağıdır.

üretildi. Bu önerilerin temel referanslarından olan modernleşme kuramı, geleneksellikten modernliğe doğru bir ilerlemeden bahsetmektedir. En temel ikilem olarak modern/geleneksel ikilemini koyan bu kuram, dönemin ruhuna uygun olarak, az gelişmiş ülkelerin modernleşmesi ve kalkınması için içeriden ve dışarıdan "müdahale"nin gerekliliği üzerinde durmuştur. İçeriden müdahalenin öznesi devlet, dışarıdan müdahalenin öznesi olarak ise uluslararası kurumlar gösterilmektedir.[25] Bu uluslararası kurumların en önemlilerinden olan Dünya Bankası da "geleneksel" olanı gelişmenin, sosyal değişmenin, modernleşmenin önündeki engel olarak görme eğilimindeydi. Dinsel inançlar, kalkınma gündeminin esaslı unsurlarına ve değerlerine aykırı olarak görülüyordu. Dinin "*parçalayıcı, tehlikeli ve işlevsiz*" (Marshall, 2005) olduğu fikri Dünya Bankası'ndaki hâkim görüş idi. Modernleşme kuramının dayandığı düşünsel geleneklerden "yapısal işlevselci" okul açısından da geleneksel kurumlar en fazla birer "tampon mekanizması"nı ifade etmekteydi. Aile ve akrabalık bağları, etnik ya da dini kökene dayalı cemaat ilişkileri, geçimlik ve enformel ekonomiler, *geçim stratejileri*ni ifade eden, değişim sürecindeki geçici yapılar olarak kabul edildi. Bu "geçici", "modernite öncesi" yapılardan her birinin aslında geçici olmadığı, aynı Avrupa kapitalizminin gelişim sürecinin başlarında olduğu gibi, "gelişmekte olan" diye anılan ülkelerde de sistemin rasyonalitesi çerçevesinde içerileceği, dönüşeceği ve yeniden içerileceği zamanla görüldü. Bu dönüşme ve içerilme sürecinin zorunluluğunun kabulü ve sistem açısından "ortak akıl" haline gelmesi ise kriz sonrası neoliberal dönüşüm sürecinde yaşandı.

Kimi sosyal hakların sosyal politikalar çerçevesinde sermaye düzeni açısından kısmen kabul edilebilir olduğu konjonktür, kapitalizmin krizi ile sarsıldı. 1970'lerdeki krizle beraber yaşanan stagflasyon ve düşen kâr oranları, parasal ve sosyal ücret rekabetini küresel ölçekte tetiklerken, görünürdeki "toplumsal uzlaşmayı" *mümkün* kılan koşullar ortadan kalktı. İşçi hareketlerinin geriletilmesi ve sosyalizm deneyimlerinin yenilgisi konjonktürün tamamen değişmesine neden oldu. Artık sermaye, toplumu bütünleştirme çabalarını ve beşeri/sosyal sermayenin geliştirilmesi ihtiyacını diğer sınıflarla uzlaşmaya dayalı düzlemlerden karşılamak *zorunda* da değildi. "Uzlaşma kabul etmeyen kapitalist strateji" (De Angelis, 2006: 177-189) olarak neoliberal dönüşüm döneme damgasını vurdu.

[25] Modernleşme kuramı ile ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Türkay.

Bu strateji özetle, emeği tüm güvencelerinden özgürleştirerek emek piyasasını tam rekabet piyasası haline getirme, ücretleri tamamen parasallaştırma ve "meta dışı" tüm alanları metalaştırma gibi dönüşümleri hedeflemekteydi. Sosyal politikaların evrenselci ilkeleri, piyasalaşmış hizmetlerin hangisini alacağına karar vermek isteyeceği varsayılan tüketicinin tercih özgürlüğüne (sosyal hakların yerini almaya başlayan tüketici haklarına) aykırı olduğu gerekçesiyle lanetlendi. Bu lanetleme, kamu hizmetlerindeki çalışanların ve bu hizmetlere yön veren politikacıların "kendi çıkarlarını azamileştirmeye çalışan ekonomik birimler" olarak tartışılmasıyla ve bu hizmetlerin etkinsizliğine dair vurgularla pekiştirildi.[26] Artık Keynesyen dönemdeki *piyasa başarısızlıkları*ndan değil *kamusal başarısızlıklar*dan bahsetmek daha popüler idi. Bu dönemin yükselen ideolojisi olarak yeni sağ, refah devleti ile yaygınlaşan sosyal hakların, kişiyi devlet yardımına bağımlı kılarak tembelliğe ittiğini savundu. Ahlaki açıdan yozlaşmış, kural tanımaz, otoriteye saygısız, kendine ve çevresindekilere karşı sorumluluklarını yerine getirmeyen sınıf altı (underclass) kesimlerin bu haklar yüzünden türediği iddia edilerek, 19. yüzyıl liberalizminin ahlaki referansları bugüne taşındı.

Tüm bu tartışmalar ekseninde yaşanan dönüşüm, kapitalizmi daha pürüzsüz ve krizsiz bir sistem haline getirmedi. Risk yönetimi/toplumsal hastalıkların önlenmesi ile beşeri/sosyal sermayenin geliştirilmesi gibi ihtiyaçları daha kaçınılmaz hale getirdi. "Emeğin kendi toplumsal yeniden üretimini kolektifleştirme eğilimi"ni ifade eden mücadeleler, püskürtülerek veya içerilerek, sistemin bu ihtiyaçları tüm "refah" alanına damgasını vurdu. Beşeri sermayenin, daha genel olarak da sosyal sermayenin[27] geliştirilerek, işgücü piyasasında yer almayan kesimlerin "piyasaya kazanılması" ve "güçlendirilmesi" ilk hedef olarak ilan edildi. "Balık tutmayı" öğrenemeyen, öğrense de "piyasa dışı kalan", "yoksulun sahip olduğu en bol kaynak" (Köse ve Bahçe, 2009) olan emek gücünü satamayan kesimler ise nakdi ve ayni yardımları hak eden kesimler olarak tanımlandı. "*Toplumun üçte ikisi*" veya *sınıf altı (underclass)* gibi kavramlarla tanımlanan kesimlerin yaşam koşullarını (işçi sınıfının tamamının yaşam koşullarını değil!) nitelendiren yoksulluk tartışması üzerinden *hak edenler* yeniden tanımlandı. Hayırseverliği/

[26] Bu tarz yaklaşımların tipik bir örneği için bkz. Tosun, 2007.

[27] "Kendisi bizatihi toplumsal bir ilişki olan sermayeyi, tarih ve toplum dışı bir alanda mutlaklaştıran özelliği ile son derece ideolojik bir kavram olan "sosyal sermaye", Dünya Bankası açısından, piyasa fetişisti yeni-liberal "Washington uzlaşması"ndan, "piyasa dostu" devlete vurgu yapan "Post-Washington uzlaşması"na geçişte kayış rolü oynamıştır" (M. Özuğurlu, 2003).

yardımı hak eden yoksulların daha etkin seçilebilmesi için yoksulluk sınırı yöntemleri yenilendi. "Hakkından fazlası"nı isteyenler, örneğin sosyal hakların budanmasına yönelik işçi tepkileri "ayrıcalık savunması" diye suçlandı.[28] "Adalet" tartışması giderek daha fazla bir şekilde sermaye dışı sınıflar arası, hatta işçi sınıfının çeşitli kesimleri arası adalet olarak tartışılmaya başlandı.[29]

Devlete yönelik minimalist yaklaşımın sistem açısından çok da gerçekçi olmaması zaman içinde ortaya çıkarken, piyasa dostu devlet için arayışlar da giderek arttı. Metadışı bir kamusal hizmeti üreten ve sunan değil, özel ve gönüllü hizmet üretimini teşvik/kontrol eden, kamu hizmeti sunumunda rekabet artırıcı piyasa benzeri (quasi-market) mekanizmalar geliştiren, sunduğu kamu hizmetlerini mümkün olduğunca taşeron (subcontract) sistemiyle özel sektöre dağıtan, hala devlet tarafından üretilen hizmetleri de çeşitli performans kriterleriyle piyasanın rasyonalitesine uygun hale getiren, kısacası metalaşmış bir hizmetin üretimini finanse eden/koordine eden, denetleyen piyasa dostu devlet anlayışı 1990'larla beraber yaygınlaşmıştır. Devletin değişen işlevleri, bağımsız düzenleyici kurumlar gibi yönetişim aygıtlarında cisimleşmektedir. Kamu-Özel İşbirliği (Public-Private Partnership) modelleriyle kamu hizmetlerini üretme işi ise sadece ticari kuruluşlara değil aynı zamanda STK'lara bırakılmaktadır.

Derneklerin, vakıfların, dinsel cemaatlerin, "sosyal sorumluluk" sahibi şirketlerin[30] hâkim olduğu bir sivil toplum alanında gelişen hayırseverlik, hem hizmet sunumunda hem de yoksullukla mücadele başlığı altında filantropi ve sadaka formlarında giderek önemini artırmaktadır. STK'ların hizmet sunum biçimlerinin hem verimli hem de adil olduğu, kamunun yükünü azalttığı, hizmet arzında etkinliği arttırdığı yönünde tartışmalar giderek kabul görmekte ve buna yönelik düzenlemeler hayata geçirilmektedir (Besley ve Ghatak, 2003: 235-249). Bu faaliyetler, "yoksulluğun siyasallaştırılmasına karşı bir koz" olarak da değerlendirilmektedir (Buğra, 2009: 259-260). Gerçekten de yoksulluk, emek gücünü satmak zorunda bırakılanların yaşam koşullarını ifade eden bir kavram olmaktan çıkartıldığı ölçüde, bu gerçekliğe müdahalenin öznesi de hayırseverler olmaktadır. Bu yüzden hayırseverlik emek gücü satıcılarının

---

[28] Bu propagandanın yer yer etkili olmasında, işçi sınıfının tamamının değil sadece üyesinin hakkını savunmaya yönelik yozlaşmış sendikal merkezlerin katkısı da gözardı edilemez.

[29] Bu tarz bir tartışmaya örnek olarak, Standing, 2006: 355.

[30] Sosyal sorumluluk faaliyetlerinin, en gelişkin ve kapitalizmin rasyonalitesine uyumlu formu olarak Philantrocapitalism hakkında bir çalışma için bkz. Edwards, 2008. Bir "philantrocapitalist" örneği olarak da Bill Gates'e ait Gates Foundation'ın faaliyetleri incelenebilir. Bkz. (http://www.gatesfoundation.org).

kolektif mücadeleyle kazandıkları toplumsal-politik varlıklarının geriletilmesi ile ilgilidir. Ne var ki bu gelişme, "sivil toplumun ve dayanışma kültürünün gelişmesi" olarak savunulmaktadır (Özbek, 2006: 24). Bu tezlere göre, hayırseverlik, devlet ile piyasa arasındaki boşluğa yerleşen 3. sektörde ortaya çıkmakta, böylece "öteki"lere karşı sorumluluk hisseden, katılımcı, görev bilinci olan, aktif yurttaşlık vücut bulmaktadır (Powell, 2001: 15). Hayırseverlik, sosyal haklarına sürekli göz dikilen topluma neoliberal dönüşüme uygun biçimde "sorumluluklarını" hatırlatmakta, kendi kendine yeten cemaatlerin ve ailelerin sosyal sermayesini beslemektedir. Artık ne kadar sorumluluk duyuyorsan o kadar hakkının olduğu bir düzlemde insanlar bir kez daha 19. yüzyıldaki gibi "suç bende" demeye ikna edilmektedir. Herkes bir şekilde arınmak için sorumluluk almalı ve hayır işlerini unutmamalıdır. Yardımsever sivil toplum alanının önemli bir bölümünü ise "sosyal sorumluluk" sahibi sermaye grubu ve işveren örgütleri, onların finanse ettiği sivil toplum kuruluşları (STK) ve dini motivasyonları ve cemaat dayanışmasını harekete geçiren STK'lar (FBO'lar) kaplamaktadır. Sadece hak istemeyen, sorumluluklarının da bilincinde olan "aktif yurttaşlar" genellikle bu kesimler içerisinden köklenmektedir. Neoliberalizmin ilk evrelerinde "toplumu inkâr, bireye övgü" olarak başlayan dönüşüm, sınıf temelli kamusallığın dağıtılmasının ardından kendi sorunlarını çözebilecek toplulukların/cemaatlerin de sürece dâhil edilmesiyle sürdürülebilir hale gelmektedir. Böylece "*toplumsal mobilizasyonun kaynağı olarak siyasallaşmanın ve hedefi olarak da siyasal dönüşümün yerini; verili düzeni onarma, tahribatlarını giderme ve böylece yeniden üretim temelinde bir ahlaki duygudaşlık doldurmaktadır*" (Türk, 2009: 224-234).

Dinsel cemaatler, "içermeci"/"kapsayıcı"/"sosyal"/"yeni" neoliberalizmin en önemli paydaşlarından biri haline gelmektedir. Zira kendi kendine yeten, kendi sorunlarını çözen cemaatler/topluluklar içerisinde dinsel cemaatler ortak bir ahlaki duyarlılık geliştirmede, kendi üyelerini bu temelde harekete geçirmede önemli avantajlara sahiptir.

Dinsel Hayırseverliğin Burjuva Gelişmesi Olarak FBO'lar

Türkiye'de daha çok Deniz Feneri Derneği ile gündeme gelen FBO'lar küresel çapta yaşanan bir dönüşümün sonucu olarak dünyanın dört bir yanında yükseliştedir. Bu örgütlerin sadece "sadaka" merkezli *savunmacı* faaliyetleri değil filantropik nitelikteki *kurucu* faaliyetleri de dikkat çekici boyutlara ulaşmaktadır. Kimi gelişmekte olan ülkelere dair çalışmalarda, temel kamusal

hizmetler olarak ifade edilegelen eğitim ve sağlık hizmetlerinin %30-60 oranında FBO'lar tarafından sağlandığı gözlemlenmiştir (UNFPA, 2009).

FBO'lar ve genellikle yardım dernekleri, kâr amacı gütmeyen örgütler olarak kurumsallaştırılmıştır. Bu açıdan yer yer dini bir organizasyondan çok Sivil Toplum Kuruluşu (STK) kavramsallaştırması altında değerlendirilir. Avrupa çapında FBO'lar üzerine yapılan bir çalışmada ifade edildiği üzere "*FBO, doğrudan veya dolaylı olarak dine veya dini değerlere referansta bulunan NGO*'dur".[31] FBO'ların politik rolüne de vurgu yapan bir başka tanıma göre ise *"Doğrudan veya dolaylı olarak dine ya da dini değerlere atıf yapan, sosyal refah sunucusu ve/veya politik aktör gibi fonksiyonları olan organizasyonlar"* FBO olarak adlandırılır (Cloke, Williams ve Thomas, 2009). FBO'ların en geniş tanımı ise "*dini veya inanç temelli gruplar/cemaatler, dini karakteri ya da misyonu olup kâr amacı gütmeyen resmi/gayriresmi kurumlar*" olarak tarif edilmesidir (UNFPA, 2009: 4).

Bu çalışmada FBO tanımlaması, geniş olarak dinsel referanslı her türden organizasyonu değil, kapitalizmin neoliberal dönemine özgü mikro-arabuluculuk (veya neoliberal yönetişim) kurumları olan STK'ların özel bir türünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Dini referansları kullanan her türlü organizasyon kavramsal olarak "inanç temelli" olarak tanımlanabilmekle beraber tarihsel olarak FBO kavramsallaştırmasının daha çok kapitalist toplumsal yapı içerisindeki, hatta çoğunlukla onun özgün bir dönemindeki "dinsel hayırseverlik" faaliyetlerine atıf yapılarak kullanıldığı açıktır. Bu nedenle FBO kavramı, bağımsız bir dinsel referanslı STK'yı; bir veya birden fazla dinsel cemaat tarafından desteklenen, profesyonel kadrolarca faaliyetlerini sürdüren kâr amacı gütmeyen bağımsız bir organizasyonu veya bir dinsel ve siyasi organizasyonun/kurumun STK'laşmış faaliyetlerini, bu faaliyetlerin kurumsallaşmış yapılarını içermektedir. Burada özgünlük, geçmişten gelen dinsel temelli hayırseverlik geleneğinin neoliberal yönetişime "paydaşlığı" (partnership) olarak değerlendirilebilir.

Yönetişim, De Angelis tarafından "*Neoliberal söylemin özel bir safhasına ait merkezi bir unsur*" olarak değerlendirilmekte, bu özel safha ise "*neoliberalizmin ve genel olarak sermayenin zorlu birikim problemleriyle, büyüyen toplumsal çatışmalarla ve yeniden üretim kriziyle"* tanımlanmaktadır. Bu noktada STK'ların "paydaşı" olduğu neoliberal yönetişim, işaret edilen çeşitli toplumsal ve ekolojik

[31] FACIT, age, s. 11, Faith Based Organizations and Exclusion in European City (FACIT) 2008'den itibaren sürdürülen Avrupa Birliği 7. Çerçeve Programı projesidir.

sorunların safına piyasanın değerlerini iliştirmektedir (De Angelis, 2003). Bu noktada dinsel hayırseverliğin FBO kurumsallaşması olarak vücut bulması, yani STK'laşması bahsi geçen sorunlara verilen dini yanıtlara da piyasanın değerlerinin iliştirilmesi anlamına gelmektedir. Birçok FBO'nun, yine birçok diğer STK gibi, profesyonel kadrolarca "işletilmesi" piyasa değerlerinin iliştirilmesinin, bir başka ifadeyle kapitalist rasyonaliteye uyumun bir yansımasıdır. FBO'lar maksimum etkinliği minimum maliyetle elde etme refleksleriyle birer rasyonel "ekonomik özne", "piyasa aktörü" haline gelmektedir.[32]

Örnekler çoğaltılabilir... FBO'lar, diğer NGO'larla beraber yönetişim mekanizmaları içinde devletle "proje" ortaklığı yapmakta, sosyal destekleri "hak eden" yoksulları, en muhtaçları seçme yetkisiyle donatılmaktadır. FBO'lar çoğunlukla kendi finansal ihtiyaçlarını kendileri sağlayan, gönüllülük, bağış, sponsorluk gibi yollarla ihtiyaçlarını karşılayan örgütler olmakla beraber, son dönemde birçok devlet ve uluslararası kuruluş FBO faaliyetlerini, genellikle proje bazında finanse ederek desteklemektedir. Örneğin ABD'de ve Almanya'da son yıllarda çıkarılan yasalarla devlet (federal veya yerel düzeyde) birçok refah hizmetini FBO'lara "outsourcing" etmektedir.[33] ABD'de önemli sayıda dini çocuk bakım kuruluşunun kaynakları arasında devletin fonlarının oranı yüzde 60'ı aşmıştır.[34] FBO'lar arasında artan "fon" rekabetiyle, kamu hizmeti sunumunda rekabet artırıcı piyasa benzeri (quasi-market) mekanizmalar çeşitlendirilmiş olmaktadır. Bunun da ötesinde özellikle ABD'de FBO'ların çalışmalarını destekleyen "İnanç Temelli Aracılar" (Faith Based Intermediaries) olarak anılan organizasyonlar, daha küçük, daha yerel, "taban"a daha yakın FBO'lara operasyon, finans ve yönetim konularında eğitim ve teknik destek biçiminde yardımlarda bulunmaktadırlar (Ragan, Fellow, Montiel ve Wright, 2003). Küçük FBO'lara "dışarıdan finansal destek kaynakları" sağlama konusunda "oluk" görevi gören bu tarz komisyoncu organizasyonların ortaya çıkışı, sürecin geldiği noktayı göstermesi açısından çarpıcıdır.

---

[32] Bryan Turner'a göre profesyonelleşmeye ve rasyonelleşmeye yönelik pratikler ve değerler, "yardımın metalaşması"nı ilerletmektedir. Bkz. (http://www.anztsr.org.au/98conf/abstracts_page4.htm#Turner).

[33] Rockefeller Institute of Government tarafından yapılan bir çalışmada "inanç temelli sosyal hizmetler"den Bush yönetiminin iç siyasetinin kilit unsuru olarak bahsedilmektedir (Ragan, Fellow, Montiel ve Wright, 2003). 2000 yılındaki Başkanlık seçimlerinin kampanya döneminde hem Cumhuriyetçi Parti adayı George W. Bush hem de Demokrat Parti adayı Al Gore, hükümetle FBO'lar arasındaki işbirliğini geliştirme vaadinde bulunmuşlardır (Dionne and Chen, 2001:1-5).

[34] Mosma, 1996: 78. FBO'ların yaygınlığı konusundaki daha ayrıntılı bir değerlendirme ilerleyen bölümlerde yer alacaktır.

Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu ülkelerde de FBO tarzı kurumsallaşmış dinsel hayırseverlik faaliyetleri oldukça yaygındır. Bugün Mısır'da 12.832 gönüllü kuruluşun yaklaşık %20'si, 2.457'si İslami organizasyonlardır ve büyük bir çoğunluğu Müslüman Kardeşler'in denetimindedir. Bir diğer Ortadoğu ülkesi Yemen'de ise bu oran çok daha yüksektir ve 2000 resmi STK'nın %70'inin oldukça muhafazakâr veya dini motivasyonlu kuruluşlar olduğu tahmin edilmektedir.

Ortadoğu'da da FBO'ların sürdürdüğü hayırseverlik faaliyetlerinde ayni ve nakdi yardımlar kadar, eğitim ve sağlık hizmetleri sunumu öne çıkmaktadır. Ürdün'deki en büyük STK olan ve Müslüman Kardeşler tarafından yönetilen Islamic Center Charity Society (ICCS), 1998 yılında 42 okul ve kreş, 55 klinik ve 2 ticari hastane işletmekteydi. ICCS'nin okullarına o tarihte yaklaşık 20 bin öğrencinin devam ettiği bildirilmişti (Clark, 2004). Ortadoğu'da hayırseverlik faaliyetleriyle ilgilenen cemaatlerin aynı zamanda özel ticari hastanecilik ve eğitim işleriyle ilgilenmeleri ve ticari organizasyonların hayırseverlik faaliyetlerinin finansmanında kullanıldığının dile getirilmesi dikkate değerdir. Ürdün'de Müslüman Kardeşler tarafından örgütlenen ICCS, yiyecek, giyecek, yardım dağıtımı, yetimlerin eğitimi ve tıbbi bakım gibi hayırseverlik faaliyetlerinin yanısıra özel ticari hastane ve okul da işletmektedir. "Hak eden" yoksullar sağlık ve eğitim hizmetini parasız almakta, bunun finansmanının da özel hizmet ticaretinden sağlandığı savunulmaktadır. Özel hastane ve okulların çalışanlarının aynı zamanda paralel hayırsever kuruluşların "gönüllüleri" olması ise çalışanlar açısından "sosyal sermaye"sini azamileştirerek piyasada tutunabilme mücadelesi olarak okunabilir.[35]

Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkelerde dinsel temelli hayırseverlik genellikle orta sınıfların bir örgütlenme biçimi olarak tartışılsa da finansman olarak en önemli destek bu ülkelerde büyüyen sermaye kesimlerinden gelmektedir. Çeşitli dinsel cemaatlere yakın sermaye fraksiyonları yine kendisine yakın FBO'lara destek vermektedir. Örneğin Türkiye'de Fethullah Gülen cemaatine bağlı Kimse Yok Mu Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği'nin kurumsal destekçileri arasında çeşitli şirketler, holdingler ve bankalar olduğu gibi Türkiye İşadamları ve Sanayiciler Konfederasyonu (TUSKON) da bulunmaktadır. Gülen

[35] J.A. Clarke'ın çalışmasındaki tespitlere göre buralarda çalışan kesimler, sadece "fedakârlık" duygularıyla bu kurumlara katılmamakta, "katılmanın ödülleri" ile "katılmamanın maliyetleri"ni karşılaştırmaktadır. Clarke'ın Asef Bayat'tan aktardığı gözlemlere göre, bu faaliyetlere katılanların pek çoğu için iş bulma kaygısı önemli bir faktördür.

cemaatine yakınlığıyla bilinen bu sermaye fraksiyonu, yine kendi cemaatine bağlı bir yardım derneğine destek vererek 'sosyal sorumluluğunu' göstermektedir. Benzer şekilde, kökenleri Türkiye'deki Milli Görüş çizgisine dayanan Deniz Feneri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği de yine bu çizgiye yakın Müstakil Sanayiciler ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) ve İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği (İGİAD) gibi örgütler tarafından desteklenmektedir. Böylece bir taraftan her cemaat kendi "sosyal sermayesi"ni geliştirmeye, kendi kendine yeterliliğini sağlamaya çalışmakta, aynı zamanda hayırseverlik sermaye fraksiyonları arası güç ilişkileri açısından da önem kazanmaktadır.

Ortadoğu'da FBO'lar sadece sermaye fraksiyonlarından değil devletten de çeşitli destekler almaktadır. Bu destekler arasında, bu kurumlara önemli imtiyazlar sağlayan yasal düzenlemeler, parasal destekler ve ortak girişimler sıralanmaktadır. Kimi zaman da bu destek, diğer STK'lara sağlanmayan, bürokratik kontrol ve düzenlemelerden muafiyet olarak görülmektedir. FBO'ların değişmez dini inançların esnek olmayan kurallarına sıkı sıkıya bağlanması olasılığı ise her zaman vardır. Özellikle Müslüman toplumlar için bu "endişe" daha fazla taşınmaktadır. Müslüman nüfusun yoğun olduğu altı ülkede (Türkiye, Mısır, Suriye, Pakistan, Hindistan, Bangladeş) yapılan bir çalışma bu "endişe"nin giderilmesi için en pratik yolu göstermektedir: Para!. Bu çalışmada, FBO'lara "çekici finansal teşvikler" sunulduğunda, dini yorumlarında "göreli esneklik" gösterdikleri gözlemlenmiş ve FBO'lar ile devletlerin ve uluslararası kurumların beraber çalışmasının koşulu açıkça ortaya konmuştur (Bano, 2009). Düzenin rasyonalitesine uygun dini yorumların gelişmesine "para" önemli bir araç olarak kullanılmaktadır.

Günümüzde uluslararası kurumlar da dinsel temelli hayırseverlik ağlarının değişerek düzene eklemlenmesine oldukça önem vermekte ve kaynak ayırmaktadır. FBO'lar ile ortak çalışmalar yürüten uluslararası kurumların başında Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA) gelmektedir.[36] UNFPA, yoksulluk ve AİDS gibi sorunlarla mücadele için Global İnanç Temelli Topluluklar Ağı kurulması çalışmalarını sürdürmektedir. 2007 ve 2008'de Güney Afrika, Malezya, Mısır ve Arjantin'de bölgesel toplantılar gerçekleştirilmiş, Ekim 2008'de 75'in üzerinde dini lider UNFPA'nın çağrısıyla İstanbul'da toplanmıştır. "İnanç Temelli Organizasyonlarla partnerliği güçlendirme" ana başlığı ile toplanan "küresel forum" sonrasında açıklanan

[36] "UNFPA'ya göre FBO'lar, tarihi modern zamanları ve seküler kurumları da aşan birer kıdemli kalkınma ajanıdır" (UNFPA, 2008: 9).

"*İstanbul Konsensüsü*" ile kurumun FBO'lara teknik, lojistik ve finansal destek vermesine dair yeni kararlar alınmıştır. UNFPA'nın, çoğunlukla "azgelişmiş" olarak sınıflandırılan ülkelerde yürüttüğü projelerde Avrupa Komisyonu'nun ve OPEC'in (Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü) desteği alınmakta, tüm bu projelerde FBO'lar "paydaş" olarak seçilmektedir.

FBO'larda çeşitli ortak projeler yürüten bir diğer Birleşmiş Milletler kuruluşu da UNESCO'dur (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü). UNESCO, World Conference of Religions for Peace (WCRP) ile beraber "Building and Equipping Women of Faith Networks in Africa" başlıklı bir proje yürütmektedir. UNESCO, 2009'da da Avusturalya'nın Melbourne kentinde "Dünya Dinler Parlamentosu" başlıklı bir organizasyon düzenlemiştir. UNESCO'nun bu çalışmayı beraber yürüttüğü WCRP, birçok uluslararası kuruluşla çeşitli çalışmalar yürüten, farklı dinlerden FBO'ları bir araya getirmeye çalışan, insani kalkınma ve filantropik gündemleri olan bir örgüttür.

Kuruluşundan itibaren, modernleşme kuramının belirleyiciliğinde, kalkınma ve yoksullukla mücadele programlarına dinsel motifleri dâhil etmekte oldukça ihtiyatlı davranan kurumlardan olan Dünya Bankası'nda 1995 sonrası önemli bir yaklaşım farklılığı gözlenmeye başlanmıştır. Banka, "dini gündem" ile "kalkınma gündemi"nin daha fazla ortak zemine sahip olduğu tespitinden hareketle, yeni bir *"inanç-kalkınma ittifakı"* oluşturma çabalarına hız vermiş, "World Faiths Development Dialogue (WFDD)" isimli bir kurumun oluşturulmasına önayak olmuştur. WFDD, Banka'nın "Yoksulluğu Azaltma Stratejileri" (Poverty Reduction Strategy-PRS) ile inanç temelli organizasyonların bağlantısını kurmayı hedefleyen çeşitli çalışmalar yürütmektedir.[37] Bu çalışmalarda en çok yol alınan Afrika kıtasında Evangelist ve Anglikan kiliselerle ve FBO'larla çalışmalar 2000 yılında önemli bir aşamaya gelmiştir. Bu tarihte Kenya'da yapılan toplantının ardından bahsedilen kiliseler ve FBO'lar PRS faaliyetlerinde paydaşlaştırılmaya başlanmıştır.[38] 1996 yılında Dünya Bankası'nın Sosyal Kalkınma Departmanı'nın, Sosyal Sermaye İnisiyatifi Bünyesi'nde çok sayıda proje ve araştırma üretilmeye başlaması aynı açılımın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. İnanç ve inanç temelli ilişkiler, yoksulluğa karşı bir "sosyal sermaye" olarak bu tarihlerden

---

[37] Bu girişimler Dünya Bankası içinde ciddi tartışmalara olmuştur. FBO ile ilişkilere dair süreci olumlayan bir savunma için bkz. Marshall, 2005.

[38] Dünya Bankası'nın Afrika'da yürüttüğü inanç temelli yoksullukla mücadele faaliyetleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Belshaw vd., 2001.

itibaren daha fazla gündeme gelmeye başlamıştır. Tüm bu gelişmeler, uzun yıllar inancı ve inanca dair konuları "özel alan"da tutma iddiası taşıyan "seküler" kurumlarca belirlenen uluslararası kalkınma alanı için önemli bir değişim olarak sunulmaktadır (UNFPA, 2009).

Burada anılması gereken bir diğer örgüt de Amerikan Uluslararası Kalkınma Ajansı'dır (*USAID*). USAID, bünyesinde 2002 yılında kurulan "*The Center for Faith-Based and Community Initiatives*" (CFBCI) ile birçok ülkeye yönelik çalışmalar yürütmekte, bu çalışmaları o ülkedeki inanç temelli örgütlerle sürdürmektedir. CFBCI, çalışmalarının amacının *dini yaygınlaştırmak* değil, *inanç temelli örgütler arasındaki işbirliği*ni kurmak olduğunu özellikle vurgulamaktadır. CFBCI aşırı yoksulluk, açlık, HIV, çocuk ölümleri ve sıtma gibi konularda *devletin çabalarının yeterli olmadığı*na dikkat çekmekte, bu nedenle inanç temelli organizasyonlarla işbirliği yapmanın önemine işaret etmektedir. USAID tarafından yapılan çalışmalarda, FBO'ların devlet kurumları gibi "ağır bürokrasi" ile malul olmadıkları için daha hızlı ve etkin oldukları iddia edilmektedir (USAID, 2009: 1).

19. yüzyılın kapitalist merkezlerinin sömürgeci siyasetinin bir parçası olan misyonerlik bugün hayırseverliğin güncel işlevi ve yorumuyla harmanlanarak Hıristiyan FBO'ları bünyesinde sürdürülmektedir. Misyonerliğin güncel yorumlarında kimi organizasyonlar "Hıristiyanlığı yayma" misyonunu daha geri planda tutmaya çalışarak "hayırseverliği" öne çıkarmakta, profesyonelleşmiş yardım faaliyetlerini asıl misyonları olarak tanımlamaktadırlar. 2001 yılında Protestan misyoner örgütlerinin üyesi olan 250 bin ABD vatandaşının yurtdışı faaliyetlerinde bulunduğu ve bu örgütlere olan bağışların o tarihten 5 yıl öncesine göre %44 artarak 3.75 milyar dolara ulaştığı ifade edilmektedir. Salvation Army, Vincentius (Catholical Voluntary Society and Fund), Haella Stichting (Protestant Charity Fund), bu tarz Hıristiyan profesyonel yardım örgütlerinin örnekleri olarak sıralanabilir.

Öte yandan, Hıristiyan yardım örgütleri 19. yüzyıldaki gibi yalnız değildir. Uluslararası ölçekte faaliyet yürüten İslami FBO'lar da artık sahadadır ve nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan ülkelere yardım faaliyetleriyle öne çıkmaktadır. Özellikle Filistin ve kimi Afrika ülkelerine yönelik yardımlarda Arap sermayesine ait fonların katkısı büyüktür. 1990'larda altın çağını yaşayan bu tarz "dava" organizasyonları içerisinde en bilinenleri World Muslim League (Suudi Arabistan), Africa Muslim Agency (Kuveyt), World Islamic Invitation (Liberya) olarak sıralanmaktadır (Clarke ve Jennings, 2008:

26-27). Bunların yanında son yıllarda Türkiye'den Fethullah Gülen cemaatine bağlı Kimse Yok Mu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği ve İHH-İnsani Yardım Vakfı faaliyetleri başta olmak üzere hızla arttığı gözlemlenmektedir. Özellikle Türkiye sermayesinin yatırım yaptığı alanlarda yoğunlaşan Türkiye kökenli uluslararası yardım faaliyetleri "Müslüman misyonerlik" olarak da adlandırılabilmektedir.

Derinleşen Egemenlik, Çıplaklaşan İflas...

"*İnsanlar bana niye 'hayır işleri yapıyorsun' diyorlar. Elektronik Fon Transferi (EFT) çıkalı 30 yıl oldu ama biz öbür dünyaya EFT'leri gönderiyoruz. Kefenin cebi yoktur ama hayrın EFT'si vardır. Durmak yok koşmak var, uyumak yok insanlara iş bulmak var*" -Recep Tayyip Erdoğan-Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı.[39]

K*apitalizmin bu dönemine özgü* neoliberal yönetişim, inanç temelli hayırseverlik faaliyetlerinin canlanması için çeşitli fırsatlar sunmaktadır. FBO'ların parıldayan yıldızı farklı gerekçelerle selamlanabilmektedir. Dinler için "özel" ve "kamusal" alan ayrımının, dini inanç ve pratiklerin özel alana "hapsedilmesinin" anlamsızlığını vurgulamakta, kişinin dini inancının okulları ve sosyal hizmet mercilerini de şekillendirmesinin doğal olduğunu söylemekte, "kilise" ve "devlet" ayrımını "*uygulanamaz, gerçekdışı, gereksiz ve mahzurlu*" ilan etmektedir (Sider, 2002; Marshall, 2005). Buradan hareketle 20. yüzyılın sonlarından itibaren, dinin toplumsal yaşamdaki yeriyle ilgili yaşanan dönüşüm, "*deprivatization of religion*" olarak kavramsallaştırılmaktadır (Casanova, 1994). Süreci olumlayan yaklaşımlar, FBO'ların yükselişini, *devletin karşısında sivil toplum*un-*toplulukları*n güçlenmesi; yerelleşme; ulus devletin tek-tipleştirici, yurttaşlığın tüm farklılıkları eriterek tek kimlik altında birleştirici etkisine karşı *çoğulculaşma*; *sosyal sorumluluk*ların artması; *demokratikleşme*; refah hizmetlerinde *âdemi merkezileşme ve tercih özgürlüğü*, *kamu-özel işbirliği*nin gelişmesi ve *sürdürülebilir kalkınma* bağlamında "ilerleme" olarak tartışmaktadır. Kısacası dönüşüm liberalizmin muhafazakâr cephesi tarafından genel olarak "*hatadan dönülmesi*", *liberalizmin sol* cephesi açısından da *"ilerleme*" olarak okunabilmektedir.

Bu makale, liberallerin "*hatadan dönüş*"ü *kapitalist uygarlığın temel* vaatlerinden vazgeçişi *veya "ilerlemeyi" ise sermaye egemenliğinde bir ilerleme olarak yorumlamaktadır.* Biçimsel eşitlik olarak yurttaşlık gerçek

[39] (http://www.dha.com.tr/n.php?n=a9a65984-2010_08_11).

eşitsizlikleri örtme yeteneğini giderek yitirmekte, kapitalist uygarlığın en zayıflayan vaatlerinden biri haline gelmektedir. Emek gücünün sınırsızca metalaştırılması ve geleneksel kamusal mal ve hizmetlerin kapitalist birikimin konusu haline getirilmesi ile çeşitli cemaatler/topluluklar etrafında gelişen "dayanışma" ilişkileri sosyal hakların yerini almakta, yurttaşlık kurumu önemsizleşmekte, kadükleşmekte, katmanlaşmakta, soyutlaşmaktadır.

Bauman'ın ifadeleriyle "*modernleştirici görev ve yükümlülüklerin kuralsızlaşması özelleştirilmesi*" (2002: 132) dinin de yıldızının yeniden parlamasına yol açmaktadır. Kapitalizmin ihtiyaçlarını ve insanlığını yadsıdığı emek gücü satıcıları için hayırseverlik, aile, cemaat gibi geleneksel koruyucu mekanizmalar biyolojik var oluşunu sürdürebilmesi için önem kazanırken, din yabancı, bilinmez ve giderek daha fazla tehdit kaynağı haline gelen ekonomi yasaları karşısında çaresiz hisseden insanın sığınağı olmaktadır. "*Günümüz kapitalizminin rasyonelleştirici, metalaşmış ve teknokratik ve dolayısıyla yabancılaştırıcı örgütlenmesi*", dini daha fazla "ihtiyaç" haline getirmektedir ve "kalpsiz dünya"da sıcaklık, yine dini inançlarda ve cemaatlerde aranmaktadır. Ekonomik krizler ve bu krizlerin fırsata çevrilmesi, sermaye birikiminin acımasız gereklerinin yarattığı doğal felaketler, yıkımlar, savaşlar, "şok doktrinleri" ve "risk toplumu" bu çaresizlik duygusunu ve var olan durumunu koruma kavgasının ideolojik ifadesi olarak dinsel muhafazakârlık dünyanın dört bir yanında yükselmektedir.

Ancak din, kapitalizm öncesi toplumlardan bildiğimiz din midir? Yaşananın sermaye egemenliğinde bir ilerleme olarak değerlendirmemize olanak veren bu sorunun yanıtıdır. Sermaye tüm yaşamı değer üreten soyut emek olarak tarif etmeye çalışırken, değişim değerinin egemenliği altında "*her türden insan davranışı ekonomik açıdan mümkün, değerli olduğu andan itibaren ahlaki açıdan kabul edilebilir*" hale gelmektedir (Berman, 2001: 157). Sosyal sermaye yazını, liberalizmin ütopyasındaki rasyonel bireyleri, çıkarlarını maksimumlaştıracak cemaat ilişkilerine girmeye çağırmakta, gerçekten de kapitalist rasyonaliteye uyumlu dinsel cemaatler giderek güçlenmektedir.[40] Artık birçok ülkede dinsel cemaat, *doğuştan gelen ve sonsuza kadar üzerimizde asılı kalan bir özellik* değil,

[40] Türkiye'de kapitalist gelişmenin yıldız kentlerinden Kayseri'deki işadamlarının kendilerine "İslami Kalvinist" demesi, Türkiye'nin en büyük dinsel cemaati haline gelen Gülen cemaatinin kendisini "sosyal sermaye kaynağı" ilan etmesi bu saptamanın örneklerindendir. İslami Kalvinizm kavramı European Stability Initiative tarafından hazırlanan "İslami Kalvinistler. Orta Anadolu'da Değişim ve Muhafazakârlık" başlıklı bir raporun ardından tartışılmaya başlanmıştır (http://www.esiweb.org/index.php?lang=tr&id=156&document_ID=70). İngiltere'de yapılan "İslam Dünyasında Dönüşüm: Gülen Hareketinin Katkıları" başlıklı bir uluslararası konferansta sunulan bir tebliğde Gülen hareketinin "sosyal sermaye" üretme açısından önemi tartışılmaktadır (Ugur, 2009).

faydayı maksimumlaştıran bir sosyal sermaye olarak öne çıkmaktadır. Dinsel cemaat de sosyal sermaye olarak piyasa ilişkilerine eklemlenmiştir ve Özgür ve Özel'in isabetle tespit ettiği gibi "*Küresel ekonomi içerisindeki 'modernite'öncesi yapıların piyasa ilişkilerine eklemlenmesi, aslında sermayenin boyunduruk derecesinin daha önceki dönemlere kıyasla hiç olmadığı kadar arttığının da göstergesidir.*" Gelişmeler, 16. yüzyılda Thomas More'un, Ütopya adlı eserinde, "para hırsıyla" çitleme faaliyetlerini eleştirirken kullandığı "*bir tek kiliseleri ağıl haline getirmediler*" ifadesini hatırlatmaktadır. Bugün artık kutsallık da çitlenmektedir çünkü modernleşme ile kişinin kendini geliştirmesini isteyen hatta zorlayan kapitalist uygarlıkta aslında geliştirilmesi istenen inançlar, duygular ve yetenekler piyasada kullanılabilecek olanlardır. Dinsel cemaat içi dayanışmanın ve genel olarak da inanç temelli hayırseverliğin, hükümet desteklerinin ve çeşitli projelerin peşinde fon kovalayan, şirketlerin sosyal sorumluluk gösterilerinin acenteliğini yapan STK ağına içerilip, FBO'larda kurumsallaşması; paydaşlık ve taşeronluk kültürüne eşlik eden FBO'lar arası rekabet; bu kuruluşların birer piyasa aktörü gibi davranmaya başlaması, sermaye egemenliğindeki ilerlemenin, çitlenen kutsallığın çarpıcı örneklerindendir.

Sermaye kendi suretinde bir dünya yaratırken emek gücü satıcısı olarak sermayedar kabul edilen işçi, aynı zamanda kurduğu inançları, cemaati, ailesi vs. ile de bir sosyal sermaye sahibidir. Herkes sermayesi ölçüsünde, hak sahibi, yurttaş ve insandır. Emeğin metalaşması ile başlayan süreç, kendi mantıki sonucuna, metalaşmamış hiçbir alanın kalmadığı bir dünyaya ulaşmak üzereyken bu dünyada eski vaatlerin hiçbirine yer kalmamaktadır. İnsanlık, emek gücü satıcısı, meta alıcısı, hayır işlerinin mağdurları, cennetin yoksul kulları olarak tanımlansa da, önemli olan bu düzenin onları nasıl tanımladığı değil onların gerçekte ne olduğudur. Kapitalist rasyonaliteye uygun biçimde modernize olmuş "*toplumsallık*lar"ın fay hattında o "eski" dinamikler daima vardır: Sınıf mücadeleleri!

KAYNAKÇA

Adam, Thomas, (2004) *Philanthrophy, Patronage and Civil Society, Experiences From Germany, Great Britain and North America*, Bloomington: Indiana University Press.

Adorno, Theodor W., Max Horkheimer, (1997) *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso.

Esping-Andersen, G, (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press.

Bano, Masooda, "Co-Production: Do Faith-Based Organisations offer a potential?", *Non-Governmental Public Action Programme V.41, London School of Economics* içinde, (http://www.lse.ac.uk/collections/NGPA/publications/WP41_FaithOrgs_Bano_Web.pdf, 30.04.2009).

Bauman, Zygmunt, (2002) *Bireyselleşmiş Toplum*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Belshaw, Deryke, Robert Calderisi, Chris Sugden, (2001) *Faith in Development: Partnership between the World Bank and the Churches of Africa*, USA: World Bank and Regnum Books International.

Berman, Marshall, (2001) *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Besley, Timothy, Maithreesh Ghatak, (2003) "Incentives, Choice, and Accountability in the Provision of Public Services", *Oxford Review of Economic Policy* içinde, Vol. 19, No. 2 (235-249).

Buğra, Ayşe, (2009) *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Burdeau, George, (1964) *Demokrasi: Sentetik Bir Deneme*, (Çev. Prof. Dr. Bülent Nuri Esen), Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No:188.

Callinicos, Alex, (2001) *Postmodernizme Hayır, Marksist Bir Eleştiri*, Ankara: Ayraç Yayınları.

Casanova, Jose, (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.

Clarke, Gerard, (2008), 'Faith-Based Organisations and International Development: An Overview', *Development, Civil Society And Faith-Based Organisation: Bridging the Sacred and the Secular* içinde, (Eds. Gerard Clarke and Michael Jennings), USA: Palgrave-MacMillan (17-45).

Clark, Janine A., (2004), *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Indiana University Press.

Cloke, Paul, Andrew Williams, Samuel Thomas, (2009), "FBOs and Social Exclusion in the United Kingdom", *Faith-Based Organisations And Social Exclusion In European Cities National Context Reports* içinde, (Eds. Danielle Dierckx, Jan Vranken, Wendy Kerstens), Antwerp (283-334).

Corm, Georges, (2008) *21. Yüzyılda Din Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çelik Nur Betül, (2005) *İdeolojinin Soykütüğü-1: Marx ve İdeoloji*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Çetinoğlu, Sait (2005) "Yurttaş ve Yurttaşlık", *Kavram Sözlüğü: Söylem ve Gerçek*, (Ed. Fikret Başkaya), Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.

De Angelis, Massimo, (2006) "Zapatismo" ve Toplumsal İlişki Olarak Küreselleşme, *Conatus*, Sayı 5, Nisan-Temmuz (177-189).

De Angelis, Massimo, (2003) "Neoliberal Governance, Reproduction and Accumulation", *The Commoner*, N.7 Spring/Summer (1-27), (http://www.commoner.org.uk/07deangelis.pdf).

Dierckx, Danielle, Jan Vranken, Wendy Kerstens (eds.), (2009) Faith-based Organisations and Social Exclusion in European Cities National Context Reports, Leuven: Uitgeverij Acco, (www.facit.be, 21.01.2010)

Dionne E.J., Ming Hsu Chen (eds.), (2001) *Sacred Places, Civic Purposes: Should Government Help Faith-Based Charity?*, Washington, D.C. : Brookings Institution Press.

Eagleton, Terry, (1999) *İdeoloji*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Economist (2006), "The Fight Over A Big Idea", 22-28 July 2006.

Edwards, Michael, (2008) *Just Another Emperor? The Myths and Realities of Philantrocapitalism,* New York: Demos.

Ehrenreich, Barbara, *"Yoksul Olmak Artık Bir Suç mu?"*, (Çev. Barkın Karslı), (http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=26509, 11.01.2010).

Engels, Friedrich, (2008) "Bruno Bauer ve İlkel Hıristiyanlık", *Din Üzerine* içinde, (Der. Karl Marx, Friedrich Engels), Ankara: Sol Yayınları (178-188).

Engels, Friedrich, (1999) *Köylüler Savaşı*, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, Friedrich, (1993) *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Ankara: Sol Yayınları.

Ercan, Fuat, (2007) "Daralan Alanda Paslaşmalar: Siyasal Olan ve Siyasal Alan Üzerine Düşünceler", *İktisat Dergisi*, Sayı 487, Temmuz.

Ercan, Fuat, (2001) *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Ergene, Enes, (2005) *"Gülen Hareketinin Analizi: Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı"*, Yeni Akademi Yayınları.

Göktürk, Eren Deniz (Tol), (2006) *Dünden Yarına Yurttaşlık: 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulus Devlet ve Küreselleşme*, İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı.

Gülalp, Haldun, (2007) *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma Ulus-Devletin Sorgulanması*, İstanbul: Metis Yayınevi.

Güngör, Fatih, Metin Özuğurlu, (1997) "İngiliz Yoksul Yasaları: Paternalizm, Piyasa ya da Sosyal Devlet", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi, Tartışma Metinleri No. 3, Şubat.

Harman, Chris, (1994) *The Prophet and the Proletariat, Islam,* International Socialism Journal Published, Issue 64, Autumn, London.

Holloway, John, (2004) "Devlet ve Gündelik Mücadele", *Devlet Tartışmaları: Marksist Bir Devlet Kuramına Doğru* içinde, (Ed. Simon Clarke), (Çev: İbrahim Yıldız), Ankara: Ütopya Yayınları (275-314).

Huberman, Leo, (1991) *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Hunt, E.K., (2005) *İktisadi Düşünce Tarihi*, Ankara: Dost Kitabevi.

Kadıoğlu, Ayşe, (2008) "Vatandaşlık ve Siyasal Katılım", *Prof. Dr. Ergun Özbudun'a*

Armağan Cilt: 1, (Der. Serap Yazıcı, Kemal Gözler, Fuat Keyman), Ankara: Yetkin Yayınevi (225-246).

Köse, A. Haşim, Serdal Bahçe, (2009) "'Yoksulluk' Yazınının Yoksulluğu: Toplumsal Sınıflarla Düşünmek", *Praksis*, Sayı 19 (385-419).

Mackenzie, Susan, "From charity to philanthropy", (http://www.philanthropyuk.org/Newsletter/Sep2008Issue34/Fromcharitytophilanthropy, 13.06.2010).

Marshall, Katherine, (2005) "Religious Faith and Development: Rethinking Development Debates", Religious NGOs and International Development Conference, Oslo, Norway, (http://www.vanderbilt.edu/csrc/PDFs%20and%20Jpgs/marshall-debates.pdf, 23.12.2009).

Marx, Karl, (1997) "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı", *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* içinde, Ankara: Sol Yayınları (191-209).

Marx, Karl, (1986a) *Kapital,* Ankara: Sol Yayınları, Birinci Cilt.

Marx, Karl, (1986b) *El Yazmaları*, Ankara: Varlık Yayınları.

Marx, Karl, (1979), "Fransa'da Sınıf Savaşımları [1848-1850]", *Seçme Yapıtlar* içinde, Cilt I, Ankara: Sol Yayınları (226-362).

Mosma, Stephen V., (1996) *When Sacred and Secular Mix: Religious Nonprofit Organizations and Public Money*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Negri, Antonio, Michael Hardt, (2001) *İmparatorluk*, (Çev: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Online Etymology Dictionary, (http://www.etymonline.com/index.php).

Özbek, Nadir, (2006) *Cumhuriyet Türkiye'sinde Sosyal Güvenlik ve Sosyal Politikalar*, İstanbul: Tarih Vakfı.

Özuğurlu, Aynur, (2006) "Sosyal Sermaye: Kamunun Trajedisi ya da Emeğin Sömürgeleştirilmesinde Yeni Bir Eşik", *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, Sayı 12 (188-213).

Özuğurlu, Metin, (2003) "Sosyal Politikanın Dönüşümü ya da Sıfatın Suretten Kopuşu", *Mülkiye Dergisi*, Cilt XXVII, No. 239 (59-74).

Powell, Fred, (2001) *The Politics of Social Work*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publication.

Ragan, Mark, Senior Fellow, Lisa M. Montiel, David J. Wright, (2003) *Scanning the Policy Environment for Faith-Based Social Services in the United States*, USA: The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy, Rockefeller Institute of Government.

Sider, Ronald J., (2002) "Evaluating The Faith-Based Initiative: Is Charitable Choice Good Public Policy?", *The Sorensen Lecture* içinde , Yale Divinity School, No. 15 (485-498).

Standing, Guy, (2006) "Sosyal Güvenlik Ağları Çılgınlığı: Temel Gelir Doğu Avrupa'da Neden Gereklidir?", *Sosyal Politika Yazıları* içinde, (Der. Ayşe Buğra - Çağlar Keyder), İstanbul: İletişim Yayınları (333-371).

Şeni, Nora, (2009) *Oryantalizm ve Hayırseverliğin İttifakı*, (Çev: Elif Ertan), İstanbul: YKY.

Tosun, M. Umur, (2007) "Türkiye'de Kamu Yönetiminde Yeni Yönetim Felsefesi: Kaynak Kullanımında Etkinlik Açısından Bir Değerlendirme", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 19, Aralık.

Touraine, Alain, (2007) *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul: YKY.

Türk, Duygu, (2009) "Komüniteryanizm, Ahlak ve Siyaset", *10. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Metinleri, Türkiye'de Neoliberalizm, Demokrasi ve Ulus Devlet* içinde, (Ed. Yüksel Akkaya, Ömür Birler, Simten Coşar, Filiz Zabcı), İstanbul: Yordam Yayınları (224-234).

Türkay, Mehmet, *Kalkınma Ekonomisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Ugur, Etga, *"Religion As A Source Of Social Capital? The Gülen Movement In The Public Sphere"*, (http://gulenconference.org.uk/userfiles/file/Proceedings/Prcd%20-%20Ugur,%20E.pdf, 11.11.2009).

UNFPA, (2009) *"Guidelines For Engaging Faithbased Organisations (FBOs) As Agents Of Change"*, (http://www.unfpa.org/culture/docs/fbo_engagement.pdf, 24.03.2010).

UNFPA, (2008) *Culture Matters-Lessons from a Legacy of Engaging Faith-based Organizations*, New York.

USAID, *History of the Center for Faith-Based and Community Initiatives*, (http://www.usaid.gov/our_work/global_partnerships/fbci/about.html, 17.02.2010).

Yeo, Eileen Janes, (1999) 'The Creation of Motherhood and Women's Responses in Britain and France, 1750–1914', *Women's History Review*, 8(2), (201-217).

http://www.gatesfoundation.org

http://www.dha.com.tr/

http://www.esiweb.org/

Kamusal Alanın Dönüşümü Sorunu Devrimci Bir Sorundur*

Çiğdem Çıdamlı

"Büyük övgülere layık bir azimle yürütülen, otuz yıllık bir mücadeleden sonra, İngiliz işçi sınıfları, toprak ağaları ile para-ağaları arasında anlık bir bölünme yaratarak, On-Saat Tasarısının yasalaştırılmasını başardı. Fabrika çalışanlarının böylelikle elde ettikleri ve her altı ayda bir fabrika müfettişlerinin raporlarına kaydedilen muazzam maddi, manevi ve zihinsel kazanımlar; şimdi bütün taraflarca kabul edilmektedir. Kıta hükümetlerinin çoğu, İngiliz Fabrika Yasasını az çok değişik biçimlerde kabul etmek zorunda kaldılar ve İngiliz parlamentosu da her yıl hareket alanını daha da genişletmeye zorlanmaktadır. Ama bu pratik önemi yanında, işçilerin yararına olan bu önlemin olağanüstü başarısını yüceltecek bir başka şey daha vardı. Britanya burjuvazisi, Dr. Ure, Profesör Senior ve aynı soydan ve boydan öteki bilgeler gibi en ünlü bilim adamları aracılığıyla, çalışma saatlerine getirilecek herhangi bir yasal sınırlamanın, vampir gibi kan, hem de çocuk kanı emmeden yaşayamayan İngiliz sanayinin ölüm çanlarının çalınması demek olacağını öngörmüş ve buna yürekten inanmıştı. Eski zamanlarda çocuk cinayeti Moloch dinine ait gizemli bir ayindi, ama bu yalnızca bazı çok kutsal durumlarda, belki de yılda bir kez yapılır ve bundan sonra da Moloch'un yoksulların çocuklarına karşı özel bir eğilimi olmazdı. Çalışma saatlerinin yasal olarak sınırlandırılmasına ilişkin bu mücadele daha da amansızca şiddetlendi, çünkü açgözlülüğü ürkütmesi dışında, bu mücadele, aslında, burjuvazinin ekonomi politiğini oluşturan arz ve talep yasalarının gözü kör egemenliği ile işçi sınıfının ekonomi politiğini oluşturan toplumsal öngörünün denetlediği toplumsal üretim arasındaki büyük çekişmeye dair bir mücadeleydi. Yani On-Saat Yasası, yalnızca büyük bir pratik başarı olmakla kalmıyordu; bu bir ilkenin zaferiydi; tarihte ilk kez burjuvazinin ekonomi politiği, işçi sınıfının ekonomi politiğine böylesine apaçık yenik düşüyordu"

Karl Marks, Uluslararası İşçi Birliği (1.Enternasyonal) Kuruluş Çağrısı

Tayyip Erdoğan'ın bir başbakanın yerine getirmekle yükümlü olduğu en önemli kamusal görevi, "ülkesini pazarlamak" olarak tanımladığı günümüz Türkiye'si, kapitalizmin neoliberal yeniden yapılanma sürecinin ileri evrelerine doğru yol alıyor. En büyükleri de dâhil olmak üzere Kamu İktisadi Teşebbüsü adı verilen devlet üretim işletmelerinin satışı geçtiğimiz günlerde tamamlandı. Son birkaç yıldır peyderpey yürürlüğe konulan "kamu reformu" düzenlemeleri sonrasında Türkiye artık yeni bir "kamusal model" ile yönetilmektedir.

*Bu yazı, daha önce Kasım 2005'te "Eşitlik, Özgürlük ve Barış Mücadelesinde Devrim", (Aylık Siyasi Dergi, İstanbul) Sayı:4, s. 12-13'de yayınlanmış halinin düzeltilmiş yeniden basımıdır.

Bu yeni kamusal model, dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye'de de KİT reformu (KİT'lerin piyasa kurallarına göre çalıştırılması ve satılması), kamu personel reformu (kamu personelinin azaltılması ve esnek çalıştırılması) ve kamu maliyesi reformu (hizmet finansmanı kaynaklarının cepten ödemeye doğru kaydırılması) olacak şekilde üç temel ayak üzerinde şekilleniyor. Bu modelin başlıca ilkeleri kamu yönetimi alanının mali ve fiziksel olarak daraltılması ile hizmet üretiminin özel piyasaya devredilmesi olarak ilan edildi. Bugün Türkiye özel hizmet üretiminin artık yerel piyasalar yerine uluslararası piyasaların ilgi konusu haline gelmeye başladığı yeni bir evreye doğru ilerlemektedir.

Bu radikal uluslararası piyasalaşma süreci başta eğitim ve sağlık sektörleri olmak üzere bütün hizmet alanlarını etkisi altına almaktadır. Bu şekilde ortaya çıkacak olan yeni dinamikler, kısa ve orta vadede bağımlılık ilişkileri, ekonomik doku ve sınıf ilişkileri bakımından biçimlendirici etkilerde bulunacaktır. Ancak Türkiye sol ve emek hareketinin bu durumun yarattığı siyasal sonuç ve potansiyelleri doğru biçimde kavradığını söylemek kesinlikle mümkün değildir.

Türkiye solu "kamusal alanda" olup bitenleri, emekçi sınıfların kapitalizme ve emperyalizme karşı mücadelesinin ikincil unsuru durumuna indirgeme eğilimindedir. Bazıları sorunu kapitalizm altında işletme mülkiyetinin kime ait olduğu sorununa sıkıştıran bir tartışma ile yetinerek, en azından kendi zihni dünyası açısından önemsizleştirirken, diğerleri, "parasız kamusal hizmetlerden eşit biçimde yararlanma hakkı" mücadelesini düzen içi bir mücadele olarak görmektedir. Tüm bunlar birer yanılsamadır. Bu yanılsamalar ise eski ve yeni "sosyal demokrasiye" özgü yanlış düşüncelerden kaynaklanmaktadır. Kamusal hizmetler alanının basit düzen-içi reformcu mücadelelerle yeniden iyileştirilebileceği beklentisi hala güçlüdür. Bu beklentiden hareketle yeni kamusal modelin içinde "sosyal bir boyut" da aranabilmektedir. Bu arayışlar günümüz sosyal demokrasisini olduğu kadar, mikro-projecilik alanında faaliyet gösteren inisiyatifleri de Dünya Bankası gibi uluslararası emperyalist kurumların dolaysız beslemesi haline getirmektedir. İktidar yerellik, kimlik, eşitlik ve özgürlük sorunu ile sınıf mücadelesinin kazandığı yeni politik biçimler konularında sola hâkim olan yaygın ve genel kafa karışıklıkları da, bu gelişmeyi güçlendiren bir etki yaratmaktadır. Günümüz Türkiye'sinde kamusal alan solun ideolojik, politik ve pratik etkisi olmadan dönüşmektedir. Liberal-milliyetçi öğelerin oluşturduğu ödünç fikirsel bulamaçlar tarafından şekillenen bir ortamda sol, kamusal haklar mücadelesine katılma biçiminin

çeşitli dozlardaki liberal-milliyetçi öğelerin oluşturduğu ödünç fikirsel bulamaçlar tarafından şekillendiği bir ortamda, piyasalaştırma karşıtı mücadelenin işaret ettiği devrimci siyasal dönüşüm projesinin uzağına düşmektedir. Ancak "kamusal alan" siyasetin kurulduğu esas olan olduğu için, sömürge kapitalizminin yıkıcı siyasal çelişkilerinin en fazla billurlaştığı alan olmanın ötesinde, sol siyasetin kendisinin de kurulduğu alan olduğu için, bu durum basit değil, solu tüketen karmaşık etkiler yaratmaktadır.

Kamusal Alan Kimin Mirası?

Kamusal hizmetlerin özelleştirilmesi üzerine inşa edilen sürecin sol siyasal eylem ve strateji açısından taşıdığı kritik önemi kavrayabilmek için öncelikle kamusal alana biraz daha yakından bakmak gerekir. Bugün dönüşüme uğramakta olan biçimiyle kamusal alan nedir ve kimin mirasıdır?

"Kamusal alanda vatandaşlık hakları, hem piyasanın gücüne, hem de akrabalık ilişkilerine galebe çalar. Kamusal alan hem paha biçilmez, hem de risk altındaki bir alandır-tarihin, sürekli tehdit altında olan bir hediyesidir. Yalnızca, özel çıkarlardan ayrışmış nitelikteki kamusal çıkar kavramının kök salmış olduğu toplumlarda biçimlenebilir. Aşk, arkadaşlık ya da kişisel ilişkilerin hâkim olduğu özel alanın ya da alım ve satımın hâkim olduğu piyasa alanının tersine, kamusal alanın değerleri ve pratikleri doğal bir biçimde oluşmaz. Bu değer ve pratikler öğrenilmeli ve hazmedilmelidir." Neoliberalizm tarafından biçimlendirilen yeni kamusal model karşısında ürken muhafazakâr bir burjuvanın kaleminden dökülen bu kamusal alan güzellemesinde gerçekten doğru olan tek belirleme, ne yazık ki, kamusal alanın, tarihin hem paha biçilmez; hem de risk altındaki bir hediyesi olduğudur.

Öncelikle kamusal alan, kendiliğinden ilerleyen insan uygarlığının çağdaş bir hediyesi değil özel olarak siyasallaşmış sınıflar mücadelesi tarihinin ürünüdür. Kamusal alan gerek aktörleri, gerekse sınırları açısından, siyasal egemenlik mücadeleleri tarafından sürekli olarak yeniden biçimlendirilen bir iktidar ilişkileri alanıdır. Kamunun sınırlarının ne olduğu gibi, kamusal çıkar denildiğinde ne kastedildiği de, sınıflar arasındaki egemenlik mücadelesinden ayrı bir alanda değil, bu alanda ve bu mücadele tarafından belirlenir. Kendisini siyasi alanda ve bir devlet olarak örgütleme iradesine sahip insan toplumu olarak kamu, "yurttaşın" iktidarla siyaset yoluyla kurdukları ilişkinin; kısacası siyasetin alanıdır. Yurttaş içinde yaşadığı toplumu biçimlendirme hakkına sahip olan/sahip sayılan bireydir. Bu hakkını, "kamusal alanda" kullanır. "Kamusal alan" siyaset yoluyla müdahale

edilmesi meşru sayılan düzlemin hangi ilişkiler alanını kapsayacağını da tarif eder. Dolayısıyla kamusal alanın yaşadığı her dönüşüm dolaysız bir biçimde hem yurttaşlık tarifinin; hem de meşru sayılan bir biçimde içerdiği tüm aktör, konu ve yöntemlerle hâkim siyaset tarifinin dönüşümüdür. Kamu toplumun kendisini devlet, devletin de kendisini toplum olarak örgütlediği alandır.

Kamusal alan kavramı sayısız tarihsel mücadelenin ardından günümüze ulaştığı biçimiyle, bugün, çağdaş mucidi olan "devrimci" burjuvazi tarafından öne sürüldüğü zamankinden farklı bir içeriği temsil etmektedir. Oysa bir zamanlar kamu, yalnızca soya dayanmayan (burjuva) tarzdaki özel mülkiyet sahibi erkeklerin oluşturduğu siyasal topluluğu ve bu topluluğun iktidar aygıtları üzerindeki hak iddiasını tanımlıyordu. Burjuvazi, kendisinden ıbaret olan siyasal topluluğu yurttaşlar olarak tanımlarken, yalnızca feodalitenin egemenlik biçimi karşısında kapitalist devletin meşruiyetini türettiği temeli tanımlamakla kalmadı, aynı zamanda kendi ekonomi-politiğini oluşturan arz ve talep yasalarını, kendi iktidar etme biçimini belirleyen temel kaynak olarak, kamunun yasalarına dönüştürdü.

Burjuvazi kendi özel güç ve çıkarlarını "kamu gücü ve kamu çıkarı" haline getirerek, sadece kendi siyasal örgütlenmesi olarak devleti inşa etmiş olmuyordu. Aynı zamanda bütün bir toplumu kendi sınıf egemenliği altında örgütleyeceği bir diktatörlük aracına da kavuşuyordu. Aynı tarihsel süreçte "kamu"ya, etnik-dilsel-coğrafi birlik varsayımına dayalı bir "ulus" giysisinin de giydirilmiş olması, burjuvaziye kendi özel çıkarlarını kamusal-ulusal çıkar düzeyine yükseltirken kullanabileceği yeni bir ideolojik aracı, milliyetçiliği de kazandırdı. Böylece, burjuvazinin sınıf diktatörlüğü aracı olarak burjuva devlet, hem kamu, hem de ulus, yani cumhuriyet adına konuşan bir yetke olarak, derin sınıfsal çelişkilerle bölünmüş olan burjuva toplumunu hem yönetme, hem de bu toplumun tamamını temsil etme gücünü pekiştirdi.

Ancak genelleşmiş meta üretimine dayalı bir toplumda yükselen burjuva kamusallığı, bu bütünsel temsil iddiasına karşın yapısı gereği hep eksik kalacaktır. Bu eksiği "kamuyu" "ulus" olarak tanımlayarak kapatma çabası da kesinlikle beyhudedir. Bu toplumda geçim ve üretim araçları sürekli olarak kapitalist özel mülke dönüşür; emek gücü hem üretmek, hem de tüketmek için piyasaya bağımlı hale gelir. Bu toplumda, mülksüz üreticinin insani ihtiyaçları, ancak sosyal ihtiyaç olarak tanındıkları ölçüde karşılanabilir. Proleterleşme daha önceden aile, cemaat vb. tarafından karşılanan insan ihtiyaçlarının toplumsallaştırılmış biçimlerde giderilmesini tarihsel bir zorunluluk haline

getirir. Sosyalizm bu tarihsel zorunluluğun bir siyaset ve yeni bir devlet-toplum düzeyine yükseltilmesidir.

Oysa aynı toplumda burjuvazi, kendi kişisel lüks ihtiyaçlarını cepten ["sivil toplum" alanında yer alan işletmelerinde ve piyasada gerçekleştirdiği sömürüden]; sınıfsal ihtiyaçlarını ise [devlet üzerindeki hâkimiyeti sayesinde] kamu kaynaklarını soyma yoluyla karşılayabilmektedir. Proletaryanın ihtiyaçları ise, yalnızca emek gücünün bir meta olarak değerlenmesi ölçüsünde sosyal ihtiyaçlar olarak tanınır. "Kamusal alanın yürütme gücüne el koyarak, parasını cebinden ödemediği binlerce jandarma, kolcu ve askeri, kendi çıkarları için seferber etmek için, tıpkı ormandan odun soyar gibi kamusal alanı soyan mülk sahibi sınıflar" (Marks) sıra toplumun büyük çoğunluğuna geldiğinde muazzam yaşamsal ihtiyaçları inkâr etmek zorundadır.

Kapitalizm, burjuva kamusallığının karakteristik özelliği olan bu yapısal zayıflık nedeniyle, işçi sınıfı mücadelesinin siyasal biçimler kazandığı ilk andan itibaren kamusal alanın sınırlarını zorlayan konu ve aktörler karşısında hep yeni egemenlik stratejileri geliştirmek zorunda kaldı. Burjuvazi tarafından tanımlanan kamusal alanın sınırları; proletarya ile biyoloji, ırk, ulusal kimlik ve yaşantı alanları açısından yurttaşlık alanına dâhil edilmeyen tüm ezilen cins, ırk, ulus ve kesimler tarafından hep yeniden zorlanır. Bu mücadeleleri arkasından sürükleyen temel tarihsel güç olarak proletarya, bu zorlamayı yalnızca üretim ve yeniden üretim içindeki haklarını sınıfsal-siyasal haklar düzeyine yükselterek yapabilir. Üstelik proletaryanın kendisini yurttaşlar alanına sokabilmek için zorla elde ettiği genel oy hakkı başta olmak üzere, çalışma hakkı, çalışma saatleri ve sosyal güvence hakkı gibi her pratik başarı, yalnızca "birer pratik başarı değil, bir ilkenin zaferi, burjuvazinin ekonomi politiğinin, işçi sınıfının ekonomi politiğine yenik düşmesi" anlamına da gelir. Kısacası kamusal alan ve kamusal çıkar kavramı, günümüzde tekelci ve emperyalist bir karakter kazanan özel kapitalist mülkiyetin egemenliği ilkesi ile toplumsal mülkiyet ilkesi arasındaki sürekli sınıf mücadelesinin dolaysız gerçekleşme alanıdır. Bu sınıf mücadelesinin Paris Komünü'nden reel sosyalizmin yıkılışına dek uzanan tarihsel evrede aldığı özgün tarihsel biçimi bugün en iyi, neoliberal kamu yönetimi modeli tarafından topun ağzına konulan, eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik gibi, parasız ve evrensel sosyal hizmetler sistemini özetler. Evrensel, parasız sosyal hizmetler sistemi, toplumsal mülkiyet ilkesinin devrimci gerçekleşme biçiminin (sosyalizmin) sistemin dışında elde ettiği politik gücün basıncı altında ortaya

çıktı. Toplumsal mülkiyet ilkesinin reformcu gerçekleşme biçimi olarak da tanımlanabilecek olan bu durum, kapitalizmin, piyasanın toplumsallık karşısında yenik düştüğü tarihsel bir kırılma anında, düşmanını bünyesine katarak güç kazanma denemesidir. Herşeyi olduğu gibi "toplumsalı" da piyasalaştırabileceğine güvenen kapitalizm, bu sayede emekle sermayenin; arz-talep ile toplumsal mülkiyet ilkesinin yan yana ve bir arada yaşayabileceği fikrini belirli bir süreliğine egemen kılmayı denemiştir. Kapitalizm, ezilenlerin hayatın bütününü değiştirme aracı olarak kamu üzerindeki egemenlik iddiasını, "sosyal ücret" iddiasına indirgeyip, bu girişimden belirli bir süre kar da ederek, kamusal kaynakları emperyalist amaçlar uğruna yağmalamayı sürdürdü. Ancak varlık amacı metalaştırma olan bir sistem açısından, bu ilke sosyal ücret olarak piyasalaştırmanın bir aracı haline getirilmişken bile, "toplumsallık" ilkesiyle bir arada yaşamanın bedeli hem çok yüksektir, hem de tehlikelidir. Kendi yapısal zayıflığını düşmanının gücüyle kapatmayı deneyen kapitalizm, düşmanı başka cephelerden zayıflattığı anda altında ezildiği bu yükten kurtulmaya yöneldi.

Toplumsal ile Piyasa: Uzlaşmaz İkili

Kısaca bugün anlaşıldığı ve tasfiye edildiği biçimiyle kamusal sosyal haklar yelpazesi, bütün günahı ve sevabıyla, proleter sınıf mücadelesi ve sosyalizmin tarihsel bir döneminden günümüze kalan mirastır. Toplumsal mülkiyet ilkesinin reformcu gerçekleşme biçimi, 1945 sonrası dünyasının emperyalist merkezlerinde son derece gelişmiş bir sosyal haklar yelpazesini sahiplenen bir "refah devletinin"; bağımlı ülkelerde sömürge kapitalizminin yukardan aşağıya doğru inşası sürecinin bütün kurucu maliyetlerini üstlenen otoriter bir kamu ekonomisinin örgütlenmesiyle birlikte yaşandı. Bağımlı ülkelerde, sınıf mücadelesinin ve kapitalizmin gelişme biçimindeki farklılıklar nedeniyle, kamu, siyasal bir vatandaşlar toplumu ile özdeşleşmedi. Sınıf içeriği bütünüyle belirsizleştirilmiş olan "ulus" ve bu ulusun kalkındırılması, çağdaşlaştırılması gibi misyonları temsil eden kurumlar, bağımlı devletin toprak egemenliği ile cisimleşti. Burada kamu, sömürge kapitalizminin içinde giderek kök salmakta olan emperyalist ilişkilerin gizlenebilmesinin de başlıca aracıydı. Otoriter kamu sektörünün içine gömülü sosyal-yurttaşlık hakları; yani toplumsal mülkiyet ilkesinin sömürge kapitalizmine özgü reformcu gerçekleşme biçimi, sömürge kapitalizminin başlıca "nispi refah" yaratma mekanizması olarak işledi. Ancak, gerek emperyalist, gerekse bağımlı ülkelerde toplumsal mülkiyet

ilkesinin reformcu gerçekleşme biçimi yalnızca belirli tarihsel koşullar altında kaldırılabilir bir durumdur. Öncelikle mülksüz sınıfların ekonomik doku içinde yalnızca bir maliyet unsuru değil, aynı zamanda bir pazar unsuru olarak da anlam ifade etmesi gerekir. Bu ise emperyalizmin tıpkı İkinci Dünya Savaşı sonrası döneminde olduğu gibi, gerek pazar alanları, gerekse proleterleştirilebilir nüfus kaynakları açısından sınırlandırılmış olduğu ve hem varolan pazarları derinleştirme, hem de varolan işçi sınıfını daha sermaye-yoğun biçimlerde sömürme stratejisini, birincil stratejisi olarak benimsemek zorunda olduğu bir dünya demektir. Ancak böyle bir dünyada burjuvazi, toplumsal mülkiyet ilkesini, arz-talep ilkesine boyun eğdirilmiş bir biçimde de olsa, kapitalist toplumun içinde barındırabilir. Emperyalizm bu kısıtlarından kurtulduğu andan itibaren hâkim hale gelen neoliberal kamu modelinde ise toplumsal mülkiyet ilkesinin reformcu biçimlerini bile temizlemeyi hedefleyen büyük bir karşı devrim stratejisi söz konusudur. Sermaye sınıfının toplumsal yaşamın her alanını genelleşmiş meta ekonomisine dâhil etmek; küresel piyasalarda işlem gören proleterleşmiş emek gücünün yarattığı artı değere her türlü özel kapitalist mülkiyet biçimiyle el koymak; el koyulan artığı her türlü ticaret yoluyla kara dönüştürerek özel birikimi çoğaltmak hedefi, neoliberalizm tarafından özel mülkiyet ve ticaret hakkı adı altında, toplumsal yaşamı düzenleyecek yegâne meşru hak haline getirilmektedir.

Arz ve talep yasalarının toplumsal yaşam üzerindeki hâkimiyeti önündeki tüm engellerin ortadan kaldırılması, kamusal alan ve kamusal haklarla birlikte, vatandaşlık ve siyaset tanımlarının da emperyalist burjuvazi tarafından yeniden yapılması demektir. Nitekim mülkiyet hakkını, "kıt kaynakları kullanma hakkı" olarak tanımlayan hâkim iktisat ideolojisi, "kaynakların kullanımında mülkiyet hakkından yoksun olanların dışlanması" gerektiğini açıkça ilan etmektedir. Dünya Bankası'ndan DTÖ'ye kadar bütün uluslararası emperyalist kurumların yeni hareket biçimine yön veren bu anlayış "mülkiyet ve ticaret hakkının tam olarak sağlanması" noktasında temel yükümlülüğü devlete vererek, yeni kamu tanımına ulaşmaktadır. Arz-talep yasalarının tüm kamuyu ve tüm kamusal hak tanımlarını mutlak biçimde ele geçirmesi olarak özetlenebilecek olan bu yeni model, "yönetişim modeli" adı altında pazarlanmaktadır.

Mülkiyet hakkının, piyasalaştırılmış hizmet üretimi tarafından güvence altına alındığı yönetişim modelinde, devletin kendisi de bir şirkettir. Burjuvazinin, toplumsal işbölümü içinde belirli idari görevleri yerine

getirilmekle yükümlü kıldığı bu "kolektif idari şirketin" istihdam ettiği siyaset sınıfı, tıpkı dev tekellerdeki profesyonel yöneticilerin yaptığı gibi, tüm toplumla sadece piyasa mantığı ile ilişkilenir. Vatandaşın yerini tüketicinin aldığı, devletin kendisinin de kapitalist şirketin içine taşındığı bu modelde, başbakan gibi yürütme gücünün zirvesini temsil eden siyaset erbabı, şirket CEO'ları (üst düzey yürütme görevlileri); ve devletin kendisi de kapitalist şirketin satış, pazarlama, reklamcılık, halkla ilişkiler gibi bölümlerinin yanı başına taşınmış idari bir birim haline gelmektedir. Merkez ofisi, "yerinden yönetim" adı altında gerçekleştirilen yetki devirleri ile tafralarından kurtarılıp gözlerden gizlenir. Kapitalist devleti gerçekte ait olduğu biricik yere, dev çokuluslu şirket gökdelenlerinin idare katına taşıyan bu yeni model, birlikte yönetmek anlamına gelen "yönetişim" kavramıyla gerçekten de kupon kesen rantiyelerin, çokuluslu şirket sermayesi ve onun devlet yöneticisi kılığındaki idari yöneticilerinin, küresel piyasa içinde kendilerine ait olan bölgeyi birlikte yönetmelerini kasteder.

Güçlü ulusal devlete, küresel piyasanın eklem yeri payesi vererek başlıca görevini uluslararası rekabet koşullarında sermaye için çekim merkezi oluşturmak şeklinde tanımlayan bu model, Erdoğan'ın "ülkesini pazarlama" isteğinin arkasında yatan esas nedendir. Erdoğan bu sözleri ile küresel piyasa ve emperyalist uluslararası kurumların kendisinden beklentisini tüm çıplaklığıyla dile getirir. DB, yönetişim modelini, siyasal iktidar araçlarının küresel piyasalar içindeki ulusal faaliyetlerin yönetimi için birlikte kullanımı olarak tanımlamaktadır. Bu ise bağımlı ülke devletinin tüm yeraltı ve yerüstü kaynaklarını çokuluslu sermayeye pazarlama kapasitesinin güçlendirilmesi anlamına gelmektedir. Bu kapasite artırımı ise ülke halkının; insani ve yaşamsal ihtiyaçlarının sosyal ihtiyaçlar olarak görülmekten ve karşılanmaktan tamamen vazgeçilmesiyle ve halkın, artık yalnızca sermayeyi içeren toplumsal yaşamın ve yalnızca onun çıkarlarıyla özdeşleşen kamusal çıkar tanımının yekûn dışına atılmaya, ideolojik, politik ve askeri yöntemlerle ikna edilmesiyle mümkündür. Burada geniş bir yelpazede güçlendirilmiş ya da inceltilmiş baskı, şiddet ve zorbalık ikna aracı olarak kullanılırken, kitle iletişim araçları ile ana akım medyanın sonu gelmez aptallaştırma ve pasifleştirme etkisinden de büyük ölçüde yararlanılır. Kapitalizm güvencesizlik ve dehşet duygusu kadar, tüketimciliği ve metalaştırılmış bilgiye dayalı piyasa kulluğu ideolojisini aynı amaçlar için seferber eder.

Sol ve Yeni Kamusal Haklar Siyaseti

Neoliberal yönetişim modeli, toplumsallık ilkesiyle arz-talep ilkesi arasındaki uzlaşmazlık ilişkisini böylesine sert bir biçimde ilan ederken, sadece emekle sermaye arasındaki uzlaşmaz çelişkiyi dile getirmektedir. Emperyalizm bir yandan dünya nüfusunun ezici çoğunluğunu proleterleştirip yaşamsal ihtiyaçları ancak toplumsal olarak karşılanabilecek muazzam büyüklükte bir insan kitlesi yaratırken öte yandan hizmet üretimini uluslararası piyasalar için bir mal haline getirmekle aslında, kapitalist toplumun bundan böyle yalnızca açık ya da örtük bir iç-savaş toplumu olarak varolabileceğini ilan etmektedir. Günümüzde kamusal haklar alanının giderek daha belirgin biçimde emek ile sermaye ve halklar ile emperyalizm arasındaki çatışmanın ana siyasallaşma kanalı haline gelmesi de, bu durumun genellik kazanmasının bir sonucudur.

Hizmet üretiminin uluslararası düzeyde taşeronlaştırılması ve küresel-güvencesiz bir hizmet işgücünün oluşturulması, yalnızca emperyalist sermaye birikimi modelini mantıksal olarak tamamlamamakta, aynı zamanda piyasanın arz-talep kuralları neredeyse siyasetin tek kuralı şeklinde, siyaset üstü kural haline gelmekte ve bildiğimiz anlamda yurttaşlık hakları son bulmaktadır. Kamunun çokuluslu şirketin idari bölümü, hizmetin çokuluslu şirketin özel malı haline dönüştüğü bir dünyada, toplumsal kaynak kullanımını belirleyen mekanizmalar, yerel halk egemenliğinin en silik gölgesinin bile düşemeyeceği bir alana taşınır. Yeniden bölüşüm modellerini, sosyal devleti ve eski anlamıyla burjuva ulus devletini nesnel anlamda imkânsızlaştıran bu gelişme, siyasal demokrasi sorununun güncel somut içeriğini belirlemekte ve sömürge ülke halkları açısından dünün toprak sorununun yerini alacak bir doğrultuda ilerlemektedir. "Ulusal" giysilerinden soyunmaya zorlanan ve artık ne "nispi refah" dağıtmaya, ne de emperyalist ilişkileri gizlemeye uygun bir "kamusu" kalmayan sömürge kapitalizminin devleti, otorite ve meşruiyetini yalnızca küresel piyasalardaki konumundan türetmeye zorlanmaktadır. İmkânsız diye bir şey varsa o durum, işte tam da bu durum olmalıdır!

Emperyalizmin üzerinde yaşadığı topraklardan üretilen kaynaklara ilişkin egemenlik hakkından yoksun bıraktığı halklara önerdiği yeni kamusallık, çokuluslu sermayenin uzantısı özel girişimciler ile piyasa-dostu güçlü devlet ve mülk sahibi egemen tüketicilerin hâkimiyeti altında oluşturulan "sivil toplum-devlet diyalogu ve yönetişimi" alanına, kendi aralarında hiçbir siyasi bütünlük oluşturamayan yoksul, dilenci ve güçsüz gruplar olarak katılmalarıdır. Bu yeni kamusallık önerisinin sosyalizmin başlıca hedefi olan

devlet-toplum karşıtlığını yok etme hedefini, "birlikte yönetim" laflarıyla ters yüz ederek çağrıştırması ise, ulus devletin zayıflayan yönetim kapasitesini, piyasa-uyumlu yeni korporatist stratejilerle güçlendirmeyi hedeflemektedir. Yönetişim modeli yönetilenlerin siyasal iktidarla ilişkisini, devletin terör ve dilencileştirme aygıtlarına koşulsuz tabiyete indirgerken, pek sevdiği "güç kazandırma" kavramıyla yalnızca burjuvazinin koşulsuz iktidarına güç kazandırmaktadır.

Yönetişim modeli altında piyasalaştırma ve yönetilebilirlik konusuna indirgenen emekçi sınıflar açısındansa "kamusal alanın demokratik yeniden inşası" sorunu, günümüzde artık açıkça, özel-uluslararası bir mal haline getirilmiş olan hizmet alanının toplumsallaştırılması ve hizmet üretimi için seferber edilecek tüm kaynaklarla birlikte yerel emekçi halk egemenliğine tabi kılınması sorunu haline dönüşmüştür. Demokratik bir kamusal alan, insan ihtiyaçlarının tümünün toplumsal öngörü ve kolektif dayanışma ilkesi etrafında örgütlenmesi ve insan hayatının tüm alanlarının insanın politik eyleminin değiştiriciliğine açık hale getirilmesidir. Kısaca kamusal alanın, sermayenin devletinden ve genelleşmiş meta üretimi uygarlığından özgürleştirilerek yeniden inşası sorunu, emekçi sınıfların "bütün bir devlet hurdasını insanlığın başından savmayı hedefleyen" yeni devletinin inşası sorunudur. Nasıl üretimin sürdürülebilmesi için üretim araçlarının özel mülkiyeti gerekli değilse; toplumsal ihtiyaçların giderilmesi ve toplumsal hayatın sürdürülebilmesi için de özel mülkiyet, piyasa, meta ilişkileri ve emekçi sınıfların tepesindeki bir diktatörlük aracı gerekli değildir. Tersine artık bütün bunların varlığı toplumsal hayatın sürdürülebilmesinin önündeki en gerici engellerdir.

Kamusal alanın demokratik yeniden inşası, yeni bir devletin inşası sorununda düğümlenmektedir. Ne var ki, "sosyal-demokrat ham kafa", tıpkı Komün sonrasında olduğu gibi, "komünizm sonrasında" da "proletarya diktatörlüğü sözünün söylendiğini duymakla yararlı bir teröre kapılmaktadır".

Solun günümüzdeki milliyetçi ve liberal savrulmalarının temelinde, kamusal alandaki büyük dönüşümün yarattığı durumdan devrimci bir vazife çıkarmaktan alabildiğine kaçması bulunuyor. Kamusal alan tartışmalarının sol tarafından ikinci plana atılmasının da; "kamu"nun boş bıraktığı alanın, "ulus" ya da "küresel toplum" lafazanlıklarıyla doldurulmaya çalışılmasının da gerçek ideolojik-politik gerekçesi bu kaçıştır. Bu durum soldaki yeni kümelenmeler açısından da kritik bir önem taşımaktadır. Sosyalizm ve işçi

sınıfı hareketinin tarihsel bir döneminin pratik-politik eleştirisinin ancak yeni bir kamunun inşasını hedefleyen, yeni bir kamusal haklar mücadelesi ile yapılabileceğini görmeyen; proletarya diktatörlüğü sözünü duyunca yenilgi psikolojisi depreşen bir kısım sol, içinde "iktidar, devlet ve diktatörlük" sözleri hiç geçmeyen "karşı-küresel yeni bir sivil-kamusal alanı", emperyalist iktidara paralel bir yerde örgütleme peşindedir. "Eh peki, baylar [ve bayanlar] bu diktatörlüğün neye benzediğini bilmek ister misiniz? Paris Komünü'ne bakınız. Paris Komünü, proletarya diktatörlüğü idi."[1] Kamunun, kendisini belirli bir toprak alanı üzerinde bir devlet olarak örgütleme iradesine sahip siyasal insan toplumu olduğunu ve bu insan toplumuna "ulus" giysisi giydirmenin yalnızca burjuvazi tarafından kendi yapısal eksiğini yamama gayretiyle gündeme getirildiğini zaten hiç hatırlamayan bir başka solsa, varolmayan bir ulusal burjuvazinin egemenliğinin peşinde koşmaktadır.[2] Proletaryanın toplumsal hayatın bütününü demokratik, eşit, yaşadığı toprakların ilerici mirası ile barışık, kolektif bir temelde yeniden örgütlemeyi amaçlayan kamusallığı içinse ulus giysisi gerekmez; çünkü proletaryanın "totaliter kamusal alanı", toplumsal hayatın tümünü kucakladığı ölçüde hem yurtseverliğin, hem de çokuluslu luğun ilerici değerlerini harmanlayan bir egemenlik alanıdır. Bu totaliter kamusal alan, birbirlerine din, dil, ırk bağı ile değil, üzerinde yaşadıkları topraklar üzerindeki hayatın tüm alanlarını yeni baştan inşa eden bir toplumsallığın bağı ile bağlı olan "sosyal bir ulus"a yani halka ve onun sosyal cumhuriyetine ihtiyaç duyar. Proletaryanın yeni tarihsel hareketi, henüz yeni bir halkçı iktidar; yeni bir Paris Komünü deneyimi yaratmamışken bile, emperyalizmin kamusal alanı soyup soğana çevirmesi karşısında gelişen güncel mücadelesiyle bu gerçek kanıtlanmaktadır. Günümüzde yeni demokratik kamusal alan, yalnızca topraktan, okuldan, hastaneden ve işten yoksun bırakılan güvencesiz, geleceksiz, bir-çok ulustan proleterler yığınının toprağı, eğitimi, sağlığı ve işi doğrudan eylem ile ele geçirdiği anda ve yerde varolmakta ve yığın, o alanda yeniden halka dönüşmektedir.

---

[1] Engels, "Fransa'da İç Savaş'a Giriş". Paris Komünü'nde Merkez Komitesi 20 Mart bildirisinde şöyle diyordu: "Başkentin proleterleri, egemen sınıfların başarısızlık ve ihanetlerinin tam ortasında, kamusal işlerin idaresini kendi ellerine alarak durumu kurtarma saatlerinin gelip çattığını anlamışlardır... Anlamışlardır ki, politik iktidarı ele geçirerek kendi kaderlerini kendi ellerine almaları hem emredici bir görev, hem de mutlak haklarıdır."

[2] Solun "Komploculuk okulunda yetişmiş" bazı damarları ise, devrimin, eylemiyle bir başka devlet ve toplum kurmaya yönelmiş halk hareketi olduğu gerçeğinden uzakta durarak, kamusal haklar mücadelesine gönül eğmemektedir.

Brezilyalı köylünün işgal ettiği toprak; Arjantinli işsizin kestiği yol; kayıt parasının ödenmediği her okul ve ameliyat parasının ödenmediği her hastane, yani halk egemenliğinin icrası olarak gelişen toprak, iş ve sosyal haklar mücadelesi alanları emperyalizmin ekonomi-politiği ile proletaryanın ekonomi-politiğinin çarpışma alanlarıdır. Kapitalizmin iç savaş toplumunu yönetişimci kapitalist devlet hurdasıyla birlikte alaşağı edecek olan yeni siyasal insan toplumu, bu çarpışma alanında oluşacaktır.

Kamu Yararı Üzerine

Filiz Zabcı[*]

Antik çağdan beri siyaset felsefesinin en değerli ve en tartışmalı kavramlarından biri olan ortak iyilik ya da kamu yararının[1], bugün gen ve bilişim teknolojilerindeki baş döndürücü değişime tanıklık eden, küresel ısınma, çevre kirliliği, nükleer silahlanma gibi kozmopolit sorunlarla kuşatılmış, gittikçe toplumsal ve siyasal sorunlara ilgisizleşen insan için anlamı nedir ya da ne olmalıdır?

Düşünce tarihinin köklerinden ya da çeşitli siyasi deneyimlerden çekip çıkaracağımız ve pek çok soruyu içinde barındırsa da -belki de sorunlarla yüzleşmeye bizi davet ettiği için, sırf bu yüzden- bir düşünce ve deneyim olarak yaşatabileceğimiz bir kavram mıdır kamu yararı?

Ya da böyle bir soru sormak anlamlı mıdır? Siyasi ya da toplumsal yaşamı hem tanımlamak hem de daha iyi bir biçimde kurmak için geçmişten bazı kavramları miras alabilir ve onları yeniden yorumlayarak, bugün toplumsal ve siyasi sorunlarımızı çözmede onlardan yararlanabilir miyiz?

Bu kavramın, Türkiye'de yaşayan, vahşi kapitalist dalganın içinde savrulmaya itilen geçim sıkıntısı içindeki insanların daha iyi bir yaşam arzusuyla verdikleri mücadelede bir yeri var mıdır ya da olmalı mıdır?

Bütün bu sorulara kısa bir yazı içerisinde yanıt oluşturmanın ya da sadece düşünsel bir çaba içinde belli bir yere ulaşmanın olanaksız olduğunun farkındayım. Bu tür sorulara yanıtlar eninde sonunda toplumsal mücadelelerin ve bu mücadelelerle gelişen, şekillenen yeni süreçlerin bilgisinden yola çıkarak

---

[*] A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi.

[1] Bu yazı boyunca ortak iyi, ortak yarar ve kamu yararını birbiri yerine geçebilen terimler olarak kullanacağım.

verilebilir. Yine de zamanımızda "hak" kavramı kadar önemli bir hale gelmiş olduğunu düşündüğüm "kamu yararı" kavramının, çok kısa ve belli başlıklarla da olsa düşünce tarihindeki kökenleri üzerinde durmanın, gelenekten çıkarsayabileceğimiz bazı ipuçları olup olmadığı üzerine tartışmanın yararlı olduğu kanısındayım. Ne var ki konu o kadar kapsamlı ki, bu yazı içinde sadece belli başlı sorunlara, düşünürlere ve başlıklara dokunmak olanaklı olabilecek. Başlarken sorunun güncel çerçevesi üzerine kısa bir değerlendirme yapmak gerekiyor.

Güncel Çerçeve

Bugün karşılaştığımız sorunlar ve bunlara yönelik çözüm arayışlarımızda, yeniden keşfedilen ve yükselen bir kavram kamu yararı. Sözgelimi, etkili bir kamu sağlığı politikası, kamu güvenliği ya da eğitim politikası gibi pek çok alanla ilgili üretilen fikir ve programlarda kamu yararı kavramından hareket ediliyor. Amerika Birleşik Devletleri bu keşfin yaşandığı ülkelerden biri. *Newsweek* yazarlarından Robert J. Samuelson'un "Biz, insanların kamu yararı için alçakgönüllü fedakârlıklar yaptıkları bir toplum ile grupların bencilce kendi çıkarlarını korumaya yöneldikleri daha çekişmeli bir toplum arasında tercih yapmak [sorunu] ile karşı karşıyayız"[2] (Velasques ve diğerleri, 2010) cümlesi, son zamanlarda kavramın ele alındığı çalışmaların hemen hemen hepsinde alıntılanıyor. Bu ülkede sağlık sisteminin içine girdiği krizden kurtarılması için, bir biyoetikçi, "bireysel haklar etiği" yerine "ortak yarar etiği"ni geçirmeyi önerebiliyor (Velasques ve diğerleri, 2010). Hatta öyle ki, bireysel çıkar kavramı ve anlayışının bugün karşılaştığımız toplumsal sorunların kökeninde yer aldığını öne sürenler dahi var.

ABD'de yeni sol kuşak, "eski liberalizm"in[3] ülkeyi krizden kurtarmak, orta sınıfı inşa etmek, küresel ittifaklar kurmak, eğitim ve sağlık sistemini herkes için erişilir kılmak konularında belli bir başarı elde ettiğini; ama bütün bunlar yapılırken "ortak yarar" kavramının ihmal edildiğini ya da çok dar yorumlandığını söyleyip ilericilerin "yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik" (*civic*[4] *republicanism*) geleneğine sahip çıkmaları gerektiğini öne sürüyor (Tomasky, 2006). ABD'nin ileri gelen sol dergilerinden biri olan *Nation*'da,

[2] Bu makalenin aslı şu dergide bulunabilir: *Issues in Ethics* cilt 5 no 2 (Bahar 1992).

[3] "Eski liberalizm" ile New Deal politikaları ifade ediliyor.

[4] "Civic" kavramının Türkçede tam karşılığı bulunmuyor. Metinde "civic republicanism" terimi ile yurttaşlık bilinci ve sorumluluğuna, yani yurttaşlık erdemine dayalı bir yönetim şekli olarak cumhuriyet anlatılıyor.

editör Katrina Vanden Heuvel (2006), ilericilerin Demokrat Parti'yi "gerçek ve yenilenmiş bir ortak yarar politikası"na doğru itmeleri gerektiğini belirtiyor.

Reagan döneminden beri uygulanan neoliberal politikaların, sağlık sisteminden enerji sektörüne, eğitimden güvenliğe, çevre kirliliğinden yoksullaşmaya dek uzanan olumsuz etkilerini gidermenin ortak yarar ya da kamu yararı üzerine kurulu bir siyaset anlayışına dayandırılması gerçekçi görülmeyebilir. Ancak, 1980 sonrası uygulanan politikaların "kamu", "kamu hizmeti", "kamu yararı" gibi kavramları söküp atmasının, sermayenin kar güdüsünü hiçbir engel gözetmeksizin gerçekleştirmesiyle eş zamanlı olarak geliştiğini göz önüne aldığımızda bu kavramı yeniden diriltmeye çalışmak o kadar da anlamsız gözükmüyor.

Türkiye'de ise 1980 sonrası uygulamaya konulan neoliberal politikaları yaşama şansızlığına uğramış kişiler, bu politikaların en görünür alanlarından birinin kamu varlıklarının elden çıkarılması olduğunu bilirler. Özelleştirme sürecinin yarattığı sonuçlar enine boyuna tartışıldı; ancak özelleştirmelere karşı girişilen mücadelede kamu yararı kavramının ne denli önemli olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekiyor. Burada kamu yararı kavramıyla bağlantılı olarak iki nokta üzerinde durulabilir. Birincisi, özelleştirmelere karşı verilen hukuk mücadelesinde kamu yararı kavramı büyük bir önem taşıdı. Türkiye'de çeşitli özelleştirme işlemlerinin iptali için açılmış olan davalarda, davacı kesimin özelleştirmenin kamu yararına aykırı olduğu gerekçesinden hareket ettiğini, ayrıca mahkemelerin özelleştirme işlemini durdurma kararını verirken "kamu yararına aykırılık" nedenine dayandıklarını görüyoruz. Şunu söyleyebiliriz: Hukuk alanında özelleştirmelere karşı gelişen mücadelede ileri sürülen "temel neden" kamu yararıdır.[5] Ancak hemen belirtmeliyiz ki, tam tersi bir amaçla, yani özelleştirmeleri meşrulaştırmak için de kamu yararı kavramı kullanıldı. Özelleştirmeyi yapanlar, bunu, yasa çıkararak ve kamu yararına uygun bir şekilde yaptıkları iddiası içindeydiler.[6]

İkinci nokta, kamu yararının "çok işlevli" bir kavram olmasıdır. Bu kavram, kamusal kararların hukuka uygunluğunu ölçmede ya da temel hakların

---

[5] Şu örneklere bakılabilir: Tüpraş'ın özelleştirilmesinde kamu yararı gözetilmediğine dair Danıştay 10. Dairesi'nin ihalenin iptalinin onanmasına ilişkin kararı (Aralık 2004); Erdemir'in özelleştirilmesine karşı açılan dava dilekçesinde, bu özelleştirmenin kamu yararına aykırı olduğu gerekçesinin sunulması (2006); PETKİM özelleştirilmesinin durdurulması yönünde karar alırken Danıştay'ın (Danıştay İdari Dava Daireleri Kurulu), kamu yararının gözetilmediğini gerekçe olarak sunması (Aralık, 2007).

[6] 1982 Anayasası'nda özelleştirmeye ilişkin düzenleme bu karışıklığı çözmeye değil, güçlendirmeye hizmet ediyor, çünkü Anayasada kamu yararına ilişkin bir tanım bulunmamaktadır.

sınırlandırılmasında temel bir ölçüt olarak kullanılır. Aynı zamanda kamu düzeni, kamu hizmeti, toplum yararı, genel sağlık gibi kavramlar da kamu yararına dayandırılır. Dolayısıyla kamu yararı kavramı, "bir faaliyete 'devlet ya da kamu faaliyeti" niteliği kazandırır, onun kamu hukukuna uygunluğunun bir ölçüsü olarak kabul edilir" (Akıllıoğlu, 1991:3). Anayasa ve yönetim hukuk açısından ele alındığında, kamu yararının, yasaların temel dayanağı olduğu görülebilir. "Yasa, kamu yararıdır" ilkesi, 1789 Devrimi ile Fransız kamu hukukunda yer edinmiş ve Türk kamu hukukunda da benimsenmiştir (Akıllıoğlu, 1991:4).

Kamu hukuku alanında bu denli önemli bir yeri olmasına karşın, tam anlamıyla tanımlanamayan, belirsiz ve esnek bir kavramdır kamu yararı. Hukuk alanı ile ilgili sorunlar bir yana, siyaset bilimi açısından ele alındığında bu kavram üzerine tartışmaların dallanıp budaklandığı görülmektedir. Sözgelimi, kamu mülkiyeti ile kamu yararı arasındaki ilişki nedir? Devlet çıkarı ile kamu yararını birbirinden ayırmak nasıl olanaklı olur? Bireysel yarar ile kamu yararı arasında nasıl bir ilişki vardır; bu ikisi birbirine karşıt mıdır? Toplumsal yarar ile kamu yararı birbirinden ayrılabilir mi? Sorular ve onların etrafında dönen tartışmalar çoğaltılabilir. Ancak, bir müdahale yapıp, tartışmaların üzerinde dönüp dolaştığı hattın, bireysel yarar ile kamu yararı kavramları arasındaki çatışmada kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Klasik siyaset felsefesinde böyle bir karşıtlık olmamasına karşın, 17. yüzyıldan itibaren gelişen liberal bireycilik anlayışı, kamu yararı (bir kamu otoritesi olarak devlette cisimleşen ortak yarar) ile şu ya da bu şekilde bir çatışmayı öngörmektedir. En azından bireysel hak ve özgürlüklerin kamu yararına sınırlandırılmasına ilişkin geliştirilmiş savlar ve anayasal düzenlemeler[7] bağlamında, bireysel yarar ile kamu yararı arasında bir uyuşmazlığın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kendi faydasını gözeten ve başkalarıyla sürekli rekabet içinde olan birey kavramı üzerinde kurulan liberal felsefeden farklı olarak, ortak iyilik kavramına dayanan Antik Yunan felsefesi ve onu miras alan cumhuriyetçi gelenek böyle bir karşıtlığı içermez. Bundan sonraki bölümde çok özet bir biçimde bu geleneğin temel önermelerini ortaya koymaya çalışacağım.

Yurttaşlık

Kamu yararı kavramının düşünce tarihinde kökenleri genellikle Aristoteles

[7] 1961 ve 1982 Anayasalarında, kamu yararı temel hakların sınırlama nedenleri arasındadır. Örneğin, 1961 Anayasasında mülkiyet hakkının ancak kamu yararı gereği sınırlandırılabileceği hükmü yer alır. Bkz. Akıllıoğlu (1991: 6-7).

ve St. Thomas'a dayandırılır. Düşünce tarihinde kavramın izdüşümlerine bakmadan önce, önemli bir tarihsel değişim üzerinde durmak gerekir. Antik Yunan dünyasına o çok bilindik özgünlüğünü veren; yani felsefe, siyaset teorisi ve demokrasi gibi insanlık tarihinin en kayda değer buluşlarını gerçekleştirmesinin koşullarını yaratan şeyin ne olduğu sorusunda saklıdır söz konusu değişim. Bu, insanların kendilerini bir yurttaş, siyasal topluluğun bir üyesi olarak tanımlamaya başlamalarıyla ilgilidir. Bugün bizim için çok alışıldık bir olgu olarak görünen yurttaşlık ya da yurttaşlık kimliği, tarihin belli bir döneminde insanların kendilerini farklı bir biçimde algılamaları, tanımlamaları ve başkalarıyla bu yeni algı ve tanım içinden ilişkiye geçmeleriyle oluşmuştur.

Antik Yunan'da demokrasinin tohumlarının atılması ya da demokrasiye geçiş, insanların kendilerini bir siyasal topluluğun üyeleri olarak görmeleriyle gerçekleşmiştir. Bir kişiyi tanımlayan ve ona "kimliğini" kazandıran şey, hangi soya ya da hangi kabileye ait olduğu, yani geleneksel aile ve akrabalık ilişkileri olmaktan çıkıp, bir *polis*'in üyesi olmak haline geldikçe, demokratik siyasi ilkelerin güçlenmesinin önü açılmıştır. Hatta siyaset teorisinin kökenini aydınlatmaya çalıştığımızda, "yurttaş kimliğinde birleşmiş" kişilerin aralarındaki ilişkilerin düzenlenme pratiğine doğru gözümüzü çevirmemiz gerekir (Wood, 2008: 43). Neredeyse hiç kamu alanının olmadığı, görev ve hakların bir sosyal ve ekonomik birim olan (siyasi birim değil) hane halkı yani "oikos" içinde belirlendiği ve kan bağının kişinin kendini tanımlamada belirleyici olduğu dönemden çıkılması insanlık için yepyeni bir deneyim anlamına gelir.

Sözlü yasadan yazılı yasaya doğru geçiş süreci, yurttaşlar topluluğunun güçlendirilmesine yönelik bir hamledir. "Solon değişik yollarla doğuştan asalete, kana, akrabalık ve klana dayanan siyasi rolleri zayıflatırken, yurttaşlar topluluğunu" güçlendirmiştir (Wood, 2008: 46). Fakat asıl demokratik reformlar İ.Ö. 6. yüzyılın sonlarında Kleistenes tarafından yapıldı. Kleistenes, Attika bölgesinde daha önce soy esasına göre dört kabile içinde bölünmüş olan yurttaşları, toprak esasına göre yeniden örgütlemiştir (Haeter, 2004: 22-23). Bu örgütleme temelinde, yurttaşlar topluluğu 139 *demes*'e ayrılmıştır. Meclislere temsilci seçimi bu yerel birimler üzerinden gerçekleşmeye başlamıştır. Kleistenes'in reformları demokrasinin ve yurttaşlık kurumunun gelişimi açısından son derece önemlidir; siyasi gücün kaynağı artık akrabalık ve soydaşlık değil, belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan, birbirlerine bir siyasi topluluğun üyesi olarak bağlı

ve yasalar önünde eşit olan kişilerden oluşmuş *demos*'tur (halk). Geleneksel, yukarıdan dayatılan sözlü hukuktan (*thesmos*), Yunanlıların kendilerini diğer kavimlerden üstün görmelerinin bir nedeni olan, kişiler arası ortak bir anlaşmaya ve rızaya dayanan yazılı hukuka (*nomos*) geçmeyi olanaklı kılan koşullar bu sayede oluşmuştur. Ancak unutmamak gerekir ki, kadınları ve bazı dönemlerde yabancıları da içine alabilen yurttaşlık statüsü, siyasal hakları içeren bir yurttaşlık statüsü söz konusu olduğunda sınırlı sayıda kişiyi (köle ve yabancı olmayan ergin erkekler) kapsamaktadır.

Tarihsel deneyime koşut olarak siyasal düşüncede de, yurttaşlar topluluğunun kimlerden oluştuğu ve bu topluluğunun kamu yararını nasıl sağlayacağı en temel sorulardan biridir. Kurumsal düzenlemeler ve yasal uygulamalar ile siyaset felsefesinin kurucu isimlerini bir arada düşündüğümüzde, filozofların yasal düzenlemelerden çok daha fazla dışlayıcı bir yurttaş kategorisi geliştirmiş olduğunu görebiliriz. Sözgelimi Aristoteles, şu soruyu sorar: "Bir yurttaş, gerçekten 'devlet yönetimine katılma yeteneği ve olanağı bulunan bir kimse' midir, yoksa işçileri de yurttaş sayacak mıyız?" Ve yanıtlar: "Eğer sayarsak, yönetimden pay alamadıkları halde, ona da yurttaş adını verirsek, o zaman yurttaşın iyiliği her yurttaşın iyiliği olmaktan çıkacaktır, çünkü işçi buna sahip değildir ve o da yurttaştır... Öte yandan yurttaş değilse nereye gidecek?" (Aristoteles, 1983: 77). Demirciler ile ayakkabıcıların, yani işçi sınıfının, yurttaş sayılıp sayılmayacağı konusu hep ikircikli düşüncelere yol açar. İşçilerin ya da ücretle çalıştırılanların durumu her an kaygandır. Hukuki bir yurttaşlık statüsüne sahip olsalar dahi, Aristoteles gibi düşünürler, devlet görevlerine atanmaları için onları uygun görmez.

İnsan ve Yurttaş Olmanın Koşulu: Ortak İyiyi Gözetme

Antik Yunan ve Roma felsefesinde siyaset üzerine geliştirilmiş en dikkate değer ve en fazla yoruma konu olmuş değerlendirmelerden biri, siyasetin insani bir var oluş için tek olanak olduğudur. Platon ile (hatta Platon'dan öğrendiğimiz kadarıyla Sokrates ile) başlayan gelenekte, siyaset, bir var oluş alanı, kendini eğitme ve erdemli olmak için gereken etkinlikler şeklinde resmedilir. Siyasetin de felsefenin de en büyük amacı iyi bir yaşama ulaşmayı sağlamaktır. İyi bir yaşam ise, kamusal alana katılarak, kamu düzenine ve ortak iyiliğe katkıda bulunarak gerçekleşebilir ancak.

"İnsan" olma ile siyasal alanda yer alma arasında neredeyse bir fark gözetilmez ve bu anlayış kendisini Aristoteles'in *zoon politikon* deyişinde ele verir: İnsan

siyasal bir hayvandır; siyaset yapmadığı, kamusal alana katılmadığı ya da ortak iyiliğe katkıda bulunmadığı durumda bir "insanı" hayvandan ayırmak için iyi bir nedenimiz yoktur. Aristoteles, iyi bir yaşam ve elbette mutluluk için tek koşulun siyaset yapmak olduğunu ortaya koymaya çalışır:

> Siyasetin amacının en iyi olduğunu kabul etmiştik; siyaset ise yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir. Öyleyse bir öküze, bir ata ya da başka bir hayvana mutlu dememiz doğaldır; çünkü onlardan hiçbiri böyle bir etkinlikte bulunamaz... Dediğimiz gibi (bir insana mutlu diyebilmek için) hem erdemin tamı hem de yaşamın tamı gerekli (Aristoteles, 1988: 19).

Eğer insan olma, siyaset ile gerçekleşiyorsa, siyasal özneler yani yurttaşlar dışındakiler pek de insan kategorisi içine alınmıyor demektir. Gerçekten de Aristoteles için kadınların, kölelerin ve yabancıların "gerçek insan" sayılma durumları yoktur. Kamu düzenine katkıda bulunmak, siyaset ile haşır neşir olmak ya da yurttaş olmak, *polis*'in bir parçası ve bir insan olarak mükemmelleşme yolunda adım atmak demektir. Başka bir deyişle, bu, bütün bedensel kaygı ve gereksinmelerden sıyrılarak, bireysel çıkarları bir kenara bırakarak ulvi bir amaç için, ortak iyilik için etik bir yaşama girmek anlamına gelir. Para, şan, şöhret, iktidar ya da onur isteği gibi insani zaafları aşıp, "gerçek" ve "mükemmel" insana doğru gelişmenin yolu, *polis*'in ortak iyisi ya da kamu yararı için çalışmaktır. Aristoteles'in eylem yaşamı olarak adlandırdığı etik yaşam tam da buna karşılık düşer.

Kısacası, insanın kendi var oluşunu gerçekleştirebilmesi, yani etik bir varlık, yani insan olabilmesi, küçük iyilerini gerçekleştirme isteğinin ötesinde, en yüksek iyiye yönelmesi ile olanaklı olur. İşte siyaset ya da devlet (*polis*) en yüksek iyiyi, yani en yüksek etik yaşamı gerçekleştirmenin, insanın ruhunu eğitmesinin koşuludur.

Ortak yarar sadece insanın en iyiye ulaşmak için gereken etik bir yaşamın temel ölçütü olmakla kalmaz, aynı zamanda devleti diğer topluluklardan ayıran bir niteliktir. Devlet (burada *polis*'ten yani kent devletinden söz edildiği unutulmamalı) hem toplumsal ve siyasal hayatın temel düzenleyici ilkesi olarak ortak yarara dayandığı için diğer topluluklardan ayrılır, hem de "ortak" mallara sahip olması onu başka sosyal birlikteliklerden farklılaştıran bir özelliktir.

Ortak mallar ya da kamu mallarına ilişkin düzenlemenin nasıl olacağı ya da kamu mülkiyeti ile özel mülkiyet arasında nasıl bir ayrım yapılacağı klasik

felsefenin temel sorun alanlarından biridir. Platon ve Aristoteles, ayrıntılı bir düzenleme çerçevesi sunmuş değillerdir; daha çok ideal devlet tasarımlarında bu konu üzerinde odaklanırlar. Konunun sadece soyut bir sorun olarak değil, kurumsal bir düzenleme, bir hukuki sorun olarak tartışılması, özel ve kamu mülkiyeti yanında, özel ve kamu hukuku arasındaki ayrımın da belirginleştiği ve artık sınırların geri dönülmez bir biçimde çizildiği Roma dünyasında söz konusu olur.

Kamu ve özel mülkiyet ayrımı konusunda geliştirilmiş düşünceler ve düzenlemeler bir yana, Roma dönemi siyaset felsefesinde de, özellikle Cicero ile ortak yarar fikrinin ne derece önemli ve merkezi olduğunu görebiliriz. Gerek devletin bir siyasal kuruluş olarak ayırt edici özelliğini ortaya koyarken gerekse neyin adil olduğu konusunda bir ölçüt oluşturmaya çalışırken, Cicero'nun kalkış noktası ortak yarardır. Adalet her insana ait olanın verilmesi anlamına geldiğine göre, adaletin gerçekleşmesi, kamu yararının da korunması anlamına gelir (Wood, 2008: 152).

Yukarıda kısaca özetlenen Antik Çağ siyaset felsefesi içinde geliştirilmiş düşünce ve tartışmalardan daha sonraki döneme kalan ve hatta günümüze kadar gelen bir soru var:

İnsanın kendini gerçekleştirmesi ve erdemli bir yurttaş olabilmesi *polis*'in ortak yararına katkıda bulunmasına bağlı ise, bireysel yarar her durumda aşılması gereken özelliklere ve zaaflara mı karşılık düşer? Yoksa antik filozoflar bireysel yarar ile ortak yarar arasında bugün bizim düşündüğümüz anlamda bir karşıtlık kurmamışlar mıdır? Bir başka deyişle, bireysel haklar ile kamu yararı arasında çatışmalı bir ilişki mi vardır?

Şemalaştırma riski olsa da Antik Çağ düşünürlerinin geliştirdiği bazı önermelerle bu sorunun nasıl ele alındığı üzerinde durabiliriz:

a/ Antik filozoflar ortak "yarar"dan söz ederken, faydacı bir felsefeyi değil, etik bir var oluşu öne çıkarmışlardır. Bu varoluşun temel kurucu unsuru ise "akıl"dır. Akıl, amaca giden yolda en iyi araçları seçmemizi yarayan bir araç değildir; bizatihi amacın kendisini belirlemek, amaç doğrultusunda hangi seçimlerin yapılacağına karar vermek ve bütün bunların iyiye yani erdeme yönelik olmasını sağlamak için vazgeçilmez bir unsurdur. Dolayısıyla ortak iyi, ancak akıl yoluyla gerçekleşebilir; çünkü akıl, insanın duygularının esiri olmaktan çıkması ve bedensel isteklerin ona dayattığı tutkuları aşabilmesi, etik bir yaşama yönelebilmesi için temel yol göstericidir.

b/ Yurttaşlık, insan olma özelliğinden sonra kazanılan bir hak değildir, insan

olmanın bir koşuludur -çünkü insan olabilmek özgür olmaktır. Hayatınıza ve kaderinize yön veren kararlara hiçbir dahiliniz ve etkiniz olmadığı durumda -yani yurttaş olmama durumunda- özgür olabilmenizin de olanağı yoktur. Bu anlamda, özgürlük, özel yaşamda ve birey düzeyinde gerçekleşemez, ancak kamu hayatına katılma ve onun bir parçası olma sayesinde yaşanabilir. Hatta şunu söyleyebiliriz: Bireysel özgürleşme, bireysel çıkarlardan sıyrılıp, ortak iyiye yönelme sayesinde gerçekleşir. Bu nedenle klasik ortak iyi anlayışı, "bireysel" olanla çelişir bir biçimde temellendirilmez; tam tersine bir koşutluk ve birliktelik gözetilir. Antik felsefede başlayan bu yorum, ortaçağ sonlarında Aquinumlu Thomas ile sürdürülür.[8]

c/ Kamu hayatına katılan her kişinin ya da her yurttaşın erdemli olduğundan söz edilemez. Kuşkusuz siyaset kendi başına erdeme yönelme konusunda ruhsal bir eğitim verir. Ama bu ancak yurttaşların kendi çıkarlarını bir kenara bırakıp, ortak iyiye yani polis'in iyisine yönelmeleri ile olanaklı olur. Aksi takdirde kişisel ya da grup çıkarlarının hâkim olduğu, keyfi ve sınırsız iktidar biçimlerinin yolu açılır.

d/ Yurttaşların ortak yarara yönelmelerini sağlama kişisel düzeyde, etik seçim yoluyla sağlanabilecek bir şeydir. Ama bu asla yeterli değildir. Bu nedenle, hemen hemen bütün Antik siyaset felsefecileri yöneticilerin hırslarını, keyfi ve sınırsız iktidar isteklerini frenleyecek ve ortak yararı gerçekleştirebilecek bir *kurumsal denge mekanizması* üzerinde düşünmüşlerdir. Platon'dan itibaren bu kurumsal ve yönetsel mekanizma "karma yönetim" (ya da karma anayasa) şeklinde adlandırılır. Karma yönetim, üç saf anayasal rejimin, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin (her biri aslında bir toplumsal-siyasal gücün çıkarını ön plana alır) yozlaşmasını engelleyecek ve her üçünün sentezi olabilecek bir kurumsal formüldür.

e/ Karma yönetim düşüncesi, Platon tarafından ortaya konmuş, Aristoteles tarafından geliştirilmiş ve siyaset felsefesi geleneği içinde en önemli temalardan biri haline gelmiştir. Polybios ve Cicero karma yönetim düşüncesini Roma anayasal düzeni için de temel bir referans noktası olarak

[8] Aquinumlu Thomas için bkz. Mary M. Keys (2006). Keys, bu kitabında Aristoteles geleneğini sürdüren Aquinumlu Thomas'ın "yeni, daha derin ve geniş kapsamlı temelleri olan", aynı zamanda çağdaş ve seküler bir siyasal düşünce için de başvuru kaynağı olabilecek bir ortak iyi kavramı geliştirdiğini öne sürüyor. En önemli savı ise, Aquinumlu Thomas'ın, Aristoteles'te var olan kişisel ve ortak iyi arasındaki gerilimi, doğal hukuk anlayışı ile aşmış olduğu. Ancak Keys'in yorumu ne derece doğru, bu tartışılır. Kanımca, Aristoteles'te bireysel ve ortak iyi arasında bir gerilimden çok, bu ikisinin birbirinin varoluş koşulu olması, biri olmadan diğerinin gerçekleşememesi, yani bir birinin diğerini doğurması düşüncesi çok daha fazla belirleyici.

alırlar; Roma'nın gücü ve üstünlüğünü bu ideale yaklaşan anayasal düzene sahip olmakla açıklarlar. Karma yönetimin sınıfsal çatışmayı yumuşatma ile keyfi olmayan, meşru bir yönetimi kurma yönündeki işlevleri bir yana, daha sonraki düşünürler tarafından işlenirken ortak yararı gerçekleştirebilecek bir yönetim biçimi olarak yüceltildiği görülür. Machiavelli ile başlayarak modern cumhuriyetçi gelenek kamu yararı kavramını işlerken şu ya da bu şekilde karma yönetim düşüncesine başvurmuştur.

Modern Cumhuriyetçilik: Özgürlük ve Kamu Yararı Arasındaki Uyum

Antik Yunan ve siyaset felsefesinde bireysel özgürlük ile ortak yarar ya da ortak yararı gerçekleştiren en yüksek güç olarak devlet arasında bir karşıtlık kurulmaz. Üç temel sınıfın, yani aristokrasinin, ticaret yoluyla zenginleşen yeni sınıfın ve daha alt tabakaların (küçük toprak sahibi köylüler, zanaatkârlar ve işçiler) çıkarlarının nasıl uzlaştırılacağı ve istikrarlı bir siyasal düzenin nasıl sağlanabileceği sorusu çok daha temel bir sorudur. Daha önce belirtildiği gibi, sınıfsal ve bireysel aşırılıkları, başka bir deyişle aşırıya kaçan sınıfsal ve bireysel çıkar istemlerini engelleyecek, denetleyecek bir sistem olarak karma yönetim öngörülür. Sınıfsal ve grupsal çıkarların nasıl uzlaştırılabileceği, yani ortak yararın nasıl gerçekleştirilebileceği sorusu bu formül ile yanıtlanmaya çalışılır. Bu formül, Antik Yunan'da kent devletleri için ortaya konmuştur. Roma Cumhuriyeti'nde, şehrin (Roma şehrinin) bir başarısıydı karma yönetim. Nitekim karma yönetimin, 12. yüzyılda yeniden güçlenen ve yönetimsel özerklik kazanan kent devletleri üzerinden siyaseti düşünen Aquinumlu Thomas ve 15. yüzyılda oligarşi, teokrasi ve cumhuriyet arasında gidip gelen, geçici de olsa farklı sınıfları temsil eden, seçimle işbaşına gelmiş meclisleriyle bir kent devleti olan Floransa'da yaşayan Machiavelli tarafından yeniden formüle edilmesi şaşırtıcı değildir.

Machiavelli'ye göre, cumhuriyetin dayandığı temel erdem olan kamusal yararın gerçekleşmesi, sınıflardan birinin kendi çıkarlarını gerçekleştirecek şekilde bir anayasa oluşturduğu yönetim biçimlerinde değil, prenslik, aristokrasi ve halk yönetiminin (demokrasi) bir sentezi olan, sınıflar arası güç dengelerini kuracak anayasal bir düzenleme içinde olanaklı olabilir. Her ne kadar bütün cumhuriyetlerde "biri halk diğeri zenginler tarafından temsil edilen iki klik" bulunsa da, bu karşıt kutuplara hukuksal eylemlerinde kılavuzluk edecek "kamusal çıkarları koruyan gizli bir el" olacaktır (Skinner, 2004: 97). Ancak Machiavelli, bu uyuşmazlığın sona erdirilmesini amaçlamaz

hatta Roma'yı örnek göstererek, *Plebler* (halk) ile Senato arasındaki ayrımların ve çatışmaların cumhuriyeti çok daha zengin ve özgür kıldığı düşüncesindedir (Machiavelli, 2003: 29-31).

Machiavelli önemli katkılarından biri de karma yönetimi, kişisel özgürlüğü sağlama açısından bir güvence olarak görmesidir. Yurttaşlık, özgür birey olabilmenin ya da başka bir deyişle bireysel özgürlüğün sağlanabilmesinin yegâne koşuludur. Machiavelli'den bir 17. yüzyıl İngiliz düşünürü olan Harrington'a kadar cumhuriyetçi düşüncenin temel önermesi, bireysel özgürlüğün garanti altına alınmasının, kamusal iyilik üzerinde yükselen bir cumhuriyet ile gerçekleşebileceğidir. Kamu görevlerinde bulunma, kamu yaşamına katkı sağlama, kamu hizmeti verme yurttaşların gönüllü olarak yerine getirecekleri faaliyetlerdir ve bireysel özgürlüklerle asla çelişmez; tersine özgürlüğün gerçekleşmesi yurttaşlık erdemi sayesinde olur (Skinner, 1990: 303).

Yurttaşlık, Fransız Devrimi'nde, kamusal yarar ile bireysel haklar ve özgürlüklerin arasındaki bağı kuran bir kurum olarak yeniden ve daha güçlü bir biçimde tanımlanır. Devrim sırasında "kamu yararı" kavramı özel bir işlev edinir.[9] Devrimi yapanlar ve devrimden yana olanlar aynı zamanda kamusal yararın savunucuları ve yerine getiricileridir; özel çıkar ise ancak karşı devrimcilerin çıkarını simgeler. Dolayısıyla özel çıkar ve kamusal yarar ayrımı, devrime karşı olanlar ve devrimden yana olanlar ayrımını kurmak için siyasal ve felsefi bir ölçüt haline gelmiştir.

Özel olanın ya da özel çıkarın felsefi düzeyde olumsuzlanması Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramında yer alır. Düşünürün kuramında özel çıkar "özel irade" ile genel çıkar ya da kamu yararı ise "genel irade" ile özdeş görülür. Genel irade, özel çıkarların toplamı olan "herkesin iradesi" değildir; nitelik açısından bir farklılaşma söz konusudur; genel iradenin varlığı ortak yararın gözetilmesine bağlıdır.

Fransız devrimcileri de ortak yararı cisimleştiren genel iradenin, özel çıkarlara üstünlüğünü ve önceliğini vurgulamak durumunda kalmışlardır. Ancak devrimin dayandığı hukuki ve siyasal uygulamalar açısından bakıldığında, özel-kamusal yarar ikilemi ve hatta birey devlet ilişkisi açısından ikili bir tutum sergilendiği söylenebilir. 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, bireye siyasal veya kamusal alan dışında (hatta karşısında)

[9] Fransız Devrimi ile ilgili kısım, "Siyasal Alanda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt" (1997) başlıklı doktora tezimin 46-55 sayfalar arası bölümün bir özetidir.

bir dizi temel haklardan oluşan "özerk bir alan" tanımaktadır. Bireyin kamusal otoriteden bağımsız, özerk bir alanı olması gerekliliğini vurgulayan bireyci (liberal) bakış açısı, devrimin ilk anayasasının temel zihniyetini oluşturmakla birlikte, devrim sonrasında karşılaşılan en önemli sorunlardan biri bireysel çıkar ile ortak yararı buluşturabilmektir. Rousseau'nun etkisi altında olan ve ortak yararın, bireysel çıkarlar toplamından ya da çatışmasından doğduğu düşüncesine yabancı olan devrimciler, bireylerin kamusal düzeyde nasıl ortak yararı oluşturacaklarını açıklamaya çalışırlarken bir dizi soyutlamadan hareket ederler. Bu soyutlamalardan en önemlisi, Rousseau ve Sieyes'in etkisiyle, insanı yurttaş olarak yeniden tanımlamaktır.[10]

Devrim sonrasında siyasal bütünlüğün korunması sorunu, "yurttaş" kavramı etrafında çözülmeye çalışılır. Yurttaşlığa birleştirici bir özellik atfedilir; yurttaş olmak bireysel çıkarların ötesinde ortak bir çıkara, ortak bir iradeye yönelmektir. Yurttaşlığın taşıdığı ikinci anlam, yasa önünde eşitliği ifade etmesidir. Bu eşitlik ikinci bir soyutlamaya bizi götürür: Yasa önünde eşit yurttaşlardan oluşan türdeş bir bütün olarak halk ya da ulus ve ulusun iradesi, artık genel irade ile özdeştir.

Fransız devrimcileri, bireyin özgürlüğüne anlam atfetmelerine karşın, iktidarı koruma sorunu ile yüz yüze geldiklerinde, bireyi ya da bireysel çıkarı, kamusal yararı temsil eden devlet karşısında bir tehlike olarak görmek eğilimine girmişlerdir. Özel ve kamusal yarar arasında kurulan ilişkide kamusal olandan yana bir tavır sergileme eğilimi, Jakobenler siyasi iktidara egemen olduktan sonra güçlenmiştir. Bu dönemde de bireysel haklara ve özel yaşama vurgu yapılmakla birlikte, kamusal-özel karşıtlığı, kamusal lehine daha güçlü bir biçimde kurulur.

Devrimi yapanların "kamu" ve "kamusal" sözcüklerine yükledikleri anlam, Yunan ve Roma düşüncesinden büyük ölçüde etkilendiklerini açığa çıkarır. Örneğin Antik Yunan anlayışını hatırlatacak bir şekilde, siyasetin temel ilkesi "erdem" olarak anılmakta ve "kamusal erdem", "yurt ve yasa sevgisinden başka bir şey olmayan erdem" şeklinde tanımlanmaktadır.[11] Ayrıca, devrim sonrasında, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde ifade edilen, insanın doğal olarak içinde erdemi ve iyiliği barındırdığı anlayışından "insanı erdemli kılmak, halka erdemli olmayı öğretmek" anlayışına doğru bir kayma söz konusudur. Kamu yararının bütün özel yararlara üstün tutulması gereği hemen

[10] Bkz M. A. Ağaoğulları (1989).

[11] Bkz. Devrim Yazıları (1989).

hemen her söylevde yinelenmekte, genel irade ile kamu yararının özdeş olduğu sık sık vurgulanmaktadır. "Kamu düzeni", "kamu asayişi", "kamu esenliği" gibi kavramlar, anarşiyi ve düzensizliği ortadan kaldıracak bir yasa yönetiminin tanımlarıdır. Devrim yönetiminin her an tehlikelerle karşı karşıya kalacağı düşüncesi öylesine yerleşmiştir ki, devrimciler "kamusal özgürlük" derken devletin (kamusal otoritenin) kendini koruma özgürlüğünden söz ederler. Devrim sonrasında, kamu yararının devletin bekası ve çıkarı ile özdeş bir biçimde tanımlanması dikkat çekicidir. Bu özdeşliğin arkasında, belki de devrim karşıtlarının tehditlerine karşı bir savunma mekanizması oluşturma kaygısı yanında, insanların kamusal bir ruh geliştirme ve sahiplenme konusunda yeterince istekli olmayacakları yönünde bir kuşku da yer alır.

Esasında cumhuriyetçi düşünürler, kişiliğin bütün unsurlarına sinmiş bir kamusal ruh ve yurttaşlık erdemi beklentisinin pek de gerçekçi olmadığının bilincindedirler. İnsanlar ortak yarara yönelik bir eğilim içinde olsalar dahi bu süreklilik taşımayabilir. Üstelik bütün insanlar şu ya da bu şekilde "yozlaşmaya", yani uzun vadeli toplumsal çıkarları kısa vadeli kişisel çıkarlarına feda etmeye eğilimlidirler. Bu yüzden kişisel istek ve eğilimlerin ötesinde, daha önce belirtildiği gibi, ortak yararın gerçekleşmesini güvence altına alacak kurumsal düzenlemeler önermişlerdir. Aynı sorun Amerikan cumhuriyetçi geleneğin önemli ismi James Madison için de geçerlidir. Madison demokrasi ve cumhuriyet arasında ayrım yaparken, cumhuriyeti temsili demokrasiler ile özdeş görmüştür.[12] Yeni rejimin nasıl adlandırılacağı sadece sorunlardan biridir. Madison'un diğer önemli sorunu ortak yarar üzerinedir: Ortak yarar var mıdır? Eğer varsa nasıl bilebiliriz? Ortak yarara ulaşmanın önündeki en büyük engeller nelerdir ve bu engellerin üstesinden nasıl gelinebilir?

Madison'un ortak yararla ilgili birinci soruya yanıtı açıktır, ortak yarar vardır ve onu bilebiliriz. Ancak bilenler, halkın tümü değil, seçtikleri temsilcilerdir (Dahl, 2005: 441-442). Ne var ki, bu öneri, çeşitli kişisel çıkarların ya da grup

[12] Robert Dahl, Madison'un demokrasi ve cumhuriyet arasında yapmış olduğu ayrımı "keyfi" ve "tarih dışı" bulur. Ona göre, Madison'ın çağdaşı, James Wilson, yeni temsili sistemi demokrasi olarak adlandırarak doğru bir adım atmıştır. Hatta kurucular, cumhuriyet olarak adlandırmalarına karşın aslında temsili bir demokrasi kurmuşlardır. Zaten Madison "terminoloji savaşını" kaybetmiş, "cumhuriyet" olarak adlandırdığı temsili rejimin ismi, demokrasi şeklinde değiştirilmiş ve bu haliyle yerleşmiştir. Dahl'ın bu yorumu, onun cumhuriyetin demokratik olamayacağı kabulünden kaynaklanır. Atina ve Roma ve hatta İtalya kent devletleri cumhuriyet yönetimine sahiptir, ama bu cumhuriyetler ya aristokratik ya da oligarşiktir, demokratik değillerdir. Oysa Dahl'a göre temsil esası üzerinden yapılandırılan Amerikan rejimi demokratiktir. Üstelik Madison'ın yanlış adlandırması düzeltilmiştir; Jefferson ile birlikte kurdukları partinin adı önce Cumhuriyetçi Parti iken, sonra Demokrat Cumhuriyetçi Parti, en sonunda da Demokrat Parti şeklinde değiştirilmiştir. Bkz. R. Dahl (2005).

çıkarlarının gündeme gelmesi ve hizip lerin doğmasını engelleyici değildir. Seçimlerde kamu yararını, yani bir yönetimin sahip olması gereken "en üst değeri" engelleyici pek çok çatışma, ön yargı, bölünme ve hatta yolsuzluk söz konusu olabilir. Kamu yararını gerçekleştirmek kuşkusuz yasama organının işidir; ama yasama organının seçimi usulsüz yollarla gerçekleşmişse, kamu yararının gerçekleşmesi baştan engellenmiş demektir. Üstelik yasama organı içinde de çıkar çatışmaları ve hizipler olacaktır. Söz gelimi, "Doğa koruma bölgesinde gezi ve eğlence parkları yapılmasını önlemeye yönelik bir yasa çıkarmak, yabanıl yaşamı koruma lobisinin toplumun sürekli çıkarlarını temsil ettiği savını desteklemek ve eğlence sektörünün benzer savlarını yadsımak demektir" (Hampsher-Monk, 2004: 277).

Farklı toplumsal ve sınıfsal çıkarların nasıl uzlaştırılabileceği sorunu yanında iktidarın kişisel çıkar gözetecek şekilde kötüye kullanımıyla başa çıkmaya yarayan kurumsal düzenlemeler arayışı da diğer cumhuriyetçiler gibi Madison'un düşüncelerinin merkezine yerleşmiştir. Kent devleti türünde siyasal birliklerde karma yönetim ile (klasik küçük cumhuriyetler) bu sorunu aşmak daha kolaydır Madison'a göre; ama "seçmen kitlesi ne denli büyükse, kamu yararı o kadar bulanık, ahlaksal güdüler o denli güçsüz hale gelir" (Hampsher-Monk, 2004: 276). Kendini kamusal sorunlara ve kamusal hizmete adamanın bir erdem olarak yaşatılması, büyük topluluklarda çok daha zordur. Kamu yararını gerçekleştirmeyi olanaklı kılacak kurumsal arayış, Madison'un anayasa yapma amacının temelinde yer alır ve tarafların kendi çıkarlarını dayatacak kadar güçlü bir çoğunluğa[13] ulaşmasının engellenmesi amaçlanır. Temsil ilkesi benimsenmiştir ama çoğunluk tahakkümünü engellemek için bir "fren ve denge" sistemi de öngörülür. Çoğunluğun çıkarlarının yasama organında belirleyici bir hale gelmesi gerçek bir olasılıktır ve bu güçler ayrılığı ilkesi ile sınırlandırılmaya çalışılır. Ayrıca federalizm (bölgesel temsilleri birleştirecek büyük ve geniş ölçekli bir temsili cumhuriyet anlamında federalizm), ortak çıkarın gerçekleşmesi için önerilen diğer bir kurumsal düzenlemedir. Madison'a göre, çoğunluğun azınlığı ezmesi, eyalet meclisleri

[13] Çoğunluğun karar yetkisine sahip olması Madison için bir tehdittir; çünkü çoğunluk yoksullardan ve mülksüzlerden oluşmaktadır. Çoğunluğunun iradesinin sınırlandırılması sorunu, yoksulların mülkiyet kurumu için bir tehlike olarak addedilmesinden kaynaklanır. Tıpkı Antik Yunan döneminde demokrasinin "çokluk" a dayandırılması ve bir anarşi durumu olarak tanımlanması gibi... Antik Yunan'da "çokluk", ayrıcalıklı sınıflar için yarattığı tehdit anarşiyi içeren bir demokrasi rejimi şeklinde tanımlanmışken, bu Madison'un ve diğer 19. yüzyıl düşünürlerin (örneğin J. S. Mill) dil dağarcığında "çoğunluğun tiranlığı"na yerini bırakmıştır. Klasik cumhuriyetçi düşünürlerin yoksul ve mülksüz tabakalara karşı olumsuz ve dışlayıcı yaklaşımı ayrıca tartışılması gereken bir sorundur.

içinde çok daha kolay gerçekleşir; federal meclis, azınlığın haklarının güvence altına alınması için çok daha uygun bir kurumsal zemindir.

Antik düşünürler ve klasik cumhuriyetçiler, kamu yararının yaratılması ve korunması sorununu, karma yönetim ve fren-denge sistemi açısından ele alırlarken, bakış açılarını hukuksal-siyasal düzey ile sınırlamışlardır. Farklı toplumsal sınıfların varlığı kabul edilmiştir, fakat bunlar arasındaki rekabetin ve çatışmanın bir "denge" üzerine oturtulabileceği, hukuksal-siyasal düzenlemeler ile sınıflar arası uzlaşmanın kurulabileceği öngörülmüştür. Kamu yararı ya da ortak yararın, birinci düzeyde, toplumsal sınıflar arasında böyle bir denge ve uyum sisteminin, belli bir sınıfın ya da toplumsal gücün hâkimiyet kurmasına olanak vermeyecek bir karşılıklı denetleme sisteminin kurulması ile gerçekleşebileceği düşüncesi önemli bir yer edinmektedir.

Her ne kadar toplumsal sınıfları, yönetim biçiminin oluşturulması sorununa dâhil etmiş olsalar da, bu düşünürler, var olan sınıfsal ayrımları bir veri olarak almışlar; hatta çoğunluğu oluşturan alt sınıfların hakları konusundaki taleplerinin aşırıya kaçmaması için ve bunların iktidara tümüyle el koyması durumunun engellenmesi için pek çok siyasal-hukuksal önlem düşünmüşlerdir. Yani, bütün o yurttaşlık erdemi, kamu etiği gibi çok önemli ve miras alınabilecek cumhuriyetçi fikir dağarcığının arkasında, mülksüzlerin, işçilerin, emekçilerin siyasal iktidardan belli ölçüde pay alması, ama hiçbir zaman üst sınıfları rahatsız edecek iktidar taleplerinin ya da iktidarı tek başına ele geçirme isteklerinin olmaması yönündeki bir kaygı vardır. Antik siyasal düşünceden itibaren alt sınıfların yaratabileceği, kaos, kargaşa ve hatta devrim durumunun, onlara siyasal iktidardan pay vererek engellenebileceği düşüncesi hakim olmuştur. Kuşkusuz, kamu yararı için, tek kişinin (monarkın) ya da zengin azınlığın (soyluların) sınırsız ve keyfi yönetimlere yol açan siyasal iktidar hırsının da frenlenmesi gerekir; ama bu pek çok düşünür için, çokluk'un, çoğunluğun ya da halk'ın engellenmesi yanında ikincil bir sorundur.

18. yüzyılda, Rousseaucu bir genel irade kavramı ile örtüşen Fransız devrimcilerinin savunduğu kamu yararı, 19. yüzyılda liberalizmin, yurttaşlık, haklar ve özgürlükler düşüncesini bireysel yarar üzerine oturtması ve yine bu yüzyılda sosyalist düşüncenin ortak yarar düşüncesinden tamamen kopması... 19. yüzyılda ve daha sonrasında, siyasal düşünceye ve mücadelelere damgasını vuran Marksizm içinde ise, kamu yararına yönelik bir sorun odağını yakalamak neredeyse olanaksızdır; çünkü klasik siyaset felsefesinin temel kategorilerinin yer bulamadığı, siyasal-hukuksal sorunların, bunların gerçek temeli olan

toplumsal ilişkiler sistemi ile açıklandığı başka bir kuramsal düzeye doğru geçilmiştir. Klasik cumhuriyetçiler güçler arasında bir denge kurulabileceği, bunun siyasal-hukuksal düzenlemeler ile yaratılabileceği düşüncesindeyken, Marksizm siyasal-hukuksal öncelikli bir bakışı terk ederek, toplumsal alanda gerçekleşen sınıflar arası çatışmaları ve bunların da içinden çıktığı üretim ilişkileri ve üretim biçimi kavramlarını öne çıkarmıştır. Toplumsal sınıfların güçlerini dengeleyecek, evrensel bir model sunmak değil, Marksizm için aslolan tam da sınıf mücadelesinin kendisidir; tarihsel bir yaklaşım içinde bu çatışmanın hemen her toplumsal yapıya özgü olduğu ve uzlaşmaz bir nitelik içerdiği; siyasal-hukuksal yapıların tarihsel üretim ilişkilerinden doğduğu; yeni toplumsal gereksinimler ve ilişkilerin yeni siyasal-hukuksal yapılar yarattığı, bu anlamda ne bir yönetim modelinin toplumsal uzlaşma temelinde önerilebileceği ne de bu uzlaşmanın sonucu olarak doğan bir ortak yarardan söz edilebileceği; hatta ortak yarar kavramının devletin sınıfsal karakterini gölgelediği düşünceleri, Marksizm'in neden kamu yararı gibi bir sorunu gözetmediğini bir ölçüde açıklayabilir.

Peki, şu an bu kavramın tamamen etkisiz ve anlamsız olduğunu söyleyerek rafa mı kaldıracağız? Hukuk, yurttaşlık, haklar, özgürlükler, kamu etiği ve kamu yararı gibi kavramları yeniden düşünmek ve içeriğini yeniden tanımlamak, içinden geçtiğimiz tarihsel koşullar içinde önemli olamaz mı?

Sorular, Sorunlar

Kamusal ve ortak sorunlara ilginin gittikçe azaldığı, bireycilik üzerine dayalı bir tüketim kültürünün başatlık kazandığı, bireysel çıkar tutkusunun diğer bütün erdem ve değerleri alaşağı ettiği günümüzde, cumhuriyetçi düşünürlerin kamusal sorumluluğa, kamu hizmetine ve kamu yararına yönelik vurguları önem taşıyor. Liberal demokratik düzende, bireysel yarar üzerine temellenmiş hak ve özgürlükler anlayışına karşı, "ortak" olana yönelik bir anlayışın azımsanmayacak bir değeri var. Ortak yararı ya da kamu yararını gözetmeyi bir yurttaşlık erdemi olarak gören cumhuriyetçi yazarlar, özel alanları içinde "özgür" olmaya odaklanmış bireyi değil, siyasal iradede pay sahibi olan, ortak kaderi ve geleceği biçimlendiren "kurucu" ve "yaratıcı" insanı etik bir varlık olarak yüceltirler. Dahası, etnik, dinsel kimliklerinin ötesinde, bir siyasal birliğin üyesi olarak insan, yani yurttaş kimliğini öne çıkarmaları, bugün demokrasi adına kimlikleri öne çıkaran siyasi anlayışa bir yanıt oluşturabilir. Ancak siyasal olana ait her felsefi ya da teorik tutumda olduğu gibi, kamu

yararı kavramında da, düşünürlerin sınıf mücadelelerinde aldıkları konumların ve arkalarında bıraktıkları soruların ya da sorunların izlerini görmek mümkün.

Kamu yararı, siyasal katılım sorunu ile birlikte ele alınmadıkça sadece soyut bir kavram olarak kalacaktır. Cumhuriyetçiler bu nedenle kamu yararı kavramını yönetim biçimi ve siyasal kurumsal düzenlemeler çerçevesinde (karma yönetim) düşünmüşlerdi. Onlar, sınıfsal çıkarları, belli organlarda yoğunlaştırarak aralarında bir denge ve denetleme sağlamak gibi bir amaç taşıyorlardı. Bu, siyasal organların oluşumunun sınıfsal taban üzerinde (şu sınıf bu organda temsil edilecek gibi) gerçekleşmediği günümüzde geçerli bir çözüm olmaktan çıkıyor. Sadece, çoğunluğun (artık yoksul sınıfların değil, en fazla oy almış parti olarak çoğunluğun) sınırlandırılması konusunda dengeleyici mekanizmalar, güçler ayrılığı ve yargı bağımsızlığı gibi ilkeler olarak varlığını sürdürüyor. Yurttaşlık bilincinin geliştirilmesi ve siyasi katılımın artırılması konusu ise hala güncelliğini koruyor. Siyasi iradenin kararlarının açık ve denetlenebilir olması gerektiği, hesap sormanın bir yurttaşlık sorumluluğu olduğu bilincini nasıl geliştirebiliriz? Denetleme ve hesap sorma konusunda bir sorumluluk bilinci geliştirmiş olsak dahi, sadece temsili organların oluşumunda değil, sözgelimi kaynak dağıtımı sürecinde nasıl etkili olabileceğiz? Yurttaşların aktif bir katılımı olmaksızın, kamu kaynaklarının dağıtımı, kamu yararına uygun bir biçimde nasıl gerçekleşebilir?

Özellikle kaynak dağıtımı söz konusu olduğunda kamu yararının en azından teorik düzeyde "toplumsal yarar" şeklinde düşünüldüğü açıktır. İyi de, bu kez toplum yararını nasıl tanımlayacağız? Hangi toplumsal kesimlerin yararından söz edeceğiz? Bütün bireyler ve kesimler için ortak olan yararlardan söz etmek gerçekçi olur mu? Madison'la ilgili kısımda söz konusu edildiği gibi, doğal güzellikleri ve tarihi mirası korumak ile turizm ya da eğlence sektörünü geliştirmek isteyenler arasında ortak yarar konusunda bir görüş birliği oluşabilir mi?

Kamu yararının her durumda toplumun talep ve istekleriyle uyumlu olacağını düşünmemek gerekir. Hatta çoğu zaman ikisi arasında bir karşıtlık olabilir. Ormanları tarım arazisine dönüştüren köylülerin, bakir kalmış yeşil alanlara turistik tesisler diken işletmecilerin, kaçak yapı inşa edenlerin, kamu malının her olanakta talan ve yağma edilmesi gerektiğine dair bir yaşam felsefesi kurmuş milyonlarca insanın isteklerinin ortak yarar ya da toplumsal yarar ile örtüştüğü söylenebilir mi? O halde toplum yararı ile kamu yararı arasındaki ilişki üzerinde durulacaksa önce şu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekir:

Toplumun ya da bireylerin kendi çıkarları olarak tanımladıkları şey ile "gerçek" toplumsal yarar arasında uçurum olabilir. Peki, "gerçek" toplumsal yararı kim tanımlayacak?

Kamu yararı ile toplumsal yararın ne zaman, nasıl örtüşebildiği sorunu yanında bir de devlet çıkarı ile kamu yararı arasındaki ilişki sorunu ile yüzleşmek durumundayız. Cumhuriyetçi gelenek, (özellikle Fransız Devrimi sonrasında) kamu yararını, yasama organında somutlaşan kararlarda görme eğilimi içindedir. Yasama etkinliği hem kamu yararına uygundur hem de bizatihi kamu yararını yaratır. Bu anlayış, devletin çıkarı ile kamu yararını bir görme eğilimini yansıtıyor. Oysa devleti hem kaynak yaratma hem de dağıtma işlevi açısından düşündüğümüzde, bu işlevi tamamen tarafsız bir biçimde yerine getirdiğini öne sürebilir miyiz?

Temsili sistemlerde yasama organı çoğunluğun iradesini temsil eder. Demek ki, kamu yararı sonuç olarak, toplumun belli bir kesimi (yasama organında en fazla milletvekili bulunduran parti ve en iyi olasılıkla onu iktidara taşıyan kesim) tarafından belirlenir ve bu kesimin kamu yararını kendi çıkarları doğrultusunda tanımlamamaları için kamusal etik bir engel oluşturmayabilir. Zaten bütün büyük siyaset felsefecileri, baştan beri anlattığımız gibi insana kendi çıkarlarını feda etmeleri ve her durumda toplum çıkarlarını korumaları konusunda bir güven beslemezler. İşte bu nedenle eski kent devletlerinde karma yönetim, modern demokratik rejimlerde ise yasama organının sınırlandırılması ve denetlenmesi büyük bir önem taşır. Bu, güçler ayrılığı, yargı bağımsızlığı, hukukun üstünlüğü ve anayasa mahkemesi gibi kurumsal düzenlemelerle garanti altına alınır. Modern demokratik rejimlerde, haklar ve özgürlüklerin teminatı olan bu kurumlar, aynı zamanda siyasi iktidarın toplumsal yarar ya da kamu yararı doğrultusunda denetlenmesi ve hesap vermesinin de teminatıdır.

Siyasi organlar düzeyinde öngörülen bu düzenleme kuşkusuz yeterli değildir. Cumhuriyetçiler kamusal otoritenin düzenlenme biçimi ve bir yurttaş erdemi olarak kamu etiğinin geliştirilmesi üzerinde dururken, liberaller ilgilerini devlet ile birey arasındaki aracı kurumlara yöneltirler. Bu da dikkate alınması gereken bir konudur. Siyasi partiler, belediyeler, demokratik kitle örgütleri gibi örgütlenmelerin hem yurttaş bilinci ve eğitimi geliştirmede hem de kamu yararı konusunda bir duyarlık yaratmada rolleri küçümsenemez.

Şimdiye kadar kamu mülkiyeti ya da kamu malları konusunu tartışma dışında bıraktık. Oysa kamu yararı kavramını netleştirebilmek ve somutlaştırabilmek için, kamu mülkiyeti, kamu hizmeti ya da kamu mekânı gibi kavramlar büyük

önem taşıyor. Kamusal bir mekândan ya da kamu hizmetinden söz ederken, herkesin kullanımına ve erişimine *eşit bir biçimde açık olan* mekânları ve hizmetleri ifade ediyoruz. Kamusal mekânlar, "ortak" mekânlardır, herkesin kullanımına açıktır. Sağlık, eğitim, güvenlik gibi kamu hizmetlerinden ise herkesin eşit bir biçimde yararlanması ilkesi geçerlidir. Yani kişiler kamu malı ve hizmetinden yararlanırken bir başkasıyla rekabet etmek durumunda kalmazlar; kamu hizmeti almaktan kimse alıkonamaz, dışlanamaz. Piyasa mekanizmasının işleyişi, mantığı ve kuralları dışında, eşitlik ilkesine dayanan bir yararlanma söz konusudur. Bu nedenle, genel olarak kamu, özel olarak da kamu yararı kavramlarını, sadece özelleştirmelere karşı veya geriletilen ya da ortadan kaldırılan sosyal haklar ve sosyal devlet anlayışını savunma adına değil, kapitalist kar ve rekabet mantığının dışında, "ortak" olanı ve eşitlik ilkesini içermesi ile de tartışamaz mıyız?

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M.A. (1989) "Fransız Devrimi'nde Birey-Devlet İlişkisi, 1789-1794", *A.Ü. SBF Dergisi*, Vol. 44, 3-4 (195-228).

Akıllıoğlu, T. (1991) "Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler", *Amme İdaresi Dergisi*, Vol. 24 (3-15).

Aristoteles (1988) *Nikomakhos'a Etik*, (çev. S. Babür), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Aristoteles (1983) *Politika*, (çev. M. Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dahl, R. (2005) "James Madison: Republican or Democrat?", *Perpectives on Politics*, Vol 3, 3 (439-488).

Devrim Yazıları, (Çev. V. Günyol), İstanbul: Belge Yayınları, 1989.

Haeter, D. (2004) *A Brief History of Citizenship*, New York: NYU Press.

Hampsher-Monk, I. (2004) "Publius: Federalist", *Modern Siyasal Düşünce*, (çev. S. Yazıcıoğlu), İstanbul: Say Yayınları.

Heuvel, Katrina Vanden (12.07.2006) "A Politics of Common Good", *Nation*, (http://www.thenation.com/article/politics-common-good, 15.04.2010).

Keys, Mary M. (2006) *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, New York: Cambridge.

Machiavelli, N. (2003) *Discourses on Livy*, (İngilizceye çev. J.C. Bondanella ve P. Bondanella), New York: Oxford University Press.

Skinner Q. (1990) "The Republican Ideal of Political Liberty", *Machiavelli and Republicanism* içinde, G. Bock, Q. Skinner ve M. Viroli (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Q. (2004) *Machiavelli*, (çev. C. Atila), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Tomasky, M. (01.05.2006) "Party in Search of a Notion", *The American Prospect*, (http://www.prospect.org/cs/articles?articleId=11424, 15.04.2010).

Velasquez, M., C. Andre, T. Shanks S.J. ve M. J. Meyer, "The Common Good", (http://www.scu.edu/ethics/practicing/decision/commongood.html, 12.04.2010).

Wood, E. M. (2008) *Yurttaştan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, (Çev. O. Köymen), İstanbul: Yordam Kitap.

Zabcı, Çulha F. (1997) *Siyasal Alanda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt*,Yayımlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

Hannah Arendt'in Kamusal Alan Kavrayışı ile Tartışmaya Çağrı

Ersin Vedat Elgür[*]
Abdurrahman Aydın[**]

"Felsefe ya yarının vicdanını taşıyacak, gelecekten yana taraf tutacak, umudun bilgisine sahip olacak, ya da artık hiçbir bilgiye sahip olmayacaktır." (Ernst Bloch)

Gündelik ve rutin siyasetin, hak mücadeleleri aracılığıyla, ehemmiyetini açığa çıkarmanın ve bu açığa çıkarma işini de siyasete dair bir başka konum alışı karşımıza koyarak yapmanın verimli sonuçları olacağını söylediğimde bu metnin diğer yazarı Abdurrahman Aydın, *bir çırpıda adam harcayacak yaşı geride bırakalı çok oldu"* demişti. Ve elinizdeki metin de tamamen bu değerli uyarının projekte ettiği bir bilinç durumu eşliğinde yazılmıştır. Fakat yine de kendi konumumuzu açık etme işinde, bir başka konumla kendimizi ayırt eden bir yöntem benimsemenin hala doğru olduğunu düşünüyoruz.

Felsefe ve siyasetin bir araya getirilmeye çalışıldığı ya da felsefe içinde siyasal bir konum alınmaya çabalanan bu tür metinler, eğer ki düşünce konumları arasında lokal konulara dair bir karşılaştırma şekli alacaklarsa, muazzam bir vasatlık riski ile karşı karşıyadırlar. Özellikle, geçmiş zamanda tekil olayların

[*] Öğretim Görevlisi, Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü
[**] Araştırma Görevlisi, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

değerlendirmesine dayanılarak yapılan yargılamalar belirli bir bakış tarzını ortaya çıkarmak amacı gütmüyorsa vasatlık riskini birkaç kat daha arttıracaktır. Fakat yargılamak yerine, konumlar arasındaki paralaksı göstermeye odaklanmış bir metin söz konusuysa; geçmiş zamanın bir değerlendirmesi, vasatlık yerine verimli sonuçların betimlenebileceği bir hal alır. Özellikle tarihçiler bilir ki *olmakta-olanın* eş-zamanlı değerlendirmeleri çok zaman büyük handikaplara ve yanlışlıklara gebedir. Bunun birkaç nedeni sayılabilir: Birincisi, eş-zamanlı bir değerlendirme ve argümanlar üzerinde akıl yürütme doğaldır ki ilk olarak "uzam"ın nesne olarak konumlandırılmasını gerektirir; bu nesne edinmenin niteliği ve uzamın sınırlarını çizme işi, *olmakta-olanın* etkileri ve bileşenleri tam olarak görülemediği için *şimdi ve burada* kendisi hakkında üretilen sözün hep dışına taşar. İkincisi, geçmiş olan durağan ve *olmuş-olan* demek değildir; gelecekte olabilecek olanların *olmuş-olanı* her daim bambaşka perspektiflere konumlandırması ve geçmişin tekrar tekrar *deneyimlenmesi* sonucunu doğurur. Ve ilk ikisinin zorunlu sonucu olarak; *olmakta-olanın* diğer bileşenlerinin açığa çıkması tarihin kendinde deviniminin bir sonucu değil, ona etki eden öznelerin tarihsel eylemlerine bağlıdır. Yani bilginin hem üretilmesi hem de ortaya çıkarılması pratik bir etkinliktir. Bu bağlamda burada yapmakta olduğumuz iş, Althusser'e gönderme yaparsak, *teorik-pratik* bir iştir (Althusser'in bu işe yüklemiş olduğu özgül anlama mesafeli durarak).

Bu tür teorik-pratik işlerin ya da kuramsal müdahalelerin gerçekten kuramsal müdahale olabilmelerinin, tartışılan konunun *sorun*larına dair savlarının eleştirilmesine değil, *sorunsal*ın tamamen değiştirilmesine bağlı olduğu bilinir. Bu gerekçelerden hareketle elinizdeki metin Arendt'in kimi yerlerde dile getirdiği görüşlerinin bir eleştirisi olmaya değil, Arendtçi politik perspektifin karşısına bir başka perspektif koymaya ve bunun, politik bir mücadele alanının inşa edilmesi bakımından daha verimli olduğunu kanıtlamaya çalışacaktır. Bu yüzden metinde, örneğin, Arendt'in spesifik özelliklere bağlı empirik bir tespiti genel bir mantıksal dedüksiyona dönüştürmesine, yani totalitarizm kategorisini Soğuk Savaş yıllarının argümanlarını oluşturacak düzeyde Sovyetler'in olumsuzluğu üzerinden işlemesine, hem de bunu hiçbir mantıksal bağlantı göstermeden Marksizm açısından teoriye içkin olarak betimleme hatasına değinilmeyecektir. Ya da 1946'da Marx'ı *adalete susamış bir Yahudi peygamberi* olarak gösterirken, daha sonraları Lenin'den de dolayımlanarak Marx'a kadar geri giden, *Totalitarizmin Kaynakları* metninin 3. bölümünde 'komünist totalitarizm'i niteleyen kökü, Marx'ın tarih felsefesinin ve onun 'zorunlu yasalarının' ahlaki

olanı kurban etmesinde[1] bulan politik zayıflığı da değerlendirmeye almayacağız.

Bunun yerine tartışmayı bizzat siyasal olanda konumlandırarak, Arendt'in sosyalizm ve komünizm ile ilgili karşılaştırmada "asıl sorun ekonomik sistem olmamıştır... aslında sorun politiktir" (Reif, 2009: 100) cümlesinden hareketle ve bizatihi bu cümlenin doğru olduğunu kabul ederek, bu doğrudan hareketle ulaşılan sonuçlar bakımından aceleci yargılara bir itiraz geliştireceğiz. Sol mücadele, kendisini salt bir ekonomik adalet talebiyle sınırlamamıştır elbette; fakat unutulmamalıdır ki ekonomik adaletsizliklerin avantajlıları da hiçbir zaman salt siyasal düzlemde kalmamışlardır. Bilakis, ekonomik olanın siyasal olanı imha edişinden söz edilecekse, bunun sorumlusu elbette Paris barikatlarında savaşan proleterler ve devrimciler değil, hem aktör hem de ideolog olarak burjuvalardır. Paris Komünü devrimcilerinin siyasal taleplerinin değil, harekete geçirici ilkelerinin "eşitlik" olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle siyasal olanın imhası, hiç de Schmitt'in ileri sürdüğü gibi parlamenter demokrasinin kendi iç krizi olarak ortaya çıkmış değildir. Bu fikir, bir tarihsizleştirme operasyonundan öteye gitmez. Bugün ekonomik olanın siyasal olanı imha etmesinin belki de temel nedeni, günümüz egemenlerinin karşısında tam da bu insan-dışı sürece "Dur!" diyebilecek bir siyasal gücün bulunmayışıdır.

Ekonomi ile siyasetin ayrı düzlemler olarak kavranması gerektiğine ilişkin vurgumuz, hâlihazırda karşımızda duran siyaset biçimini meşrulaştırmak amacını elbette taşımamaktadır. Yalnızca şunu hatırlatmak istiyoruz ki neredeyse bütünüyle ekonomik olan tarafından belirlenen bir siyaset biçimi, son noktada aslında siyaset değil, siyaset-olmayanın siyasetidir.

Arendt'in bilincine eşlik eden ekonomik ve politik olanı birbirinden ayrı olarak kavrayan düşünme biçimi değil, fakat bu biçimin bir getirisi olarak ortaya çıkan "sivil-toplum" ve "devlet" ayrımı ile hesaplaşmak temel alınmalıdır; çünkü bu ayrım "siyasal"ı devlete iliştirerek sivil toplumun siyaset üretme kapasitelerini (ve siyasetin devletsiz de pekâlâ mümkün oluşunu)[2] neredeyse yok sayar. Bu

---

[1] *Totalitarizmin Kaynakları*'nın asıl projesi ile fiili içeriği arasındaki değişim metodolojik düzeyde de bir bocalama içerir. Arendt bir yandan totaliter fenomenin dedüktivist bir yorumuna boyun eğer, bu kesinlikle zikrettiğimiz liberal yazarların yorumuna benzer: Stalin totalitarizmini Marksist ideolojinin mantıksal, zorunlu sonucu olarak yorumlar (Losurdo, 2004: 36).

[2] Arendt, siyaseti ve insanlar arasındaki siyasal ilişkiyi tanımlama çabasında Aristoteles'ten oldukça faydalanır. Aristoteles, *Politika* kitabında ilkin doğal yönetim türlerini siyasal yönetim türlerinden ayırır. Babanın aile üzerindeki yönetimiyle efendinin köle üzerindeki yönetimini doğal olana referansta bulunarak açıklar. Baba ile aile efradı ve efendi ile köle arasındaki bağlar, siyasal olmayan, zorunlu ve doğaca böyle olan bağlardır. Aristoteles, siyaseti doğal olmayan bir yerden kavrayacaktır. Böylelikle babalık ya da efendilik pozisyonlarını, doğal pozisyonlar biçiminde değerlendirerek siyaset etkinliğinden ayırır. Ne baba aile efradını ne de efendi kölesini ikna etmek için konuşur. Konuşma emredici bir tonda gerçek-

bağlamda bizi ilgilendiren, varolanlara dair zamansal ve mekânsal yargılar yerine varolanları kavramamızı sağlayan, varolanları projekte eden yargıları önceleyen bilinçtir (ve elbette bilincin varlığı değil, varlığın bilinci belirlediğini hep hatırda tutarak). Çünkü buradaki temel ayrışma (devrimci öznenin ve programın kuruluş süreciyle ilgisinde) hak mücadelelerinin kendilerine kuramsal temel olarak aldıkları marksizmle bunları teknik bir meseleye indirgeyen ve bu noktada *emek süreçleri* ile *çalışma*nın, bu siyaset-olmayan-siyaset biçiminin varlığını mümkün kılan maddi koşulları, bizatihi varlık koşullarını üretirken, bunun öznelerinin hakiki bir siyasal ilişkiden de nasıl yoksun olduklarını manipüle eden liberalizm arasındaki yarılmadır. Modern siyaset biçimleri eskiden siyasal ve insanî olan ile olmayan arasındaki sınırı tesis eden *homo sacer*'i bir sınır olmaktan çıkararak içeriye almış, içeride dışlamıştır. Ya yaşama terk ederek yapmış ve yapmaktadır bunu, ya da önce hukuksal bir statü verip, sonra bu statüyü anlamsızlaştırarak ki bu ikincisi de aynı kapıya çıkar. Tam da bu nedenle "liberal" sözcüğü dilimizin ucunda bir küfür gibi dursun istiyoruz. Sesimiz, "Ad"ı olmayanların uğultusu olmaktan çıkıp bir "logos"a dönüşsün, hiç siyasal olmadığı gibi dibine kadar ekonomik ve ekonomik olduğu kadar da gayri-adil ve alçaltıcı olan söylem alanını bir kâğıdı yırtar gibi yırtsın istiyoruz.

Politik Olan Nedir?

Jacques Ranciere, Roma'daki bir pleb ayaklanmasıyla ilgili olarak şunları söyler: "Uzlaşılması imkânsız patricilerin konumu oldukça basittir: Pleblerle müzakere etmenin yeri yoktur çünkü basitçe, plebler konuşmazlar. Konuşmazlar, çünkü onlar adsız, logostan yoksun varlıklardır. Plebler, çocuklarına hayatın kendisinden başka hiçbir şeyi miras bırakmalarına olanak tanımayan salt bireysel bir hayatı yaşarlar. ...Adsız olan konuşamaz da" (Ranciere, 1999: 23). Hâlbuki insanı diğer tüm canlılardan ayırarak politik bir varlık yapan şey bizzat konuşması, konuşabilmesidir. Burada kast edilen, insanın arzularının ya da eskilerin tabiriyle iştahlarının siyasi olmadığı değildir. Bu iştah ve arzular tam da insanın arzu ve iştahları oldukları için siyasidirler. Ad koyabilen, ad sahibi olmayı becerebilen bir varlığın arzularıdır politik olan. İnsan dünyası ancak böylelikle örneğin bir Tanrı-kralın bedeninin, hatta kimi zaman bir çocuğun bedeninin siyasal anlamını deneyimleyebilmiştir.

---

leşir. Fakat hane reisi haneden çıktığında eşiti olan bir başka hane reisiyle karşılaşınca ona emredemeyeceğini bildiği için, onu ikna etmek zorunda olduğunu bilir. İşte Aristoteles'e göre "politika" tam da bu anlamıyla ancak eşitler arasındaki bir ilişkide ortaya çıkan şeydir (Aristoteles, 2000).

Bununla birlikte konuşabilme ve konuşmayı bilme yetisine aktarılmış bir siyaset perspektifi, naif bir biçimde, bugün liberallerin dile getirmekte oldukları biçimde bir müzakereyi siyasalın kurucu zemini olarak konumlandırmak biçimindeki fikirleriyle eşlenmemelidir. Konuşma fikri, bizi daha farklı bir üst bağlama; bir eşitlik fikrine götürür. Bu eşitlik fikri sayesinde söz edimleriyle sözel edimler arasında bir ayrım yapma fırsatı yakalarız. Emredici söz, eşitsizliğe dayalı bir söz edimidir; aksine ikna edici söz ise sözel bir edimdir. Söz edimlerine dayalı bir konuşma biçimi, konuşmanın ve hakkında konuşulabilir olanın sınırlarını belirler. Temelde, egemen, yalnızca kendi sesini duymak istemektedir. Bunun için icat ettiği sayısız aygıt vardır. Hukuk da temelde bunlardan biri haline gelmiştir. Meşru sözün sınırlarını tayin eder. Böylelikle sözün ve söz söyleme alanının kuruluşu itibarıyla eşitsiz bir yapıda olduğu görünür olmaktadır.

Liberalizmin manipülatif tezlerine karşı kendimizi konumlandırdığımız için, doğaldır ki siyaset üretmeye ilişkin olanakları, insanların verili doğal süreçlerini çevreleyen etkinliklerinin dışına koymuyoruz. Böyle bir dışarıda bırakma ediminin siyaseti üretmek ve tarif etmek bakımından iki türlü sonucu olabilir: Birinci olarak, siyasal alanın öznelerini teknik bir yönetme eyleminin işlemleri ile dışarıda bırakan yasama-yürütme-yargı üçlüsünde cisimleşen etkinlik olarak *siyaset* (ki bu her türlü muhalif söylemin inşa edilmesinin dayanaklarını yukarıda tarif ettiğimiz biçimiyle içleyerek-dışlamaya dayanan hukuksal biçimin içerisinde konumlandırır); ikinci olaraksa, insanların yaşam döngülerini sağlayan emek dolayımlı etkinlikleri siyasal alanın dışına atan, politikayı söz alanına tahvil ederken "söz"ün yapısallaşmış bir özerklik taşıdığı yanılsamasının içine gömülmüş olan liberal siyaset kavrayışı. Bu anlayışlardan ilki, konumuz itibarıyla buradaki tartışmamızın çerçevesi içinde yer almıyor. Liberal siyaset anlayışı ise hem kendini sunuş biçimi itibarıyla hem de kendini gizleyen yanı ile nesnemiz olacak. Kendini gizleme ile kastettiğimiz şu: Liberal siyaset, siyasal alanın şekillendirilmesinde her ne kadar kamusal alanı, söylem alanının zemini olarak tarif etse de esas olarak yapmış olduğu iş emek denetim süreçlerini kontrol etme pratiklerinden oluşur. Böylelikle siyaset kendisini ekonomik olanın denetimine indirgemiş olur ve buna indirgediği anda iktisadı siyasallaştırır ve yine aynı anda siyasal olanı imha etmeye başlar. Görüldüğü üzere iktisadın siyasallaşmış olması ne devrimcilerin ne de Marx'ın suçudur. Bu, kapitalizme içkin, ondan ayrılamaz bir şeydir. Böylelikle Ranciere'in çok sık tarifiyle siyaset-olmayanın-siyasetiyle karşı karşıya bırakılmış durumdayız.

Bu durum, sözleşme kuramlarının terimleriyle ifade edilecek olursa, sözleşme öncesi arkaik biçime geri döndüğümüze işaret ediyor. Yurttaş insanın müşteri insana dönüşmesi biçimindeki tanımlamanın tekabül ettiği şey de tam olarak budur. Bu nedenle hak ve hukuk bağlamındaki mücadele pratiklerinin ve buradan türeyen söylemin oldukça önemli bir ufuk sağlamakta olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu ufuk bugün başımıza ne gelmekte olduğunu anlamamızı ve tarif etmemizi sağlayacak bir ufuktur.

Emek denetim süreçlerinin kontrolünün kapitalizm içinde alınış olduğu biçimler, modern devlet bağlamında, bizim Ranciere'den hareketle siyaset-olmayan-siyaset dediğimiz şeyin gerçek zeminini kuruyorlardı. Klasik ve hiçbir zaman geçerliliğini kaybetmeyen emek sermaye karşıtlığının şekillendirmiş olduğu bu alan kapitalizmin gelişme momentlerine bağlı olarak her dönem yeni farklı biçimler alsa da özce aynı karşıtlığı korumaktadır. İşte bu karşıtlık içerisinde toplumsal alana yönelik bir başka sözün üreticisi ve söyleyicisi olan emek güçleri, geçtiğimiz yüzyıllardaki mücadeleleriyle, siyasal olanın çıplak bir ekonomik sömürüye hizmet ederek ikincilleştirilmesinin önüne geçerek, bizzat ekonomik talepleriyle siyasal olanın baki kalmasını sağlamışlardı. Gene sözleşme kuramlarının diline başvururursak, sözleşme öncesi bir doğal duruma, siyaset dışı duruma gerilemenin önündeki en büyük engel olarak durmuşlardı. Bugün siyasal olanın bu kadar geri çekilerek, insanı tanımlayan kategorilerimizin hukuksal kategoriler (yurttaş insan) olmaktan çıkması ve salt ekonomik kategorilere indirgenmesi (müşteri insan), "insanlık durumu"ndaki devasa bir değişimi işaretlemektedir. Siyasetin sınırlarına dayanmış durumdayız. Ya "ekonomik-olan" her şeyi yutacak ve ekonomi dibine kadar siyasallaşırken "siyasal-olan" da dibine kadar ekonomikleşecek, ya da ekonomi iptal edilerek buna bir son verilecek. Bu ikinci seçenek elbette sorunun rasyonel ve bu nedenle de ideal çözümüdür. Bu çözüm, bir idealite olarak sağladığı ufuk bir kenara, reel durumda, her ekonomik talebin kapitalizmin doğası gereği politik bir talep olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Böylelikle emek gücünün değerinin düşürülmesine odaklanan sermayenin çabasına karşı emeğin savunusu, klasik devlet içerisinde ikili bir işlevi yüklenmiştir: Bir yandan emek gücünün değerinin düşmemesi için klasik mücadele araçları ile üretimden gelen gücünü politikanın odağına koymuş, diğer yandan ise dünyayla yeniden ve farklı bir biçimde bir ilişki kurulmasına ilişkin siyasal projenin sürdürücüsü/oluşturucusu olmuştur.

Marx, dünyanın kapitalist mülk edinme biçiminin günümüzdeki -dünyanın

varlığı ile ilgili- yıkıcı etkileri ile henüz karşılaşmamış olduğu bir zamanda bile politik olan ile ekonomik olanın bu içiçe geçmişliğinin farkındaydı. Bu farkındalığı sağlayan ön bilinç durumu ise bütün yapısal ilişkiler arasındaki geçişliliklerin, kendini sadece kendi araçlarıyla belirleyen özerk alanlara izin vermemesiydi. Marx'ın alt-yapı ve üst-yapı ilişkilerine vurgu yapmasının nedeni de, üst-yapı içinde ortaya çıkmış olan her görüngünün karikatürize şekilde alt yapıdaki nedenini bulmak değil, kapitalist üretim ilişkilerinin ve ürünün meta biçiminin hayatın bütün alanlarına sirayet eden bir yayılma göstermesiydi. Sermayenin kendini kurma ve daha sonraki yapılandırma süreçleri, yaşamın bütün alanlarının metalaşmasına ve iktisadın diğer her alanı da belirlemesi anlamına geliyordu. Fakat burada bir yanlış anlamaya mahal vermemek gerekir. Burada, *metalaşmanın hayatın bütün alanlarını olduğu gibi siyasalı da belirlediği sonucunu çıkarmak doğru olmaz; buradaki durum çok daha köklü bir biçimde, toplumun sınıflı yapısı dolayısıyla, diğer alanlara bu sirayet ediş; tüm alanları siyasal-ekonomik bir hale getirir.*

Bu durumun anlamı çok açıktır; metalaştırma süreçleri yaşamın sadece emek ve sermayenin doğrudan karşı karşıya geldiği alanları değil, emeğin yeniden üretiminin sağlandığı diğer alanları da etkisi altına almıştır. Barınma, sağlık, eğitim, beslenme gibi alanların yanı sıra; kimlik (ulusal, dinsel, cinsel), sanat vb. kendince özerk olduğu düşünülen alanlar da sınıfsal yarılmanın etkisi altına girmiştir. "Ancak" diyordu Marx ile Engels, "insan, daha başından, bütün emek araçlarının ve nesnelerinin ilk kaynağı olan doğa karşısında onun sahibi gibi davrandığı, onu kendisine aitmiş gibi gördüğü ölçüdedir ki insanın emeği, kullanım değerlerinin ve dolayısıyla servetin kaynağı olur" (Marx-Engels, 1976: 23). Doğa üzerindeki bu mülkiyet edinici konum, daha baştan bir burjuva ideolojisidir ve dağıtılması gerekir.

Hakların yeniden tesisi ise, nasıl ki bunlar kamusal alanın burjuvazi tarafından yeniden inşası ile kaybedilmişse, kamusal alanın bir başka biçimde tesis edilmesiyle mümkündür. Mademki özel olana karşıt bir biçimde herkese açık bir alan olarak tasarlanan kamusallık bu hak gaspları ile çoklara kapalı hale gelir ve pek azların mekânı olmaya başlar, o halde onun yeniden inşası da eşitlikçi bir perspektiften hareketle tanımlanan siyasetin zemini haline gelir. Kamusal alan, emeğin bütün dolayımlarından kurtulunduğu ve özgür yurttaşlar olarak karşılaştığımız bir alan değil; bütün eşitsizlikleri kendinde taşıyan ve bu eşitsizliklerle karşı karşıya geldiğimiz bir alandır. Böylelikle aslında hâlihazırdaki biçimiyle bu alan, bir kamusal alan değil, bir karşılaşmalar

alanıdır. Bu da müzakereyi değil, "hegemonya" kavramını geri çağırmaktadır.

Eşitsizliklerin ortaya çıkışı insan etkinliklerinin ya da Hannah Arendt'in sınırladığı şekliyle *vita activa*'nın özgülükleri ile ilgili değildir. Arendt temel bir hata yapmaktadır: Ancak eşitler arasında ortaya çıkabilecek bir ilişki olarak siyasal ilişkinin zemininin, modern devlet tarafından ekonominin fena halde siyasallaştırılmış olması nedeniyle çökmekte olduğunu ve eşitliğin siyasal bir biçimde değil ekonomik bir biçimde bozulmasının siyaseti iptal eden bir şey olduğunu gözden kaçırmaktadır.[3] Kapitalizm içinde, bu da açıktır ki, sonuna kadar ekonomik bir sorundur. Şeylerle ya da Arendtçe konuşursak belirli bir uzamla her türlü temas, birilerinin tercihi ile değil, bizzat doğanın ve toplumsal olanın almış olduğu yeni biçimde, öznenin o uzam ya da şeyle kurmuş olduğu ilişkidedir. Sınıflı toplumlarda zaman, uzam, nitelik, nicelik ve bu zamana kadar kategoriler diye saymış olduğumuz her şey politik hale gelmiştir. Israrla bir daha söyleyelim: Politik olan, uzamda ya da insan etkinliklerinin herhangi birinde değil, insanın olduğu her yerde, bu yerlerin ve eylem öznelerinin sınıfsal konumuna göreli[4] hale gelir: "*açlık açlıktır ancak çatal ve bıçak kullanılarak yenilen pişmiş etle doyurulmuş açlıkla, el ve tırnak yardımıyla yenilen çiğ etin giderdiği açlık farklı şeylerdir*" (Marx, 1977: 92).

Kapitalizmin yapısal çelişkilerinin billurlaştığı bir alan olmasının yanında kamusal alan gündelik, rutin siyasetin de kurulmuş olduğu alandır. Keza kapitalizmin çelişkilerinin billurlaşması ancak etkin bir öznenin bu çelişkilere dair müdahalesi ile mümkündür. Marx ile Hegel arasındaki ilişkiyi salt bir baş aşağı döndürme metaforu ile kavramaya çalışan Arendt[5] açıktır ki özne

---

[3] Görelilikle ilgili tartışmayı, post-yapısalcı ve post-modern bir ön kabul olarak değil, belki de "Gerçek"in hala olduğu savına geçerlilik sağlarcasına Lacancı 'Simgesel' düzen içinde kullandığımızı belirtmekte yarar görüyoruz.

[4] "Benim derdim basitçe şu: tefekkürün hiyerarşi içinde sahip olduğu muazzam ağırlık, *vita activa*nın kendi içindeki ayrım ve eklemleri bulanıklaştırmıştır; gelenekten modern kopuş ve söz konusu hiyerarşik düzenin Marx ve Nietzsche'de tersine dönmüş olması, görünüşe rağmen bu durumu özünde değiştirmemiştir. Mesele tam da o felsefi sistemleri veya kabul edilmiş değerleri, 'baş aşağı' getirme hareketinin doğasında, yani bizzat kavramsal çerçevenin az çok dokunulmadan bırakıldığı, işlemin doğasında yatıyor"(Arendt, 2006: 48-49). Arendt'in 'kavramsal çerçevenin dokunulmadan bırakıldığı' ifadesinin yönelmiş olduğu Marx'ın baş aşağı çevirmesi, kavramsal haznenin tam bir dönüştürülmesidir aslında. Hegelci Geistik öznenin yerine sınıf olarak öznelerin konulmuş olması kavramsal çerçevedeki her kavramın anlamını değiştirirken, sanırız Arendt sözcüklerin değişmemiş olmasını kavramsal çerçevenin de dönüşmediğine yormaktadır.

[5] Metnin sürekliliğini dağıtmamak için Arendt'in bakış açısını yansıtacak bir tartışmaya dipnotta dikkat çekmek istiyoruz; Arendt tartışmaları genel olarak tarihsel konumlarından koparark alıntılar ve bu bir hile değildir, bizzat kendi kavrayış biçimini gösterir. Oysa tartışma içine çekilmiş bir alanda bu tartışmanın ne zaman ve neden yapıldığı ve ne adına yapıldığı kavranmadığında esas tartışılması gereken gözlerimizin önünden kaçar. Mesela Arendt Platon'dan Marx'a kadarki siyaset tahayyüllerini, bir başlangıç ve son metafiziği içerisine sıkıştırır. "Siyasi düşünce geleneğimiz tam olarak Platon ve Aristo'nun

kategorisindeki değişimin Hegelci siyaset ile Marksist siyaset arasında nasıl bir farklılaşma yarattığını görememektedir. Hegel'de *aklın hilesi* ifadesi ile anlatılan ve insan öznelerinin müdahalelerinin ne olursa olsun tinin ağına takıldığı ve onun tarafından determine edilmesine karşılık Marx'ın diyalektiğini farklılaştıran şey tin ile madde arasındaki bir çevirme değil; tin ile maddi olanı üreten öznenin aktif biçimde sürece müdahil olma olanağını kazanmasıdır. Böylece ne olursa olsun tinin yüce ağına takılan bir eylemle değil, tine karşılık gelen olarak düşünürsek, kapitalizmin yapısal işleyişine müdahale ederek, onun *görünmez eli*ni görünür hale getiren aktif bir öznenin aktif bir eylemi ile karşılaşırız. Bu eylem bizzat kapitalizmin kamusal alanı biçimlendirme çabasına karşılık kamusal alan içinde meydana gelir ve bu içkinliği sayesinde tarihin transzandent nedeni gibi gözükeni bizzat immanent hale getirerek gözler önüne serer. Kamusal alanda emek dolayımında siyaseti kavramanın ortaya çıkardığı bir görünümdür bu. Arendt'in siyasalı kavrayışı ise emeği siyasal olanın dışına atarken bizzat kapitalizmi gözden kaçırır ve kötü bir tesadüf olsa da 450 sayfalık kitapta kapitalizm sözcüğü bir kere geçer sadece; kötü bir saptırma niyetinden değil bu, bizzat zayıf düşünmenin şeylerle ilişkiye girme zeminini terk etmesinden.

Emek Denetim Süreçlerinin Kontrolü ve *Yeniden Üretimin* Tasfiyesi

Hannah Arendt'in tözsel bakış açısı[□] ya da yukarıda kısaca söylediğimiz gibi, politik olanı uzama ya da *vita activa*nın etkinliklerinden birinde arayışı doğal olarak siyasalın alanı diye tanımlamış olduğu kamusal alanı da yanlış tanımlaması sonucunu getirmiştir. Yukarıdaki paragraftaki ilişkisellik ya

öğretileriyle başlar; sonunu ise Karl Marx'ın teorisinde bulduğuna en az aynı kesinlikle inanmaktayım. Platon, *Devlet* kitabındaki mağara meselinde–bir arada müşterek bir dünyada yaşamakta olan insanlara dair her şey demek olan- insani meseleler alanını, hakikate susamış kimselerin yüz çevirmesi, ebedi fikirlerin berrak göğünü keşfetmek isteyenlerin kurtulması gereken "karanlık", "sisli" ve "aldatıcı" gibi terimlerle tarif ettiğinde, bu gelenek başlamış oldu. Marx'ın felsefenin ve felsefi hakikatin, somut insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat burada bulunduğunu ve "toplum" adını verdiği bu bir arada yaşam alanında "toplumsallaşmış insan"ın (*vergesellschaftete Menschen*) ortaya çıkışıyla "gerçekleştirilebileceğini" ilan etmesiyle birlikte, bu gelenek sona ermiş oldu" (Arendt, 1996: 31). Bu, hem Platon'u hem de Marx'ı anlamamaktır. Bu yorum, Platon'un siyasal müdahalesinin niteliğini gözden kaçırmakla kalmaz Marx'ta da köken soruları ve yanıtları olduğunu düşünerek ona, Hegel'in tabiri ile felsefi bir dünya tarihi bağlamında yaklaşır. Platon'un bilgiyi (epistemeyi) bir başka yerde inşa etmeye dönük girişimi, ancak ve ancak bu girişimin nereye-dönüklüğü çerçevesinde anlaşılabilir: Bu girişim neyi hedef alır? Başka bir dili inşa etmenin gereği nedir? Hangi anlamsal bloklar ve hangi dilsel bağlam terk edilmektedir? Ya da biraz şairane bir ifadeyle soracak olursak Platon sözcüklerin hangi dil hapishanesinden çıkarılması ve özgürleştirilmesi için uğraşmaktadır? Bu sorular bize Marx'ın da aslında Platon'la buluştuğu bir çabayı, bir "habitus"u gösterirler: Bir şeyi anlayabilmek için başka bir şeyleri terk etmenin zorunluluğunu.

da tözsellikle ilgili eleştirimizi biraz incelterek buradaki hatayı belirgin kılmaya çalışalım. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda varolanlarla girilen farklı perspektiflerden ilişkinin kamusal alanın olanağını kuran şey olduğunun farkındadır: "ortak bir dünyanın koşulları altında gerçekliği temin eden, esas olarak onu oluşturan, herkesteki mevcut 'ortak doğa' değil, konum farklılıklarına ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her bir kişinin aynı nesneyle ilgilenmekte olmasıdır... sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece tek bir perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir" (Arendt, 2006: 102-3). Belli ki kamusal alanı kuran, şeyleri kavrayışımızdaki farklılıklardır. Fakat Arendt bu kavrayış farklılıklarının en temel nedenini dışarıda bırakır: "'siyasal ekonomi' tabirinin daha kendi içinde çelişkili olacağı aklımıza bile gelmiyor; 'ekonomik' yani bireyin hayatı ve türün bekasıyla ilgili olan, tanımı gereği siyasi-olmayandır, yani haneye ait bir meseledir" (Arendt, 2006: 66). Bu dışarıda bırakmanın doğal sonucu olarak kamusal alandaki meseleler *vita activa*nın *emek* ve *iş* etkinliklerinin siyasal alanın dışına itilmesini ve bunlardan azade bir alanda *emeğin* yerini, uzlaşmanın olanağı olarak gördüğü, *söz*ün almasını sağlar. Burada yine ayrıca hatırlanması gereken şey, Marx'ın kendisini bir siyasal-ekonomist olarak değil, siyasal ekonominin bir eleştirmeni olarak konumlandırdığıdır. Arendt'in düşünme çerçeveleri içerisinden bile düşünülse, "Marx, ekonominin biz istesek de istemesek de siyasallaşmış olduğunu; üstelik bu siyasallığın kapitalist sistem tarafından maniple edildiğini ve emeği elbette evrensel olmayan ve siyasalın alabileceği formlardan yalnızca bir tanesi olan mevcut siyasal biçimden özgürleştirmek gerektiğini öne sürmektedir" biçimindeki bir sonuca rahatlıkla varılabilir. Fakat metnin ilerleyen bölümlerinde bunun, Arendt açısından, böyle bile kavranamadığını ortaya koyacağız.

Herkesin, şeylerle girmiş olduğu ilişkinin farklı oluşu sınıflı toplumlarda, şeyin konumunu da iktisadi hesapların belirlemesine bırakır. Bir meta halini almış olan şey (ki Marx'ın Meta'ya Kapital'deki uzun girişi de bu yüzden önemlidir) sermayenin ortaya çıkışını ve yeniden üretimini sağlayacak bir araç konumundadır. Aracın sermayeye dönüşmesini sağlayacak yegâne dolayım vardır, o da Arendt'in politik olanın dışına atmak istediği ve sadece canlılığı

üreten bir şey olarak gördüğü emektir.[6] Emek, sadece türün devamlılığını sağlayan bir şey olarak kavransa bile ilk olarak canlılığın devamlılığını sağlamak dahi günümüz kapitalizmi altında sorunlu bir durum oluştururken, canlılığın bu devamlılığını sağlama durumu türün hayvansal varlığını idame ettirmesi ile insani varlığını idame ettirmesi arasındaki bir yarılmayı da söz konusu etmemizi zorunlu kılar. Çünkü türün canlılığını devam ettirmeye yarayan barınma, sağlık gibi haklar metalaştırma süreçleri ile birlikte piyasanın yasalarına dahil hale gelirken, türün insan olarak devamlılığını sağlamaya yönelik eğitim, kültür-sanat, ulaşım, adalet gibi hak alanları da metalaştırma süreçlerine içkin hale gelir. Açıktır ki türün hayvan ya da insan olarak devamlılığını sağlayan bu hakların ulaşılabilir ya da ulaşılamaz duruma gelmesi kamusal alanın şekillendirilmesi ile ilgilidir. Kapitalist iktisadi ilişkiler alanı içinde bu durumun şekillenmesini sağlayan yegâne politik dolayım da emek ve emek denetim süreçlerinin almış olduğu yeni şekillerdir. Dolayısıyla emeğin yeniden üretimini sağlayan temel süreçlerde olduğu gibi emek gücünün sahibinin insan olarak üretimini sağlayan dolayımlar da piyasanın metalaştırıcı etkisi altındadır. Ve her ikisi de açıktır ki kamusal alanın yeniden şekillendirilmesi ile ilgilidir.

Arendt tarafından daha çok *animal laborans* ve *homo faber* kavramları ile karşılanan ve insanın, insani varolmasından farklı olarak onun hayvansal yanına göndermede bulunan ve bu vasıtayla da insanın insan olması ile ilgili özellikleri kamusal alana aktarmasına yarayan kavramsal haznesi ve düşünüş biçimi kamusal alanın almış olduğu yeni biçim itibarıyla kullanılabilir bir format olmaktan çıkmıştır. Özellikle neo-liberal AKP hükümetinin yürütmüş olduğu kamu reformu uygulamaları yeni bir kamusal modelin oluşturulmasının temel dinamiklerini oluştururken kamusal alanın almış olduğu yeni biçimler kapitalizmin bu yeni biçiminin temel dinamiklerinin de billurlaştığı, açık hale geldiği bir zemini bize sunar. Özellikle emeğin yeniden üretiminin ve üretken olmayan emeğin piyasalaşma aracılığıyla üretken emeğe dönüştürüldüğü bu süreçte kamusal alanın yeniden şekillendirilmesini emek kavramının merkezi rolü olmadan anlamak mümkün değildir. Çünkü "Bu yeni kamusal model, dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye'de de, KİT reformu (KİT'lerin piyasa kurallarına göre çalıştırılması ve satılması), kamu personel reformu (kamu

[6] Arendt elbette emeğin politik bir konuma geldiğinin farkındadır. Fakat emeğin bu yabancılaşmış biçiminin tekrardan haneye ait bir etkinlik olarak tasarlanmasının ancak emeğin şimdiki durumuna karşı yine emek kategorisinden bir başka siyasal hat üretmekle mümkün olduğunun farkında değildir.

personelinin azaltılması ve esnek çalıştırılması) ve kamu maliyesi reformu (hizmet finansmanı kaynaklarının cepten ödemeye doğru kaydırılması) olmak üzere üç temel ayak üzerinde şekillendi. Başlıca ilkelerini ise kamu yönetimi alanının mali ve fiziksel olarak daraltılması ile hizmet üretiminin özel piyasaya devredilmesi olarak ilan etti"[7]

Kamu alanı ile ilgili olarak bu neo-liberal tasarruf Arendt'in Antik Yunan'da birbirinden ayrılmış olan ve ideal siyasal uzam olarak tasarlanan Kamusal Alan tasarımının artık kullanılamaz olduğunu açıkça ortaya çıkarır. Arendt bu ideal siyasal uzamın bozulması durumunu kamusal alanın özel alan tarafından ilga edilmiş olmasında, dolayısıyla da özel alanın kamusal alanın özellikleri tarafından işgal edilmesinde bulur. Hanenin kamusallaşması olarak da adlandırılabilecek bu durum elbette ki kişisel ya da toplumsal bir tercih olarak ortaya çıkmaz; türün canlılığını sürdürmede olduğu gibi hanenin devamlılığını sürdürmek de artık, kamusal alanın değişen nitelikleri dolayısıyla, piyasa ilişkilerinin zorunluluğu altına girer. Emek gücünün yeniden üretimi ya da insanın bir tür olarak üretiminin dolayımlarının metalaşması hane ve kamusal alan arasındaki ayrımı ortadan kaldırır; bunun sonucu olarak da siyasalın uzamı farklılaşır. Arendt bu durumu *toplumsallaşma* kavramı ile karşılar. "ne özel ne de kamusal nitelikte olan *toplumsal alan*ın tezahürünün modern çağın doğuşuna bağlı" (Arendt, 2006: 65) olduğunu söyleyen Arendt *toplum*u da "sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece yalın beka ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkân tanındığı bir biçimdir" (Arendt, 2006: 88) şeklinde tanımlamaktadır. Toplumun ya da toplumsalın tanımından hareketle Arendt kamusal alanın toplum tarafından bu işgaliyle siyasal uzamı da kaybettiğimizi düşünür. Keza Antik Yunan'ın siyaset tasarımından almış olduğu formasyonla Arendt bu tür etkinlikleri siyasal alanın dışında bırakan bir kuramsal zemine sahiptir:[8] "Antikitede sadece bir hayatı *yaşamaktan,* yalnızca *yaşam* süresini uzatmaktan ibaret hiçbir etkinliğin siyaset alanına bulaşmasına izin verilmezdi" (Arendt, 2006: 75).

[7] Çıdamlı (2010).

[8] "Aristo ile Platon insanın, insanların oluşturduğu bir topluluğun dışında yaşayamayacağı gerçeğinden ne bihaberdiler ne de ona karşı ilgisizdiler, ama bu durumu, insana özgü nitelikler arasında saymıyorlardı. Aksine, bunu insan yaşamının hayvan yaşamı ile ortak olarak paylaştığı bir durum olarak görüyor ve sadece bu nedenle aslen insani olamayacağını düşünüyorlardı... Yunan düşüncesine göre insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu, merkezinde evin (oikia) ve ailenin yer aldığı bu doğal birlikten sadece farklı olmakla kalmaz, onunla doğrudan bir karşıtlık içine girer. Kent devletinin doğuşu insanın/erkeğin özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzını, kendi *bios politikos*'unu kattığı anlamına geliyordu. Şimdi her yurttaş iki varoluş düzeyine aittir ve yaşamında kendinin olan (idion) ile kamusal olan (koinon) arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmıştır" (Arendt, 2006: 59-60)

Toplumsalın siyasalı ilgası olarak düşünmüş olduğu bu durumu tartışan Arendt, bir yandan metin boyunca bu durumdan Marx sorumluymuş gibi bir dil kullanırken diğer yandan da Marx'a dair yanlış analizlerle Marx'ın siyasalı kavrayış biçimlerine dair kendince bir eleştiri zemini kurmaktadır. İlk olarak Marx'ın bir analiz kavramı olarak kullanmış olduğu ve Feuerbach Üzerine Tezler'de ortaya çıkan ve özel bir tartışma bağlamında kullanılan *insanın toplumsal bir varlık* olduğu savından bir *toplumsallaşmış insanlık* kategorisi üretir. "Marx'ın toplumsallaşmış insanlıktan bahsederken göz önüne aldığı emekçilerden oluşma bir kitle toplumu" (Arendt, 2006: 183) diye başlayan cümlelerde Arendt yukarıdaki tanımlarından hareketle Marx'ın terminolojisini siyasalın gerçek zeminini yok eden bir kavramsal hazne olarak kavrar: "toplumsal olanın siyasal olanı bu bilinçdışı ikamesi, herhangi bir gelişkin teoriden çok daha fazla bir biçimde Yunanlılar'ın siyaset hakkındaki özgün anlayışlarının ne derece yitirilmiş olduğunu gösterir" (Arendt, 2006: 59). Böylece Marx'ı kamusal alanı yok eden bir siyaset yapma pratiğiyle suçlayan Arendt'in aklına nedense, Marx'ı oluşan yeni kamusal alanla ilgili dönüşümü tespit eden bir yazar olarak okumak gelmez. Kamusal alanın metalaştırma ve piyasalaştırma pratikleriyle dönüştürülmüş olmasının yeni biçimini gören ve buna dair içkin bir siyaset zemini kurmaya çalışan Marx alanın bu hale gelmesinin sorumlusuymuş gibi sunulur.[9]

'Toplumsallaşmış insanlıkla ilgili savları burada da bitmez Arendt'in ve daha sonra kendi uydurmuş olduğu bu toplumsallaşmış insanlık kategorisinin emekle ilişkisini betimlemeye başlar: "*Toplumsallaşmış insanlık* durumunda *devletin söneceği* ve emeğin üretkenliğinde toplumun her üyesine neredeyse sınırsız bir serbest zaman sağlayacak ve bizzat çalışmayı ortadan kaldıracak ölçüde bir büyüme olacağı yolundaki kehanetler..." (Arendt, 1996: 33). "İnsanın özü toplumsal ilişkiler bütünüdür" derken, Marx henüz toplumsallaşmamış insanlardan mı söz ediyordu? Arendt, kendi zihnindeki ayrımları giydirmektedir Marx'a, tıpkı kendi kategorilerini bütün bir insanlık tarihine giydirmekte olduğu gibi.

Sözü edilen giydirmenin en bariz hale geldiği yer Arendt'in, "emek"i, sanki Marx da "emek" kavramını aynı biçimde yerleştirmişçesine Marx'ta araması ve bulmasıdır. "Batılı insanlığın sergilediği bu benzersiz üretkenlik karşısında

[9] Burada bizim açımızdan sorun Marx'ın eleştirilmesi değildir ki eleştiriyi olumlu anlamında kullanırsak Marksizm diye bir şeyin ortaya çıkmış olması da Marx üzerinden yapılan eleştirilerin bir sonucudur. Fakat iş Marksizmin temel argümanlarını ve motivasyon kaynaklarını değersiz göstermek için Marx üzerinden manipülatif işlemler yapılıyorsa buradaki samimiyet de bizim için sorunlu bir hale gelir.

nutukları tutulan genelde modern çağ [düşünürleri] özelde de Marx, emeği ve zorunluluğu tümüyle ortadan kaldırmak için atılacak sadece tek bir adım kaldığı umuduyla, emeği iş gibi görmek ve *animal laborans*'ı daha çok *home faber*'e uygun düşen terimlerle ele almak yönünde karşı konulmaz bir eğilime kapıldılar" (Arendt, 2006: 141-142). Hâlbuki Marx için emek, temelde iktisadi bir kategoridir ve üretim sürecinin son halkası olan ürünün piyasa değerinin asli belirleyicisidir. Marx için emekten kurtulmak, insanın şu ya da bu ayırt edici niteliğe sahip bedensel (bir) faaliyetinden değil, emeğin piyasa üzerindeki bu gizli etkisinden ve metanın değerinin belirleyici kategorisi olarak bir soyutlamadan kurtulmaktır. Emeğin özgürleşmesi... Marx bu biçimde bir şeyi asla söylemez. Marx'ta mesele emeğin özgürleşmesi, Arendt'in sözleriyle söylersek "oikos"a kapatılmış olanın oradan çıkarılıp bütün topluma yayılması meselesi değildir. Marx, Gotha Programı'nda yer alan "Emeğin özgürleşmesi, işçi sınıfının işi olmalıdır ki bu sınıfın karşısında, bütün öteki sınıflar tek bir gerici kitledir" ifadelerine şunları söyleyerek karşı çıkar: "Birinci tümcecik, Enternasyonal tüzüğü girişinden alınmıştır, ama iyileştirilmiş bir biçimde. Orada şöyle deniyordu: *İşçi sınıfının özgürleşmesi işçilerin kendi eseri olmalıdır*; burada, tersine, işçi sınıfı neyi özgürleştirmelidir? Emeği. Anlayabilen anlasın" (Marx-Engels, !976: 32).

Marx, emeğin, değeri belirleyen temel amil oluşu yönündeki görüşü bir burjuva ideolojisi olarak görmektedir. Örneğin Mayıs 1875'te Alman İşçi Partisi'nin kabul ettiği Gotha Programı şu cümlelerle başlar: "Emek bütün zenginliğin ve bütün kültürün kaynağıdır ve yararlı emek ancak toplum içinde ve toplum yoluyla olanaklı olduğu için, toplumun bütün üyeleri, emeğin tüm üretisi üzerinde eşit hakka sahiptir" (Marx-Engels, 1976: 161). Belki Marx okumamış kimseler için çok şaşırtıcı olacaktır, ama Marx bu programa yönelik itirazlarını daha programın ilk cümlesinden itibaren ortaya koyar. Marx'a göre "Emek, bütün zenginliğin kaynağı değildir" (Marx-Engels, 1976: 22). Marx bu formülasyona içerdiği burjuva ideolojisinden ötürü itiraz ettiğini de şu sözlerle ifade eder: "Bir sosyalist program, burjuva formülasyonların, onlara sahip oldukları anlamı tek başına veren *koşulları* sessizce geçiştirmesine izin veremez. Ve ancak insan, daha başından, bütün emek araçlarının ve nesnelerinin ilk kaynağı olan doğa karşısında onun sahibi gibi davrandığı, onu kendisine aitmiş gibi gördüğü ölçüdedir ki insanın emeği, kullanım değerlerinin ve dolayısıyla servetin kaynağı olur" (Marx-Engels, 1976: 22-23). Ardından Marx bu programın daha ilk paragrafındaki mantıksal tutarsızlığı

mükemmel bir açıklıkla ortaya koyar. Program bütün zenginliğin ve bütün kültürün kaynağı olarak emeği göstermekte ve bunun hemen arkasından da yararlı emeğin ancak toplum içinde ve toplum yoluyla olanaklı olduğunu ileri sürmektedir. "Birinci önermeye göre emek, bütün zenginliğin ve bütün kültürün kaynağıydı, demek ki emek olmazsa toplum da olamaz. Oysa şimdi tam tersine, "yararlı" emeğin toplum olmadan olanaksız olduğunu öğreniyoruz" (Marx-Engels, 1976: 23). Marx emeği bütün zenginliğin kaynağı olarak görmediğini kendisi söylüyor. Ona göre emek doğayla girdiğimiz bir ilişki tarzıdır ve o, bu ilişki tarzının burjuva ideolojisinin bakış açısından kavranmasına, yani doğaya sahip olduğumuz biçimindeki bir insan-merkezcilikten beslenen bir emek ideolojisine sonuna kadar karşıdır.

İnsanlık Durumu adlı kitabının "Emek" başlıklı bölümüne, "Bu bölümde Karl Marx eleştirilecektir"[10] cümlesiyle başlayan Hannah Arendt, siyaset ile zorunluluklar alanı arasındaki ilişkileri, antiklerle modernleri karşılaştırmak yoluyla ele alır. Bu karşılaştırma pek çok şeyi anlayabilmek açısından birçok olanak sağlamaktadır; ama bu satırlarda Hannah Arendt oldukça sorunludur. Çünkü Marx'ın bizzat kendisi emeği bütün değerlerin kaynağı olarak görmediği halde Arendt şu sözleri söyleyebilmektedir: "Ancak -emeği bütün değerlerin kaynağı olarak ululayıp *animal laborans*'ı gelenekte *animal rationale*'ye ayrılmış konuma yükselterek, sadece bizzat *vita activa*'daki[11] geleneksel hiyerarşiyi değil eylem ile tefekkür arasındaki geleneksel mertebe de dâhil bütün gelenekleri ters yüz eden- modern çağın *animal laborans* ile *home faber*'i 'bedenimizin emeği ile elimizin işi'ni birbirinden açık seçik bir biçimde ayıran tek bir teori ileri sürmemiş

[10] Bölümün hemen başında Arendt o dönemler "profesyonel anti-marksist olmaya hazırlanan" birçok eski Marksistle aynı kefeye konulmamasını rica eder. Ve Benjamin Sonstant'ın Rousseau'yu eleştirmek zorunda kaldığında kendini diğer eleştirmenlerden ayırmak için kullandığı şu paragrafla metnini başlar: "bu büyük adamın karalayıcılarının oluşturduğu o korodan kesinlikle uzak duracağım. Eğer onlarla tek bir konuda dahi aynı fikirleri paylaşacak olursam kendimden şüphe ederim; onların kanaatleriyle en ufak bir benzerlik taşır göründüğünde, yatışabilmek için kendimi tenzih etmek ve yanlış yoldaşlardan yolumu mümkün olduğunca ayırma gereğini duyuyorum" (Arendt, 2006: 131). Fakat sonuç oldukça farklıdır; keza Arendt'in eleştirileri post-marksistlerin, en azından kimilerinin, samimiyetine ve niteliğine hiç ulaşamayıp, liberalizmin saldırı biçiminin temel niteliği olan kavramın derinliğini sığlaştırma ve onu manipüle etme niteliksizliğinde kalacaktır.

[11] Arendt, "emek", "iş" ve "eylem" biçiminde ayrılmış üç temel insani etkinliği ifade etmek amacıyla *Vita Activa* terimini önerir. Buna göre insanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, "yapay" bir şeyler dünyası oluşturur. Doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan eylem... ...siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır. *Vita activa*'nın sarfedildiği dünya, insani etkinliklerin ürettiği şeylerden oluşur; ama mevcudiyetlerini münhasıran insanlara borçlu olan şeyler buna rağmen onları yapan insanları durmadan koşullamaktadırlar. İnsanlar, yeryüzündeki hayatın kendilerini veriliş durumlarına ek olarak, insani kökenlerine ve değişkenliklerine rağmen doğal şeylerle aynı koşullayıcı güce sahip, kendilerine ait, kendi eserleri olan koşullar üretirler durmadan (Arendt, 2006: 35-38).

olması ilk bakışta şaşırtıcı gibi gelecektir" (Arendt, 2006: 139). Arendt bedenin emeği ile elin işi arasındaki ayrıma odaklanarak ilerletir düşüncesini ve bütün değerlerin kaynağı olarak emek konusu tartışılmadan atlanmış olur.

Arendt'in düşüncesi, mantık'ı öylesine gözardı etmektedir ki ancak kendi mantıksal örgüsü içerisinde bir şeyler söyleyen "önermeler"i kendi "mathem"lerinden koparmakta, böylelikle kendi bağıntısal ilişkilerinden koparılmış her önerme, bir başka bağlam içerisinde (örneğin Arendt'in kendi vita activa'sı bağlamına oturtularak) birer kanaat-üretici-aygıta dönüşmektedir. Hiç Marx okumadıysanız, Arendt'in yazdıklarından hareketle ancak Marx hakkında kimi kanaatlere sahip olursunuz. Eğer Marx okuduysanız, Marx'ı gerçekten anlayabilmenin yolunun Hegel'den geçtiğini anlamanız uzun sürmez; zira daha Kapital'in hemen başında (iktisadi alanı çözümleyebilmek amacıyla) kendisinden yola çıkılacak kavramın "emek" kavramı olduğunu, çünkü bu alandaki en soyut (Hegelci tabirle en az belirlenime sahip) kavramın emek olduğunu söyler. Bu, akla hem de hiç duraksatmaksızın Hegel'in Mantık'ını getirir. Hegel de hakikatin bütün olduğunu ve bu bütünü açıklamak üzere kendisinden hareket edilecek kavramın en soyut ve en genel kavram olması dolayısıyla varlık kavramı olduğunu söylemiyor muydu? En az belirlenime sahip olan 'varlık' neredeyse mutlak belirlenimsizliğinden ötürü yokluk halini alıyor ve böylelikle Hegel düşüncesinin ilk momentinde varlık ile yokluk özdeş hale geliyorlardı. Elbette Marx iktisadın en soyut kategorisi olarak düşündüğü "emek"i bu genel soyutluğu yüzünden ele avuca gelmez bir şey olarak konumlandırmamıştır; emeği, emeğin ete kemiğe bürünmüş hallerinin ölçülebilmesini sağlayacak bir araç olarak –bir kavramsal araç olarak- kullanabileceği bir biçimde konumlandırmıştır. Tam da bu konumlandırma sayesinde Adam Smith'in göremediğini görünür kılmıştır. Smith'e göre emek, ulusların zenginliğinin kaynağıydı, oysa Marx zenginleşenlerin uluslar olmadığını ve tam da zenginleşmede, yani paylaşımda ortaya çıkan bir yarılmadan dolayı ulusun ve kültürünün homojen olmayan niteliğini ortaya koymuştu. Bu edim, içine yerleşilecek bir söz mekânı (bir tür yok-mekân), ama her şeyden önce bir bakış biçimi, bir görme ufku yaratır.

Ayrıca yine emeğin temel belirleyen olarak konumlandırılması da tarihseldir;[12] yani belirli bir zamanda ortaya çıkmıştır. Emek temel belirleyen değildir; ama kapitalizm bunun böyle olduğunu düşünmemizi ister. "Burjuvaların" der Marx, "emeğe, bu *doğa-üstü yaratıcı gücü* yüklemeleri için önemli nedenler vardır; çünkü insan kendi emek-gücünden başka hiçbir şeye sahip olmadığında, onu, emeğin nesnel koşullarını kendi sahipliğine geçirmiş öteki insanların –bütün toplumlarda ve uygarlıklarda- kölesi olmaya zorlayan, tam da emeğin doğaya bağımlılığıdır. Ancak onların izniyle çalışabilir, dolayısıyla ancak onların izniyle yaşayabilir" (Marx-Engels, 1976: 23).

Bu biçimde konumlandırılmış bir "emek" biçiminden kurtulabilmek için, elbette onu görünür kılmak gerekmektedir. Emeğin ete kemiğe bürünmüş hali, ne fabrikada ne işçide ve ne de insan bedenindedir. Onun ete kemiğe bürünmüş haliyle pazarda karşılaşırız. Pazardaki malın değeridir, emeğin görünür olduğu yer. Pazardaki mala değerini iş değil emek (emeğin miktarı) verir. Burada Marx'ta eleştiri konusu yapılabilecek olan şey, olsa olsa hane içi emeğin de süreçte rolü olduğunu gözden kaçırmış olması olabilir. Şöyle ki fabrikada çalışan işçi erkeğin fabrikada çalışmasını sağlayan bir başka emek süreci (çamaşırlarının yıkanması, yemeklerinin hazırlanması vs.) daha söz konusudur ve hane içindeki bu emek de malın piyasa değerinin oluşturucu parçalarından biridir ve maniple edilir. Hem de öyle bir biçimde maniple edilir ki bunu Marx bile görememiştir.

Arendt, üretken emeğin sağladığı artığın, üretken olmayan emeğe bile bir miktar ücret verilmesini mümkün kıldığını göz ardı ederek, Marx'ın

---

[12] Tarihsellik dışı bakış açısı, bilginin bilgi olmaklığının bile toplumun bölünmüşlüğünden, yönetenler ile yönetilenler ayrımının ortaya çıkışından kaynaklandığını göremeyecek bir bakış açısıdır. Bu, aslında tiranca bir bilme arzusu, salt kendi gözleriyle görme arzusu biçiminde özetlenebilecek bir bilgi-iktidar ilişkisi koyar ortaya. Ama bilginin ya da daha doğrusu bilgi sahibi öznenin iktidarsız ve iktidarın da bilgisiz olduğu biçimindeki mitin parçalanması, belki de önümüzdeki en büyük felsefi görevdir. Bilgi, bilgi olmak bakımından toplumun sözü edilen bölünüşüne ihtiyaç duyar. İktidar olmadığında "yüzer-gezer" olan göstergeler, ancak iktidar yapıları aracılığıyla sabit birer göstergeye dönüşürler. İlk modern felsefelerde, arkaik toplum formlarının doğru bir incelenişinden yoksun olunması, bu dönüşümün, kendi tarihselliği içerisinde kavranamamasına neden olmuştur. Böylelikle siyaset alanını kavramaya dönük ilk modern girişimler, bir sözleşme kavramına başvurarak –ki aslında birinci kuşak sofistlerin toplumun yapaylığına ilişkin görüşlerini yeniden dirilterek- bu arkaik formları, toptan bir sözleşme-öncesi doğal durumlar düzlemine yansıtmak durumunda kalmışlardır. Siyasetin yapaylığını ve olumsallığını göstermek suretiyle, hiçbir siyasal iktidar tipinin mutlak ve zorunlu olmadığını kavramamızı sağlamışlardır; fakat gene de bu, yanlış bir ikamedir. Bu yanlış ikame, siyaset alanını düşünülebilir kılmak motifiyle, bu alanın sınırlarını belirlemeye çalışırken, aynı zamanda aklı da yeniden zincirler. Çünkü siyasal alanı kavranabilir sınırlar içerisine çekebilmek için yapmış olduğu doğal-sivil ayrımı, peşinden toplum-devlet ayrımını getirir. Bu ayrım kimi tikel durumları düşünebilmek konusunda oldukça işe yarar bir ayrım olsa da modern siyaset kuramlarının temel krizini de görünür kılar. Bu çerçeve içerisinde, siyaset salt bir yönetme-yönetilme ilişkisine indirgenir.

üretken olmayan emeği aşağıladığını belirtir (Arendt, 2006: 140) ve ardından "toplumsallaşmış insanlık" deyimini yeniden kullanarak, Marx'ın sözü edilen bu insanlık durumunda, iş ile emek arasındaki ayrımın tümden ortadan kalkacağı biçimindeki beklentisini eleştiri konusu yapar (Arendt, 2006: 143). Elbette Arendt'in böyle düşünüyor olmasının nedeni toplum-devlet ayrımından kaynaklanmaktadır. Bu, Marx'ın "devrim ufku"nun da devletten topluma bir kaçış çabasından ibaretmiş gibi algılanmasına neden olmaktadır. Hâlbuki Marx'ın büyüklüğü, siyasetin bu olmak zorunda olmayışını kavramış olmasında yatmaktadır. Marx'ın epistemolojik kopuşu, her şeyden önce insanın konumunu devlet-dışı bir "yer"den, dolayısıyla politikayı da kurumsallıkların dışında bir yerden kavrayabilmiş olmasındadır.

Bundan sonra yapılan hamle ise çok daha vahim bir durumu gözler önüne serer. Marx'ın yabancılaşma tartışmaları ile başlayan ve bütün çalışmaları boyunca devam eden insan olarak öznelerin, özne olma özelliklerini kaybetmesi durumu Marx'ın arzuladığı bir durum olarak verilir. Yine bu da toplumsallaşma tartışmaları eşliğinde iktisat alanındaki gelişmelerle aktarılır:

> Doğuşu toplumun yükselişine rastlayan, başlıca teknik aracı olan istatistikle birlikte mükemmelen toplumsal bir bilim durumuna gelen modern ekonomi biliminin kökeninde de aynı konformizm, yani insanlar eylemez, davranırlar, varsayımı yatmaktadır. Modern çağa kadar etik ile siyaset biliminde çok önemli bir yer işgal etmeyen ve insanların başka her hususta olduğu gibi ekonomin faaliyetlerinde de *eylem*de bulundukları varsayımıyla hareket eden ekonominin bilimsel bir karakter kazanması, ancak insanların toplumsal varlıklar haline gelmesiyle ve kurallara uymayanların asosyal ya da anormal olarak görünmelerini olanaklı kılacak bir nonimlik düzeyinde belli davranış kalıpları göstermeye başlamalarıyla mümkün olabilirdi (Arendt, 2006: 82-83).

Eyleme ve davranma etkinlikleri arasına koyulmuş olan bu ayrıma Arendt hızlıca Marx'ı da dahil eder. Öyle ki Marx'ın Smith ve Ricardo ya da klasik ekonomi-politiğin diğer metinleri üzerinde, daha 20'li yaşlarında yapmış olduğu *yabancılaşmış emek* tartışması insanın türsel varlığı ile 'hayvanal' arlığı arasındaki ayrıma dayanırken[13], yine *1844 Elyazmaları*'nda Hegel'in

[13] "Çünkü ilkin, emek, *dirimsel etkinlik, üretken yaşam*, bunlar insana ancak bir gereksinmenin, fizik varlığı koruma gereksinmesinin bir karşılama aracı olarak görünürler. Ama üretken yaşam, türsel yaşamdır. Yaşamı doğuran yaşam. Dirimsel etkinlik biçimi, bir türün tüm özlüğünü, türsel özlüğünü kapsar ve özgür, bilinçli etkinlik, insanın türsel özlüğüdür. Yaşamın kendisi bile ancak geçim aracı olarak görünür.

Hayvan kendi dirimsel etkinliği ile doğrudan doğruya özdeşleşir. Kendini ondan ayırmaz. O, *bu etkinliktir*. İnsan kendi dirimsel etkinliğinin kendisini, kendi irade ve bilincinin nesnesi (konusu) durumuna getirir. Onun bilinçli bir dirimsel etkinliği vardır. Kendisine doğrudan doğruya kay-

insan olarak öznelerin eyleme kabiliyetlerini yok saymasını eleştirisinin odağına koyan Marx'ı,[14] davranma ve eyleme ayrımından hareketle, *görünmez el*'in kaşifinden daha determinist ve öznesiz bir kuramın sahibi olarak sunar:

> Ekonomi politiğin aslen bir bilim olduğu düşüncesi Adam Smith'ten itibaren geçerlidir. Bu düşünce sadece Antikite ve Ortaçağlar tarafından değil "bir sanat olarak modern ekonomiyi bir bilim olarak ekonomiden ayıran" ilk "tam ve ekonomik bir kuram" olan kanonist doktrin tarafından da bilinmiyordu. Klasik ekonomi bilimi etkin bir varlık olması hasebiyle insanın bilhassa kendi öz-çıkarına göre eylediği ve sadece tek bir arzu, sahip olma arzusu tarafından harekete geçirildiğini varsayar. Adam Smith'in kimsenin niyetlemediği bir amacı gerçekleştirmek üzere görünmez eli devreye sokması, bir bilimin kurulmasında tek biçimli bir güdülenmeye dayalı bu asgari eylem halinin bile hala önceden tahmini mümkün olmayan çok geniş bir inisiyatif taşımakta olduğunu gösterir. Marx, bireysel ve kişisel çıkarların yerine grup ya da sınıf çıkarlarını geçirecek ve sınıf çıkarlarını, klasik ekonominin yığınla çelişkili çatışma gördüğü yerde tek bir çatışmayla baş başa kalmasını sağlayacak biçimde iki büyük sınıfa, kapitalist ve işçilere indirgeyerek klasik ekonomi bilimini daha da ilerletti. Marksist ekonomik sistemin daha tutarlı ve tutunumlu olmasının dolayısıyla seleflerinden çok daha bilimsel görünmesinin nedeni, aslında liberal ekonomistlerin "ekonomik insan"ından bile daha az eylemlilik sergileyen bir toplumsallaşmış insan inşa etmiş olmasında yatmaktadır (Arendt, 2006: 82-83).

Eleştirinin akademik ve samimiyet sınırlarını aşan bu çarpıtması oldukça ilginçtir; keza kamusal alanın işgal edilmiş olmasını -neredeyse- Marx'ın

---

naştığı bir belirlenim değildir bu. Bilinçli dirimsel etkinlik, insanı, hayvanın dirimsel etkinliğinden doğrudan doğruya ayırır. İşte o tastamam bundan ve sadece bundan ötürü türsel bir varlıktır. Ya da o sadece ancak türsel bir varlık olduğu için bilinçli bir varlıktır; başka bir deyişle kendi öz yaşamı onun için bir nesnedir. Etkinliği, sadece bundan ötürü özgür etkinliktir. Yabancılaşmış emek, ilişkiyi tersine çevirir; öyle ki, insan, bilinçli bir varlık olması sonucu, kendi dirimsel etkinliğini, kendi *özünü*, ancak *varoluşunun* bir aracının ta kendisi durumuna getirir. *Nesnel bir dünyanın* pratik üretimi ile örgensel-olmayan doğanın işlenmesi ile insan bilinçli türsel varlık olarak, yani tür karşısında kendi has özü karşısındaymış, ya da kendisi karşısında, türsel varlıkmış gibi davranan varlık olarak, yararlığını gösterir. Gerçi hayvan da üretir. Arı, kunduz, karınca vb. gibi, kendine bir yuva, barınaklar kurar. Ama o sadece kendisi ya da yavrusu için dolayımsız gereksinme duyduğu şeyleri üretir; tek yanlı bir biçimde üretir, oysa insan evrensel bir biçimde üretir; hayvan araçsız fizik gereksinme egemenliği altında üretir, oysa insan hatta fizik gereksinmeden bağımsız olarak bile üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir; hayvan sadece kendi kendini üretir, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir; hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fizik bedeninin bir parçasıdır, oysa insan kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya gelir. Hayvan sadece kendi türünün ölçü ve gereksinmelerine göre yapar, oysa insan her türün ölçüsüne göre üretir ve nesneye her yerde kendi iç doğasını uygulamasını bilir; demek ki insan güzellik yasalarına göre de üretir"(Marx, 1993: 146-148).

[14] Özellikle tinin eyleminin gerçek süreçleri devre dışı bırakması buradaki eleştirinin odağında yer alır: "Bu sürecin bir etkeni, bir öznesi olmalı; ama bu özne ancak sonuç olarak görünür; bu nedenle bu sonuç, yani kendini mutlak kendinin bilinci olarak tanıyan özne, *kendini tanıyan ve belirten Tanrı, mutlak Tin, Fikir*'dir. Gerçek insan ile gerçek doğa, bu saklı gerçek-dışı insan ile bu gerçek-dışı doğanın yalın yüklemleri, simgeleri durumuna gelirler" (Marx, 1993: 233). Yine *Grundrisse*'de *"Hegel, gerçeği, kendini kendine toplayıp odaklaştıran, kendi derinliklere dönen, kendi kendine, kendi devinimine kaynak olan düşüncenin ürünü olarak kavrama hayaline kapıldı"* (Marx, 1993: 169) cümlesinde de tinin bu özerk eylemine karşı *hayal* kavramı aracılığıyla bir eleştiri söz konusudur.

*toplumsallaşmış insan inşa*sına bağlayan bu ifadeler analiz düzeyi ile gereklilik düzeyi arasındaki sunum farkını ayıramayan 3. sınıf bir sosyoloğun betimlemelerini andırır. Marx'ın bilimsellik kavrayışını, neredeyse hiç tartışmadan ve cehalet yüklü olarak, pozitivizmin 19. yy sonlarındaki bilimsellik anlayışı ile eşitlemekten hiç çekinmeyen Arendt "*istatistiksel tek biçimlilik asla masum bir bilimsel ideal değil, çoktan beridir tamamen gündelik yaşamın yeknesaklığına batmış, tam da kendi varoluşunda içkin olarak bulunan bilimsel bakışla barışık bir toplumun gizli siyasi idealidir*" (Arendt, 2006: 84) derken de aynı savlarını devam ettirir.

Arendt kendi icadı olan bir toplumsallık[15] kategorisinden yola çıkarak kamusal alanı gündelik eylemlerin, yaşamın idamesinin ve rutin siyasetin dışına taşımaya çalışadursun *emeğin yeniden üretim* alanını piyasadan koruyan bütün hakların tasfiye edilmesi anlamına gelen neo-liberalizm, *emeğin yeniden üretim* sürecine dair bütün toplumsal ürün ve hizmetleri piyasadan alınan mal haline getirmesiyle yaşamın idamesini ve insanın türsel varlığının gelişmesini de politik bir mücadelenin zemini durumuna getirmiştir. Mülksüzleşmenin ve proleterleşmenin 21. yy'daki yeni görünümleri Arendt'in o çok küçümsediği 'yaşam'ın dahi metalaşmasını ve satın alınması gereken bir şeye dönüşmesini açıkça sergiler.

Bu durumda da Arendt hızlıca tartışmanın seyrini değiştirerek kamusal alanın özel alan tarafından ilgasından sonra, kamusal alanın almış olduğu şekilden kendini sakınacak bir özel alanın *özel mülkiyet* aracılığıyla savunusuna geçer: *Bütünüyle kamu alanında, başkalarının gözü önünde geçirilen bir yaşamın bir yerden sonra sığlaşması çok muhtemeldir. Sürekli, göz önünde olunduğundan, şayet tam da öznel olmayan anlamda gerçek derinliğin yitirilmesi istenmiyorsa, gizliliğin korunması gereken nispeten daha karanlık bir yerden ışığa çıkış eyleminin hususiyeti bu sığlıkta kaybedilir. Kamusallığın aydınlığından kaçmanın ve karanlıkta kalmanın en emin yolu saklanabilecek özel bir yere sahip olmak yani özel mülkiyettir* (Arendt, 2006: 121). 'Eylem'in insanlaştırıcı etkisi için, karanlığından çıkılacak bir özel alanı özel mülkiyet aracılığıyla bu savunma Marx'ın özel mülkiyet tartışması ve tanımlaması ile ilgili olmasa da ısrarla -ve resmen bir hile ile ve de sanki mülksüzleşmenin (hem de emeğin yeniden üretimini sağlayacak kamusal hizmetlere kadar

[15] "Toplum, başka hiçbir şey değil, sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece yalın beka ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkan tanındığı bir biçimdir" (Arendt, 2006: 88).

bir mülksüzleşmenin) sorumlusu Marxmış gibi- yan yana yürütülür ve üretim araçlarının özel mülkiyeti ile insanların kişisel mülkleri bir çırpıda birleştirilir. Artık Marx'a bir saldırı daha üretmenin de önü açılmış olur: *Oysaki mülk sahiplerinin, özel etkinlikler ile elle tutulur mülkiyet pahasına servet/zenginlik birikimi sağlamak için ihtiyaç duydukları devlet koruması üzerindeki ısrarlı tutumları, özel mülkiyeti hayati bir mesele addeden modern siyaset ve ekonomi teorisinin ayırt edici nişanesidir. Hâlbuki kamu alanı için önemli olan, özel iş adamlarının girişimci ruhları değil, yurttaşların ev ve bahçelerini kuşatan çitleridir. Özelliğin/gizliliğin toplum tarafından istilası; "insanın toplumsallaşması" (Marx), en etkin biçimde mülksüzleşme yoluyla işler* (Arendt, 2006: 121). Burada ikili bir samimiyetsizlik göze çarpar; ilk olarak Marx'a yapılan eleştiri Marx'ın kavramsal haznesini hiçbir şekilde kuşatmaz ve ikinci olarak da mülksüzleştirmenin esas sebebi olan sermaye olarak mülkiyet meşrulaştırılır; sanki kamusal alanın almış olduğu şimdiki biçimden o sorumlu değilmiş gibi.

Siyasal uzamı belirli sınırlar ve etkinlikler dâhilinde tanımlamanın beyhude bir çaba olduğu çok açıktır. Ki Arendt'in ontolojik ve epistemolojik savları bu zamana kadarki tözcü kavrayışları eleştirel şekilde bir yana koyarken, siyasalı hala tözsel ve belirli etkinliklere dair bir alan olarak kavraması ilginçtir. Siyaset belirli bir uzama aidiyetle belirlenmiş tözsel bir etkinlik değil, varolan uzamları ve etkinlikleri kendi ile ilişki içinde kavrayan, şekillendiren ve kurmaya çalışan transzendental bir etkinliktir. Bunun anlamı şeyler kendileri ile değil, ilişkide oldukları diğer varolanlara göre tanımlanırlar ve insan da bu diğer varolanlardan biridir. Varolanların birbiri ile ilişkiye girme biçimleri de tarihsel olarak değişirler; günümüzde varolanlarla ilişkiye girme biçimlerine etki eden temel faktör de emek ve onun birikmiş varlığı olan sermayeye kadar uzanan emeğin dolayımlarıdır; çünkü günümüzde varolanlarla ilişkiye girebilme, metalaştırma süreçleri ile beraber, ancak satın alınabilen bir ilişki biçimi haline dönüşmüştür. Varolanlarla yoksunluk ve sahip olabilme üzerinden tanımlanan bu yeni ilişki biçimi Arendt'in zannettiği gibi *vita contemplativa* karşısında *vita activa*nın 'iş' ve 'emek' etkinliklerinin insanı tanımlayan bir hale gelmesiyle değil 'eylem' de dâhil olmak üzere insani olanın bütün olarak feshedilmesine neden olur. Burada *insani dünyanın* tekrar kazanılması siyasal uzamın özerk bir şekilde, hiçbir yoksunlaştırıcı ilişkiye dokunmadan, kendi başına söz ve müzakere aracılığıyla insanın söz verme ve bağışlama özelliklerine güvenle tanımlanması söz konusu olamaz; bizzat

feshedilen alanın tekrardan tanımlanması çabası mücadelenin odağı olabilir; Arendt'in çözümü ise alandan kaçmaktır.

Piyasa tanrısının güneşi altında onun etkisinden kaçan bir şey olamayacağı basit gerçeği anlaşılamamış mıdır? Kamusal hizmetler, halkın tamamı tarafından sadece satın alma yoluyla ulaşılabilen piyasa ürünleri haline geldiyse, eğitim, sağlık, barınma, beslenme, ulaşım ve enerji gibi alanlar tamamen metalaştırıldıysa ve bunlar ancak sermaye için karlı yatırımlara dönüştüğü sürece anlam taşır hale geldiyse, Arendt'in "Antikitede kölelik kurumu geç dönemlerinde artık bu özelliği göstermiyorsa da, bir ucuz emek aracı veya kazanç amacıyla sömürülecek bir araç değil, daha ziyade emeği (çalışmayı) insanın yaşam koşulları arasından çıkarmaya yönelik bir teşebbüstü" (Arendt, 2006: 138) cümlesinden hareketle sermayeyi de çağımızın insani hareketi olarak sunabilir Arendt.

Kamusal alanı düşünmeyi emek kavramının ve emek hareketinin aracılığı olmadan yapma denemesi, bir açıdan daha liberalizmin temel argümanlarına meşruluk sağlar: siyaseti eylem ve kişi aracılığıyla tanımlamak siyasalın hükümran iradesi olan sermayenin karşısına bireyleri bir sınıf olarak değil de tekil kişilikler olarak yerleştirme sonucunu getirir; *proletarya öldü* çığlığının arkasındaki liberalizmin temel talebi de budur. Bunun dolaysız sonucu olarak da sınıfın tarihsel bir yenilgi anı onun kategorik yenilgisi olarak düşünülür. Oysa tarihsel bir yenilgi eğer ki bir çelişkiyi ortadan kaldırmadıysa çelişkinin yeni görünümleri aynı mücadelenin bir başka momenti olarak ortaya çıkacaktır. Hak mücadeleleri ile kamusal alanın yeniden kazanılması talebinin açık anlamı da burada berraklık kazanır. Sermayenin bir zamanlar 'halkın sırtına binen kambur' olarak tanımladığı -ve belli bir oranda da meşruiyet sağladığı- kamusal alanla ilgili her türlü kazanılmış hakkın tasfiyesi sürecinin sonuçları mülksüzleştirme, proleterleştirme ve yoksullaştırma olarak ortaya çıkmıştır. İdeolojik ve iktisadi ataklar sonucunda politik bir sınıf olmaktan çıkarılan işçi sınıfının politik bir özne olarak tekrardan kurulması süreci de başlı başına bir görev olarak belirirken tasfiye edilen haklara dair mücadele, emeğin yeniden üretiminin değişen koşullarının ve piyasalaşmanın tekrardan şekillendirdiği sınıfın yeni bileşenlerinin örgütlenebileceği temel bir kanal olma olanağını taşımaktadır. Bu yüzden de, şimdilerde kamusal alanın yeniden inşası emek gücünün değeri, emek sömürüsü, emeğin yeniden üretimi, emeğin örgütlenmesi gibi kavramlar aracılığıyla tanımlanmalıdır; yoksa emeği siyasal alanın dışına atarak bu alanı *söz*ün güçsüzlüğüne bırakarak değil. *Söz*ün ikna

gücünün yeterli olduğu bir sohbet elbette güzeldir, fakat bunun için, önce aynı malzemeden yapılmış sandalyelere oturmak gerekir.

Burada özellikle bir noktaya dikkat çekilmelidir: Marx siyasal bir projeyi sadece hak mücadelelerine ya da taleplerine endekslemiş, sistem içi bir mekanizma olarak hak mücadelelerine karşı çıkar. Çünkü her şeyden önce bu talepler, devletten talep edilirler. Ek olarak "Hukuk, hiçbir zaman toplumun ekonomik yapısının ve ona tekabül eden kültürel gelişmesinin üstüne çıkamaz" (Marx-Engels, 1976: 30). Hâlbuki ancak gerçek bir devrim yoluyla, "ancak o zaman burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılabilir ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre!" (Marx-Engels, 1976: 30). Burada da açıkça belirtilmelidir ki *hak mücadeleleri* çok daha köklü bir mücadelenin ya da devrim perspektifinin reddedilmesi anlamına gelmez; aksine siyasal alanda politik bir sınıf olma niteliğini, kategoriyel değil ama tarihsel olarak, kaybetmiş bir devrimci öznenin, kapitalizmin şimdiki biçiminde kurulmasının zemini olarak temel ve ertelenemez bir öneme sahiptir. Marx nasıl ki *18 Brumaire*'de ya da *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nda sınıfın kendisini örgütlemesini, ya da *kendinde* sınıfın *kendinde ve kendi için* olmasını mücadele sürecine bağlıyorsa, 21. yy'ın sosyalizmini kuracak devrimci öznenin kendini inşası da bu tür *hak mücadeleleri* içinde olacaktır. Bu yüzden de kamusal alanın emek ve emek hareketi aracılığıyla düşünülmesi ve Arendtçi ya da benzer liberal tezlere karşı bu perspektiften kuramsallaştırılması siyasal alanın kavramsal haznesinin oluşturulması açısından elzemdir. Burada bitirilecek olan metin böyle bir kavramsal haznenin oluşturulması çabasına bir çağrı olarak anlamlıdır sadece.

KAYNAKÇA

Aristoteles, (2000) *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları,.

Arendt, Hannah, (1996a) *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah, (1996b) *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah, (2009a) *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm,* Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah, (2009b) *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm,* Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Clastre, Pierre, (2006) *Devlete Karşı Toplum,* Çev. Mehmet Sert-Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çıdamlı, Çiğdem, "Kamusal Alanın Dönüşümü Sorunu Devrimci Bir Sorundur", (http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=3729, 10.10.2010).

Hegel, Friedrich, (1989) *Science of Logic,* Translated by A. V. Miller, New York: Prometheus Books.

Losurdo, Domenico, (2004) "Toward a Critique of the Category of Totalitarianism", Translated by Marella and Jon Morris in Historical Materialism Volume 12: 2.

Marx, Karl, (1993) *1844 Elyazmaları,* Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., Engels, F., (1976) *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi,* Çev. M. Kabagil, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl, (1977) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* Translated by Martin Nicolaus, Middlesex, London: Penguin Books.

Marx, Karl, (2009) *Kapital Birinci Cilt,* Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Ranciere, Jacques, (2007) *Siyasalın Kıyısında* Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Ranciere, Jacques, (1999) *Disagreement,* Translated by Julie Rose, Minnesota: The University of Minnesota Press.

REIF, Adelbert, (2009) "Hannah Arendt'le Söyleşi: Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler, Bir Değerlendirme", Çev. Devrim Sezer, Ü. Doğan Başkır, *Baykuş*, No. 4: 86-110.

Schmitt, Carl, (2006) *Siyasal Kavramı,* Çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.

Liberalizm ve Haklar

*Ali Murat Özdemir**
*Ebubekir Aykut***

Hukukun sınıf tahakkümü ile rabıtası var mıdır? Marksistler bu soruya gözü kapalı olumlu cevap verirler. Marksist teorideki çeşitlenmeler/ayrışmalar müteakip soru ve cevaplarla gerçekleşir. Hukuk sınıf tahakkümünü nasıl sürdürür? Onun sınıf doğasını, normların içeriklerinde mi biçimlerinde mi arayacağız? Hukuk, burjuvazinin doğrudan aracı olan bir komitenin üstün iradesi midir; yoksa toplumun bağrındaki üretici, dağıtıcı, bölüştürücü ve tüketici faaliyetin belirli bir biçiminin -siyasi iktidarın dolayımına başvurmadan- doğrudan dayattığı bir gereklilik mi? Örneğin sözleşme ilişkileri, kapitalist devlet onları tanıdığı için mi var; yoksa bunlar kapitalist bir toplumun olmaz ise olmaz unsurları olarak, zaten iktidar tarafından tanınmak durumunda olan kendiliğinden düzenlemeler midir? Bu sorular üzerine gelişen hacimli bir külliyat mevcuttur.

Hukukun sınıf tahakkümü ile rabıtası var mıdır? Hâkim söylemler içerisinden yürütülen "bilimsel çalışmalar" bu soruyu sormazlar. Bu soru kendilerine yöneltildiği zaman da duymazlar, duyamazlar. Liberalizm de bu kurala istisna getirmez: Liberal söylemin ne faydacı ne de kapsayıcı neo-Kantçı versiyonları (Rawls'ın siyasi liberalizmini de buraya ekleyebiliriz) toplumsal üretim ilişkilerinin çatışmalı doğasından kaynaklanan eşitsiz sonuçların hukuki düzenle-

* Hacettepe Üniversitesi Öğretim Elemanı
** Hacettepe Üniversitesi Öğretim Elemanı

melerle rabıtasını açıkça ele almazlar. Hâkim söylemlerin taşıyıcılarının bunu yapmak isteyip istememeleri bir yana, bu kimseler, ellerinde bulunan teorik üretim araçları ile bunu yapamazlar.

Okumakta olduğunuz çalışma hak kavramının edindiği anlamları, hak kavramının üretim ilişkileri ile rabıtasını gözeterek ele alacaktır. Bunun için öncelikle, liberal söylem içerisinden geliştiği haliyle burjuva hukuk ideolojisinin temel belirleyenlerine hak kavramı ekseninde bakılacaktır. Ardından, bireysel hak kategorisinin burjuva hukuk ideolojisi içerisindeki yeri incelenecektir. Nihayetinde, kolektif hakların türleri ve bu hak kategorisine giren unsurların kapitalist hukuk sistemleri içerisindeki sürtüşmeli varoluşları değerlendirilecektir.

Liberal Söylem ve Burjuva Hukuk İdeolojisi

Saf bir liberalizm tanımı yapılabileceğini düşünenler kendi kökenlerini genelde John Locke - John Stuart Mill ekseni üzerine yerleştirirler. Anılan yazarların ve takipçilerinin "keşfederek" ifşa ettiği kavramlar, tarihsel bir kopuşun, üretim ilişkilerindeki köklü bir dönüşümün ve bunun zihindeki somutta temellükünün özgün bir biçimine denk gelirler. Bu kopuş, çıkarların izole hale gelip karşıt menfaat sahibi olanlar tarafından öne sürülebildiği (maddi değişimin meta biçim halini aldığı), yeni bir zaman ve mekân anlayışı ekseninde örgütlenen toplumsal formasyonların ortaya çıkışını öngerektirmektedir. Koşullardaki dönüşümle karşılıklı ilişki içerisinde, hukuk kurumu ve bağlı hukuk ve siyaset felsefeleri de dönüşür. İzole çıkarların, istediği metayı istediği şeyle değiştirmekte "özgür", taşıdığı mal üzerinde "egemen", metalar evrensel eşitleyicinin terimleri ile değerlendirildikleri için "eşit" hak süjeleri (bir başka deyişle soyut bireyler) arasındaki ilişkilere konu olabilmesi için, kapitalizm öncesi toplumlarda bulunmayan bir seri teorik-kavramsal üretim aracının bazen keşfedilmek, bazen de dönüştürülmek (yeni bir içeriğe kavuşturulmak) suretiyle insanlar arası iletişime girebilmesi gerekir. Liberal söylem, bu dönüşüm için gerekli kavramsal donanımı ve teorik çerçeveyi üretebilmiştir. Kalıcılığı ve diğer söylemlerle eklenebilme kapasitesinin boyutları da bu koşulların mevcudiyetine endekslidir.

Hukuk önünde eşitlik, -modern anlamıyla- sözleşme, mülkiyet ve piyasa kurumları, atomlaşmış bir birey anlayışı, özgür irade nosyonu (mitosu), kendi emeğinin ürünlerini ve (paranın sınırsız birikimi üzerinden) başkalarının emek gücünü temellük edilebilme hakkı, birey tüccardan tüzel kişi tüccara geçiş –ilk ticaret şirketlerinin ortaya çıkışı- ve buna bağlı olarak tüzel kişi kavramının

gelişimi, bireyin (özel mülkiyet hakkının) siyasi iktidarın keyfi eylemleri karşısında korunması gibi bir seri yenilik, liberal söylemin sunduğu kavramsal set üzerinden dolaşıma girebilmiştir. Bu kapsamda insanların üretim ilişkileri ile kurdukları ilişkiler köklü olarak değişmiş, yeni bir hukuk ideolojisi (liberal hukuk ideolojisi) doğmuştur.

Hak kavramı bu ideolojinin merkezi unsurlarından birisidir. Kavramın tanımı; ne tür yetkileri kapsadığı; taşıyıcısının özellikleri; ileri sürülebilmesinin koşulları (kullanıcısının özellikleri); bir çıkarın toplumsal bağlamı içerisinden kopartılarak yalıtılabilmesi için gerekli düzenlemeler (örneğin kolektif mülkiyet biçimlerinin uzun bir süreç içerisinde tasfiyesi, emek gücü potansiyeline sahip olanların geleneksel yükümlülüklerinin kaldırılışı); karşıt menfaat sahipleri arasındaki uzlaşmazlığın çözümü için gerekli kuralların akdedilmesi; kuralların akdedilmesini imkân dâhiline sokan iktisadi ve ideolojik yapıların (çoğu kez prekapitalist toplumlardaki ilksel örneklerinin değiştirilmesi suretiyle) belirmesi; temsil kurumunun değişen anlamı; tahayyül edilen bir topluluk olarak temsil edilenin (ulusun) inşası; temsilcilerin meşruiyetini sağlayan söylemin belirmesi (kapitalizm öncesi toplumlarda iktidarın meşruiyetini sağlayan söylem ve bunun maddi örgütlenmesindeki dönüşüm); kapitalist üretim ilişkilerini işleten kuralların hukuk önünde eşitlik prensibi ekseninde tatbiki için gerekli kurumlar, düzenlemeler ve örgütlenmelerin doğuşu ve benzerleri, üretim ilişkilerindeki ve üretim ilişkileri ile kurduğumuz ilişkilerdeki dönüşümün takip edilebilmesi için somut uğraklar olarak ele alınabilirler. Sayılan unsurları hak kavramından ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Bu unsurlar, kapitalist toplumsal formasyonları, bunlara dâhil kurumsal ve örgütsel yapıları, kapitalizm öncesi toplumlardan kesin çizgilerle ayırmaktadır. Öyleyse hak kavramı, kapsamlı bir söylemsel formasyon olarak burjuva hukuk ideolojisinin oluşumunda, tesisinde ve işleyişinde merkezi yeri haizdir.

Burjuva Hukuk İdeolojisi İçerisinde Bireysel Hakların Yerini "Dışarıdan" Saptamak

Burjuva hukuk ideolojisinin liberal versiyonunun kavramsal dizinine "dışarıdan" girip, hak nosyonunun bu dizindeki yerini irdeleyebilmek için pek çok kapı bulunur. Özgür irade mitosu bu kapılardan birisidir; kapıdan geçip ilerlediğimizde bireysel haklar kategorisine varırız. Gelişmiş bir meta ekonomisinde taraflar, piyasa işlemlerini özgür iradeleri ile içine girdikleri varsayılan sözleşme ilişkisi üzerinden yürütürler.

Hâkim burjuva ideolojisinin sözleşme üzerine ürettiği mitler, sözleşme kurumunu ve özgür iradesiyle sözleşme yapan rasyonel-atomize bireyi değişmez bir öz olarak *homo sapiens sapiens*'in tarih içerisinde belirdiği zamana kadar götürseler de, bugünkü haliyle sözleşme kurumu, ilksel biçimini, genelleşmiş meta üretiminin ilgili toplumsal formasyonlar içerisinde önem kazanmasıyla birlikte gelişen ideolojik-hukuki, iktisadi ve siyasi ortamlar içerisinde edinmeye başlamıştır. Genelleşmiş meta üretimi kapitalizm öncesi toplumlarda da dönemsel olarak görülür. Genelleşmiş meta üretiminin kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim hale geldiği toplumlar içerisinde gerçekleşmesiyle sözleşme biçimi -hukuk önünde eşitlik, tüzel kişilik ve irade özgürlüğü gibi esaslı unsurların desteğiyle- radikal olarak dönüşür. Bugünkü anlamıyla sözleşme, genelleşmiş meta üretimi ile kapitalist üretim ilişkilerinin eklemlenmesi sonucu ortaya çıkmıştır: Bağlayıcılık, kaynak, meşruiyet, toplumsal işlev perspektiflerinden bakıldığında, modern sözleşmelere ata/köken olarak saptanan sözleşme biçimleri ile modern sözleşme biçimi arasında, süreklilik değil, kopukluk esastır.

Sözleşme ilişkisi, tarafların karşılıklı olarak birtakım sözler vermelerini gerektirir. Sözlerin içerdiği yükümlülüklerin (edim yükümlülüklerinin) piyasada alım satıma konu olabilecek içerikte olması ve dolayısıyla sözleşmeye konu olan çıkarın bireysel mülkiyete uygun bir biçim edinmesi gerekir. Bu biçim, yalnızca meta dolaşımının ve bunu sağlayan değişim ilişkilerinin gerekliliklerinden türetilemez olsa da bundan ayrı olarak düşünülemez. İdeoloji alanı ile üretim ve dolaşım alanları arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucudur. Bu noktada sözleşmenin içerdiği yükümlülüklerin bağlayıcılığı sorunu karşımıza çıkar: A zamanında verilmiş bir sözde içerilen edimlerin B zamanında yerine getirilmesini neye dayanarak bekleyebilirsiniz? İktidarın meşruiyetini dini söylemlere dayandırdığı, iktidar ilişkilerinin bu söylem ekseninde örgütlendiği ve gelişmiş bir meta ekonomisinin bulunmadığı bir toplumsal formasyonda, herkes her durumda söz vermek durumunda değildir. Böylesine durumlar ortaya çıktığında da kutsal bir varlığın şahadeti ve bu şahadeti inkâr etmenin maddi ve manevi yaptırımları, ritüeller, sözleşme ilişkisinin bu ilksel biçimine giren sınırlı sayıdaki kimsenin toplumsal şöhretleri, kapitalizm öncesi toplumun değer yargıları ve benzerleri, sözleşmede içerilen edimin yerine getirilmesini sağlayabilir. Kapitalist bir toplumda dinin rolü kapitalizm öncesi toplumlara göre esaslı olarak farklıdır. Önemi bir şekilde sürse de, din kurumu (ve ona gömülü hukuk), meta üretimi

ve dolaşımını sağlayan temel araçlardan birisi olarak sözleşme biçiminin içerdiği edim yükümlülüklerinin yerine getirilmesindeki rolünü yitirmiştir. Kapitalist toplumlar müeyyidenin kesinleştiği, maddileştiği ve bir-örnekleştiği toplumlardır. Böyle bir toplumda hâkim üretim ilişkilerinin sürdürülebilmesi/ işletilebilmesi için, genele hitap eden kanunlar, bu kanunları ilgililerin sosyal statülerine ve sınıflarına bakmaksızın uygulayabilecek idari örgütlenmeler, mahkemeler ve icra makamları, bu işleri yürütecek personelin eğitimi için özel kurumlar ve benzerleri gerekir. Bugün, "özgür iradenizle" girdiğiniz sözleşme ilişkileri günlük hayatın neredeyse tümünü kapsar. Sözleşmelere konu olan ilişkiler piyasa olarak adlandırılan ortamlarda tebarüz ederler.[1] Bu ortam, neyin ihtiyaç olarak kabul edileceğini belirleyen değerler (ideoloji), güvenlik tedbirleri (siyaset) ve değişim ilişkileri (iktisat) ile yüklüdür. Bu ilişkiler çoğu kez birbirleri içerisine geçmiş bir halde mevcutturlar. Büfeden sakız alırken, otobüse binerken, çalışma hayatına girerken, ticaret yaparken, yazılı ya da yazısız sözleşmeler akdederiz. Taraflar her durumda birbirlerine karşı bir takım (alacak) hakları ileri sürebilir hale gelirler.

Bu noktaya kadar anlatılanlardan anlaşılabileceği gibi burjuva hukuk ideolojisinin liberal prensipleri, hak kavramını, özgür iradeleri ile edim yükümlülükleri altına giren bireylerin karşılıklı taleplerini (piyasada işleme konu olabilecek türden izole çıkarlarını) başka hak talepleri karşısında ölçülebilir bir hale getirmek, dolayısıyla hukuksal tasıma konu edilebilir bir şekle kavuşturmak işlevini haizdir. Ancak işlevleri bununla sınırlı olmadığı gibi varlıkları da işlevleri üzerinden açıklanmamalıdır. Devam edelim: hak kavramı, sözleşme kurumunun ve bunun üzerinden artı-değerin temellüküne dayalı olarak gerçekleştirilen kapitalist birikimin merkezine otururken, özgür irade mitosu ve bunun içinde sabitlendiği hukuki biçim olan sözleşme, hak sahibi olmanın temel koşulları haline gelmektedirler. Geldiğimiz noktada, hak kavramının, diğer işlevleri yanında, sözleşmelerde karşılıklı olarak içerilen edim yükümlerinin ölçülebilirliklerini, meşruiyetini ve bağlayıcılığını sağladığını savlamak mümkündür. Bu durumda karşımıza çıkan haklar her durumda bireysel haklardır. Ancak bireysel haklar bunlarla sınırlı değildir.

Şu ana kadar burjuva hukuk ideolojisi içerisinde hak kavramının yerini "dışarıdan" saptamaya çalıştık ve bireysel haklarla piyasa ilişkilerine giren bireylerin izole çıkarları arasında bir ilişki kurduk. Bireysel hakların burjuva

[1] Piyasa, burjuva ideolojisi buna ne tür anlamlar yüklemiş olursa olsun, öncelikle, -çoğu kez araçsallaştırılan- bir baskı mekânıdır.

hukuk ideolojisi içerisindeki önemini vurgulayabilmek için, ele aldığımız hukuk ideolojisinin kapalılık özelliğini de bu noktada ele alabiliriz. Liberal söylem içerisinden geliştiği haliyle burjuva hukuk ideolojisi kapalı bir sisteme gönderme yapar. Kapalı sistemler, sistemin iç diyalektiğini oluşturan kuvvetlerce gerçekleştirilmediği müddetçe, sistemde değişimin mümkün olmadığı sistemlerdir. Bu halleriyle denge (*equilibrium*) teorilerinin bütününü içerirler. Değişimi sistemin iç diyalektiğine bırakmanın yarattığı sorunlardan birisi kapalı sistem teorilerinin sistemin sürekliliğini verili sayıyor olmasıdır. Bu durumda yeniden üretim sorunsuz gerçekleşecektir. Değişimin sistemin iç diyalektiğine bağlanmasının bir diğer sonucu, kapalı sistem teorilerinin yüksek düzeyde soyutlamalarının ötesine gidemeyecek oluşlarıdır. Bir diğer deyişle, bu teoriler daha soyut içerimleri olan kavramlardan daha somut içerimleri olan kavramlara doğru giderken ara kavramsallaştırmalar üretemeyeceklerdir. Mevcut değerleri ile açıkladıkları sistemlerin meşruiyetini tesis etmeyi görev edinmiş teorilerin, daha soyut içerimleri olan kavramlardan daha somut içerimleri olan kavramlara gitmek gibi bir dertleri olamayacağını hatırlarsak, ele aldığımız sorunlar burjuva hukuk ideolojisi açısından sorun teşkil etmezler. Zaten adı anılanın bir ideoloji olmasının bir sebebi de budur. Ancak kullandığımız teorilerin, dışımızdaki dünyayı açıklıyor olması önemliyse, bu durum problematiktir.

Burjuva Hukuk İdeolojisi İçerisinde Bireysel Hakların Yerini "İçeriden" Saptamak

Peki, burjuva hukuk ideolojisinin taşıyıcılarının ürettikleri teorilerde hak kavramı nasıl ele alınmaktadır? Bu noktada tek bir teorik pozisyondan hareket etmek mümkün değildir. Liberal söylem içerisinden geliştiği haliyle burjuva hukuk ideolojisinin çeşitli varyantları farklı hak tanımları yapmaktadır. Söylemi oluşturan teoriler setinin bir kısmı hukuki pozitivizm başlığı altında toplanabilir. Bunlar içerisindeki yerinize göre hak kavramı hukuken korunan menfaate (*Jhering*), hukuk tarafından bireye tanınan irade gücüne (*Windscheid*) ya da bu ikisinin karmasına (*Jellinek*) tekabül edebilir. Hukuki pozitivizmin yanıtı budur. Buna göre bir çıkar ya da onu doğuran irade gücü hukuken korunmuyor ise hak statüsüne kavuşmayacaktır.

Hukuki pozitivizm hakkın kaynağını siyasal iktidarın tercihlerine dayandırmaktadır. Siyasal iktidarın üretiminde söz sahibi kimselerden iseniz çıkarınız hak statüsüne kavuşur. Siyasal iktidarın üretiminde söz sahibi değil

iseniz, temsil edilemiyor iseniz, temsil edilebilenlerin çıkarları ile kendi çıkarlarınızın çeliştiği her noktada kaybedenlerden olursunuz. Bu bağlamda, "İşçilerin irade gücü ya da örgütlenme, fikir üretme, ücret gibi çıkarları hangi koşullar altında hukukun koruması altına girecektir?" sorusunun yanıtını siyasal iktidarı oluşturan güçler dengesinin formülasyonunda bulmak mümkün olacaktır. Hukuki pozitivizm içerisinden yapıldığı haliyle hak tanımı, yalnızca kaybetmenizle değil, aynı zamanda kaybetme nedeninizin görünmez hale gelmesiyle sonuçlanır: Bu söylem içerisinde devlet toplumsal sınıfların içerisinde temsil buldukları bir mücadele alanı değil, yukarıda da açıklandığı gibi; müstakil, organik ve bu haliyle de sivil toplum olarak adlandırılan faaliyet alanından ayrı bir entitedir. Hukuki pozitivizm, liberal söylem içerisinden geliştiği haliyle burjuva hukuk ideolojisinin çeşitli varyantları arasında baskın olanıdır.

Liberal söylem içerisinden geliştiği haliyle burjuva hukuk ideolojisinin bir diğer varyantı hakkı müeyyidenin uygulanması talebi olarak ele alır (*Kelsen*). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişerek, kanun koyucunun iradesine odaklanan pozitivizmin "teknik" başarıları ile Amerika Birleşik Devletleri'nin (en azından Batı'da ve birtakım kapitalist çevresel ekonomilerde) uluslararasılaşmaya başlayan üretim, tüketim ve siyaset normlarının evrensel ilkeler altında yaygınlaşmasına uygun bir hukuk zeminini birleştirmeye çalışan bu tanım, hukuki pozitivizmin etkilerini hegemonik devletin çıkarlarıyla birleştirerek yeniden üretir. Neo-Kantçı bakış açısından hukuki ilişki, kapalı bir alan olan hukuk alanı içerisindeki ilişki olarak tebarüz eder.[2] Bu bağlamda hukuk kurallarının içeriği (hukuk kurallarının düzenlediği ilişkiler) iç ve dış buyruklar denizi karşısında görünmez hale gelir. Hak talebi de tepesinde "*Grundnorm*"un (temel normun) bulunduğu normatif hiyerarşi olarak hukuk sistemi içerisinde biçimsel ve prosedürel kurallara uyma talebine dönüşür. Kendi kusursuz kapalılığı içerisinde bu sistem, uluslararası hukuk-ulusal hukuk dikotomisini aşmak ve Amerika Birleşik Devletleri eksenli uluslararası hukuk sistemini dayatmak açısından elverişlidir.

Üçüncü bir varyantta hak kavramı, doğanın (ya da Tanrı'nın) düzeninden yola çıkılarak anlaşılabilen tarih ve mekân ötesi üstün ilkelerin realize edilmesinde bir araçtır diyebilirsiniz. Bu durumda hukukun kaynağı devletin ve sivil toplumun ötesinde bir yere, doğanın (ya da Tanrı'nın) üstün düzeninin gözlemlenmesi

---

[2] Kantçı otonomi ve heteronomi ayrımı, Kelsen'in hukuk anlayışının temelini oluşturur. Otonomi (özerklik); kişinin kendi koyduğu buyruklara (emperatiflere) tabiyetini, heteronomi (yaderklik) ise kişinin kendi dışındaki buyruklara (emperatiflere) tabiyetini anlatır. Hukukun buyruk ilkesi ise heteronomi biçimi altında ortaya çıkar.

ve kavranması faaliyetine kayacaktır. Bu üstün ilkeleri iktidara sahip olanın gözetmesi gerekir. Bunlara uyulmaz ise kötü yönetimin sonuçları geri dönüp bütün toplumu etkileyecektir. Peki, toplumsal ilişkilerin genelleştirilmiş yeniden üretimini sağlayan iktidarın sınırı nedir? Özel mülkiyetin doğallaştırılması üzerine kurulu bir doğal hukuk anlayışı, bir yandan varolan iktidara doğal hakların korunması ve yaşatılması görevini vermekte (hakların pozitif veçhesi) öbür yandan da toplumun diğer unsurlarına karşı ilgili bireyi koruyan, zaman ve mekân üstü bir idealde temellenen haklar (hakların negatif veçhesi) ortaya koymaktadır.[3] Bu bağlamda hakların ortaya konulan pozitif ve negatif anlamları arasındaki çelişki liberal söylemle eklemlenmiş doğal haklar anlayışına içkindir. Burada belirtmeliyiz ki doğal hukuk yaklaşımı, üstün ilkelere yaptığı vurgu ile eşitlik taleplerine kapı aralamaktadır. Öyle ya bu perspektiften bakıldığında hukukun kaynağı siyasal iktidarın ya da sivil toplumun ötesindedir. Ancak doğal hukuk açılımlarında, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin doğal hukukun evrensel ilkelerine dâhil edilmesi durumu ve doğal hukukun tarih ve mekân üstü prensiplere bağımlılığı nedeniyle eşitlik taleplerinin üzerine oturtulduğu zemin sağlam olmaktan uzaktır.

Dördüncü bir varyantta hak kavramı sivil toplumun ürettiği düzenin devlet tarafından tanınması durumuna endekslenir (*Duguit*). Bu seçenek üzerinden ilerlediğinizde hakkın kaynağı toplumdur diyebilirsiniz. Liberal söylemle uyumlu olarak, ele almakta olduğumuz bu dördüncü tanım da toplumu sivil toplum ve devlet olarak ikiye ayırır ve böylelikle açıklanması gereken, yani devlet, verili olarak teorizasyona duhul eder. Bir kez daha organik bir muamma olarak devlet fikriyle karşı karşıya kalırız. Dahası hakkın kaynağı olan toplum da Durkheimcı izlekten gidenler için işbölümü ve uzmanlaşmanın giderek arttığı organik bir toplumdur. Bu anlatıda ele alındığı haliyle devlet, sivil toplumun düzenini (artı-değerin temellükü ekseninde örgütlenmiş ve gelişmiş bir meta mübadelesi sistemine dayanan kapitalist toplumu) tanımak -veri saymak- yükümlülüğü altındadır. Peki devletin tanımak ve yeniden düzenlemekle yükümlü olduğu bu düzen nedir? Devlet nedir? Devlet neden tanımakla yükümlüdür? Devlet sivil toplumun bağrında bulunan hakların bazılarını tanır bazılarını tanımaz ise ne olur? Çatışan haklar durumunda hangileri tercih edilecektir? Bütün bu sorular teorinin kendi iç dinamikleriyle

[3] Doğal hukuk yaklaşımı, varolan ve geçerli (pozitif) hukuk sistemi ile olması gereken (doğal) hukuk sistemi arasında ayrım yapar. Pozitif hukuku, doğal hukuk ilkelerini uygulamakla ya da bu ilkelere yaklaşan bir kurallar sistemini uygulamakla sorumlu tutar ya da bu bağlamda değerlendirir.

önceden yanıtladığı sorular olarak kusursuz bir kapalılığı yeniden üretir.

Özetleyerek saydıklarımız, liberal söylem içerisinden geliştiği haliyle burjuva hukuk ideolojisinin taşıyıcılarının oluşturdukları doktrinde kabul edilen belli başlı tanımlar/yaklaşımlardır. Dikkat edilirse bireysel hakların tanımı olarak düşünüldüklerinde ele aldığımız tanımlardan hiçbirisi, liberal ifadesiyle "gelir dağılımı eşitsizliklerinden" mütevellit sosyal sorunlara, kapitalist toplumsal formasyonların eşitsizlikler üreten etkilerinden muzdarip olanlar lehine müdahale etme olasılığını gündeme getirebilecek kavramsal donanıma sahip değildirler.

Bu noktada liberal söylem içerisinden geliştiği haliyle burjuva hukuk ideolojisinin taşıyıcılarının oluşturdukları doktrinin kısa analizini bir kenara bırakıp başta yaptığımız saptamalara dönebiliriz: Ele aldığımız teorilerin hepsi sözleşmelerde karşılıklı olarak içerilen edim yükümlerinin ölçülebilirliklerini, meşruiyetini ve bağlayıcılığını sağlayacak kavramsallaştırmalarla yüklüdür; getirdikleri tanımlar, hukukun kapitalist üretim ilişkilerinin işletilmesi işlevinin aksamadan yerine getirilmesi maksadını haizdir. Hepsi devlet ve sivil toplumu ayrı entiteler olarak ele almakta ve bu kapsamda hukuku -devlet iradesinin ürünü olduğunda bile- kendi içinde kapalı bir sistem olarak kavramsallaştırmaktadırlar. Bu çerçevede hak kavramı, sözleşme kurumunun ve bunun üzerinden artı-değerin temellüküne dayalı olarak gerçekleştirilen kapitalist birikimin merkezini oluşturur ve prensip olarak hak kavramıyla (bireyler tarafından piyasalarda işleme konu edilebilecek, dolayısı ile toplumsal içeriğinden izole edilmiş hak kategorilerinin ileri sürülmesi durumunu da kapsayan) bireysel hak kavramı arasında esaslı bir örtüşme bulunur. Kolektif hakların kapitalist hukuk sistemi içerisine zerk edildiği durumlarda da her zaman kolektif hakların mantığı ile sistemin mantığı arasında bir gerilim bulunur.

Bireysel Haklar

Haklar kullanıcılarının kimliğine ve/veya hakka konu olan çıkarın niteliğine referansla, bireysel ve kolektif olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutulurlar. Buraya kadar ortaya konulanlardan çıkarsanabileceği gibi bireysel haklar, kişilerin (organik bir entite olarak kavramsallaştırılan) devlete ve diğer kişilere karşı, kişi olmaktan kaynaklanan ve yalnızca bireysel olarak öne sürülebilen haklarına tekabül ederler. Bu haklar çoğu zaman piyasalarda işleme konu edilebilecek, dolayısı ile toplumsal içeriğinden izole edilmiş menfaate denk gelirler. Diğer yandan bireysel hakların, bir yandan, ilgili kişinin onuru, şöhreti, hürriyeti,

beden bütünlüğü gibi menfaate[4] denk geldiklerini, öte yandan da 19. yüzyılda işçi sınıfının kolektif hak mücadeleleri başta olmak üzere bir seri unsurdan etkilenerek farklı içerikler edinmeye başladıklarını, bir başka deyişle piyasa işlemleri ile sınırlı olamadıklarını belirtelim. Öyleyse bireysel hakların üretim ve dolaşım ilişkilerine endekslenmediği durumları ikiye ayırabiliriz: Doğrudan değer-biçime tahvil edilemeyen bireysel haklar ve kolektif haklar mücadelesi içerisinde dönüşen ve yer yer piyasa karşıtı duruşları da güçlendirebilen (seçme ve seçilme hakkı, ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü gibi) bireysel haklar.

Bireyler haklarını kullanma ehliyeti elde ettiklerinde yalnızca piyasalarda kullanılan türden sözleşmeler akdetmezler. Bunun böyle olması kaçınılmazdır, zira hiçbir toplumda mevcut ilişkilerin bütünü değer-biçime endekslenemez: İnsanlar piyasalar için çocuk yapmazlar; evlenmezler; anne babalarına bu sebeple saygı göstermezler; bu sebebe binaen sevmezler; arkadaşlıklar tesis etmezler. Aynı şekilde evlilik, evlat edinme gibi işlemlerin de aralarında bulunduğu hukuksal işlemler de yalnızca piyasalarda meydana gelmezler. Ancak ele aldığımız bu ilk kategorinin (doğrudan değer-biçime tahvil edilemeyen bireysel hakların) piyasa eksenli bireysel haklarla arasındaki ayrım net değildir. Şöyle ki, kapitalist üretim ilişkileri derinleştikçe evliliklerin, arkadaşlıkların, akraba ilişkilerinin kısaca değer-biçimine doğrudan tahvil edilemeyen toplumsallık alanlarının, değer-biçimin hâkim olduğu alandaki ilişkilere benzer bir şekilde değiştiğini (ama asla tersinin olmadığını) gözlemleyebiliriz. Evlilik için uygun adayın özellikleri ile onun emek gücü piyasasında yeterli özelliklere sahip olması durumu arasındaki bağlantının güçlenmesi, arkadaşlıkların "*web building*" diye bilinen çevre oluşturma kapasitesine tahvili, "yüzüne bakılan" yakınların sosyal durumlarının artan önemi, onurunuz, kişiliğiniz zedelendiğinde açılan davalarda manevi tazminatın genellikle parasal bedellere odaklanması gibi bir seri unsur bu iddianın tutarlılığı hakkında fikir verebilir. Kısaca, kapitalist üretim ilişkilerinin belirleyiciliği doğrudan değer-biçimine dönüştürülemeyecek durumlar üzerinde de -artan ölçeklerde- etkisini göstermektedir. Çekirdek aile başta olmak üzere bu alanda yapılmış çalışmalardan oluşan esaslı bir külliyat vardır. Biz burada kısaca bireysel hakların piyasalarda işleme konu edilebilecek, dolayısı ile toplumsal içeriğinden izole edilmiş menfaate denk geldiklerini, böyle olmadığı durumlarda da hem üretim ve değişim ilişkilerinin hem de

[4] Burada Marx'ın, her zaman için verili tarihsel ve toplumsal ilişkilerin bağrında beliren "insanın türsel özellikleri" dediği şeyi anlıyoruz.

hâkim söylemler (liberal, muhafazakâr-dini, milliyetçi söylemler) üzerinden gerçekleştirilen dolayımın, değer-biçimin dışındaki alanları, değer-biçimin doğrudan etkilediği durumlara yakınlaştırdığını belirtelim.

Değer-biçimin ve onun yayılan tahakkümünün karşısında sınıf mücadeleleri dolayımıyla kazanılmış başka bir bireysel haklar silsilesi de vardır. Fikir özgürlüğü, seçme ve seçilme hakkının kapsamının genişletilmesi, örgütlenme özgürlüğü gibi haklar piyasa tahakkümündeki toplumsal ilişkiler içerisinde ayrıcalıklı (bireysel) haklar alanını oluştururlar. Kişinin kendi fikir ve düşüncelerini ifade etmesi, seçme ve seçilme hakkında mülkiyet sahibi olma koşulunun kaldırılması, bu hakkın kadınlara tanınması ve yaş sınırının aşağıya çekilmesi kişilerin örgütler kurup eyleyebilmesi, toplantı ve yürüyüşlere katılabilmesi gibi kazanımlar doğrudan değer-biçime tahvil edilemeyen bireysel haklar ve piyasaya endeksli bireysel haklar dışındaki üçüncü bir bireysel haklar alanını temsil eder. Daha önce de belirtildiği gibi yalnızca bireysel olarak öne sürülebilen bu haklar işçi sınıfının kolektif hak mücadeleleri başta olmak üzere bir seri unsurdan etkilenerek farklı içerikler edinmişlerdir.

Kişilerin (organik bir entite olarak) devlete ve diğer kişilere karşı, kişi olmaktan kaynaklanan ve yalnızca bireysel olarak öne sürülebilen hakları esasından hareket eden (bireysel haklar temelinde örgütlenen) hukuk anlayışları, hak sahiplerini (taşıyıcıları) kolektif varoluşları içerisinde ele alamazlar. Burada bütün gruplar üyelerinin ve onların akışkan kimliklerinin basit toplamlarından müteşekkildirler. Bir başka deyişle, bu düzlemde haklar soyut kategorilerin tekil taşıyıcılarına aittirler. Burjuva hukuk ideolojisinin liberal versiyonları için genel olarak söylenebilir ki, belirli bir grubun ya da kolektivitenin onu oluşturanların münferit haklarının ötesinde bir hakkı bulunamaz ya da bulunduğunda, bu durum sürekli itirazlara konu bir "anomali" haline gelir.

Hakkın Kolektif Veçhesi

Bireysel haklar üzerine yaptığımız saptamaların aksinden hareket edelim. Buna göre kolektif haklar, en geniş tanımıyla, insan gruplarının (sınıflar, etnisiteler, halklar, dini-milli azınlıklar) devlete ve diğer gruplara karşı, bir gruba aidiyetten kaynaklanan ve bireysel ya da kolektif olarak öne sürülebilen haklarına tekabül ederler. Gelişmiş hukuk sistemlerinde, hakkın kolektif veçhesi, soyut kategorilerin tekil taşıyıcılarının haklarını koruyup bunun ötesine gitmenin yolunu gösterir. Bu atomize olmamış, toplumsal bağlamından kopartılmamış, dolayısıyla ortak olan çıkarları tanıyan bir düzlemdir.

Bir kolektiviteye ait olmak dolayımı ile sahip olunan haklara kolektif haklar diyebiliriz öyleyse. Kolektif hakların iki alt başlıkta incelenmesi mümkündür: Toplumsal konuma dayalı (sınıf esaslı) olanlar ve olmayanlar.

Bir kolektiviteye ait olmak dolayımı ile sahip olunan haklara kolektif haklar diyor isek bu kolektivite pekâlâ dini ya da etnik bir grubu kapsayabilir. Bu durumda kolektif haklar dini ya da etnik ifadeler ve içerikler edineceklerdir. Kolektif hak talepleri, dini etnik ya da milli gerekçelerle ileri sürüldüklerinde, meşruiyetini, adına hak talep edilen kolektivitenin "doğal haklarına" ve bu doğal haklardan ötürü "tanınması gerekliliğine" dayandırmak durumundadırlar. Anılan durumda talepler ilgili kolektivitenin dışında olan ve bu kolektivitenin tarihsel toplumsal özellikleri nedeniyle bu kolektiviteye dâhil olamayacak kimseleri içermez ve yer yer dışarıda bırakılan kimse ve grupların "doğal haklarına" karşı ileri sürülür. Aynı toplumda bulunan diğer kimse ve grupları içermeyen bir kolektif hak dizgesi dışlayıcı etkiler doğurur. Modern hukuk sistemlerinde haklar, ideolojik, siyasi ve iktisadi yanları ağır basan toplumsal ilişkilerin taşıyıcılarının bütününü kapsamak durumundadırlar. Toplumsal konuma dayalı olmayan kolektif haklar bu halleriyle günümüz kapitalist toplumsal formasyonlarının anayasal kurgusuna dâhil edilemezler. Kapitalist toplumsal örgütlenmenin günümüzde uluslarasılaştırılan biçimi, dini, milli, etnik sosyal gerçeklikleri bireysel haklar lisanına çevirmek suretiyle içselleştirir. Bir başka deyişle bu tür grup hakları bireylerin (organik bir entite olarak) devlete ve diğer kişilere karşı, kişi olmaktan kaynaklanan ve yalnızca bireysel olarak öne sürülebilen hakları olarak ele alınır. Bu durumda, bir insan A etnisitesine ya da B dinine dâhil olduğu için hak talep edemez, ancak aynı kişi yurttaş olarak kendisine uygun olan dilde eğitim görmeyi ya da dini özgürlüklerini talep edebilir. Bu durumda karşımızda kolektif (yani bir grubun üyesi olmaktan ötürü) değil bireysel bir hak kategorisi bulunmaktadır. Toplumsal konuma dayalı olmayan kolektif haklar; bireysel haklar lisanına çevrildikte bu hakların gönderme yaptığı "ortak çıkarlar", metalaşma, proleterleşme ve küreselleşme süreçlerinin dışında kalarak, hatta bunları dışarıdan destekleyerek, eşitsiz gelişme süreçlerini destekleyebilirler. Diğer yandan, toplumsal konuma dayalı olmayan kolektif talepler, hak statüsüne erişemeden öne sürüldüklerinde, çoğu kez, çevresel toplumlara has bağımlılık/yanaşma ilişkilerini üretirler.

Hakların bir toplumun bütününe yönelip, insanların toplumsal konumlarından

kaynaklanan ortak çıkarlarına hitap etmesi ise kapitalist toplumlara has bir olgudur. Emeklilik hakkı, sağlık hakkı, eğitim hakkı ve benzerleri anayasalaştırılmış halleri içerisinde, kolektif haklardır. Sağlık hakkını ele alalım: Bu hak kolektiftir, zira bireysel sağlık denilen şey toplumsal olanın bir parçasıdır. Kanalizasyon sisteminizden beslenmeye, eğitimden spora, edebiyattan bilime kadar toplumsal faaliyetin bütününün ürünüdür. Bu faaliyetten yararlanabilme kapasitesi ise insanların toplumsal konumları ile ilgilidir.

Toplumsal konumdan (üretim ilişkilerinden) hareketle öne sürülen kolektif haklar, esasen, toplumsal yaşamı üreten ve toplumsal yeniden üretimi sağlayan insanların üretimin piyasa yoluyla koordine edilmesinden ötürü yaşadıkları kaybı telafi etmeye yöneliktir. Bu durumda kolektif haklar toplumsal konumlarınız nedeniyle piyasa düzenine karşı üretilen haklar manzumesine tekabül ederler.

Toplumsal konumlarınızdan kaynaklanan kolektif haklarınız genişletilmiş yeniden üretimin tüm boyutlarını (işgücünün yeniden üretimi dâhil) kapsadığı gibi, ilkel birikim süreçlerine (suyun, havanın özelleştirilmesi gibi) karşı talepleri de içerir. Bu bağlamda suyun özelleştirilmesi de, kamunun sağlık hizmeti üretmesinin engellenmesi de, kolektif haklar lisanı üzerinden karşı çıkılabilir politikalardır.

Anayasallaştırılmış halleriyle kolektif hakların dini milli kolektivitelerin hakları olamayacağı açıktır. Modern hukuk sistemleri dini-milli kolektif hakları ancak bireysel özgürlükler düzleminde ele alabilirler. Günümüz kapitalist hukuk sistemlerinde bir kolektiviteye ait olmak nedeniyle hak talep etmenin koşulu, bu talebin toplumsal konumunuzdan kaynaklanıyor olmasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, kolektiviteye ait olmak nedeniyle bir takım haklara sahip olma fikri burjuva hukuk ideolojisinin temel prensipleriyle sürekli bir çatışma içerir. Buna rağmen, Sovyetler Birliği'nin mevcudiyeti; İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika Birleşik Devletleri merkezli üretim ve tüketim normlarının yaygınlaşması; kapitalizmin merkez ülkelerinde, yüksek ücretler mukabilinde ücretlerdeki yükselişten daha yüksek verimlilik oranları sağlanabildiği sürece kısmi olarak gerçekleştirilebilen toplumsal mutabakat; çevrede ithal ikameci sistemlerin güçlenmesi ve bütün bu sayılanlara içkin sürekli sınıf mücadeleleri eşliğinde, emekçi sınıfların kolektif talepleri hak statüsüne kavuşabilmiş ve pek çok örnekte anayasallaşmıştır.

Sonuç Yerine

Kapitalist toplumsal formasyonlar içerisinden bu düzeneğin tanıdığı haklar seti ile (çoğu kez sistemin kendisine karşı) mücadele edenler sınıf ekseninde toplumsal eşitsizliklerden zarar görenler lehine talepler ürettiklerinde, anayasallaşmış (toplumsal konuma dayalı) kolektif haklar dizini öne çıkar. Neoliberal söylemin öne çıktığı süreçte burjuvazinin organik entelektüellerinin bu haklar dizinine karşı takındığı durum tesadüfî değildir. Sınıf dengelerinde burjuvazi lehine ortaya çıkabilecek herhangi bir değişim, diğerleri arasında, kolektif hakların anayasal statüsüne ve formülasyonuna yapılacak saldırıları ön gerektirir. Verili bir ülkedeki anayasal korumanın, bir başka deyişle toplum(sal sınıflar) adına piyasa düzenine karşı talepler geliştirebilme kapasitesinin düzeyi her dönemde hem değer-biçim dışındaki alanlarda tanınan bireysel haklar (ifade özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü) hem de kolektif haklar düzleminde girişilecek mücadelelerle belirlenir.

Kolektif hak mücadeleleri ile değer-biçim dışındaki alanlarda tanınan bireysel haklar mücadeleleri arasında karşılıklı bağımlılık/etkililik ilişkisi vardır. Burjuva hukukunun "biçimsellik", "evrensellik" ve "tutarlılık" ilkeleri, değer-biçim dışındaki alanlarda tanınan bireysel hakları, sınıf ilişkilerini altta kalanlar lehine değiştirebilecek imkânlarla donatabilir. Belirtilen alanlardaki bireysel haklar mücadelesinin kolektif hak mücadeleleri üzerinde doğrudan etkileri bulunmaktadır. Tersten okuduğumuzda da kolektif haklar mücadelesi de değer-biçim dışı alanlardaki bireysel haklar mücadelesini şekillendirir, dönüştürür ve besler. Kolektif haklar mücadelesi değer-biçim dışındaki bireysel haklar alanındaki mücadeleye ilgisiz değildir.

Haklar Mücadelesinde Bir Direnç Mevzisi Olarak Hukuk

Onur Karahanoğulları[*]

Bireysel veya toplumsal talepler ancak hukuk içinde hakka dönüşür. Hak mücadelesi ise hukuk kavramının içeriğinde var olan özelliklerin vurgulanmasına göre iki farklı anlam kazanabilir.

Hukukun oluşumu, toplumsal ilişkilerden türeyen kurallara iradi müdahale ile gerçekleşir. Toplumsal ilişkilerde mevcut olan düzenliliklerin devlet tarafından söylenmesi, soyut kurallar olarak düzenlenmesi ve bunların arkasına güç konulması, hukuk düzeninin temel kaynağıdır. Ayrıca, devletin toplumsal ilişkilere bastırma veya geliştirme için müdahale etmesinin aracı veya sonucu olarak da hukuk kuralları oluşur. Devletin oluşumuna katkıda bulunduğu ama her halükarda toplumsal ilişkilerden türemiş kuralları iradesinden geçirerek biçimselleştirmesinden *hukuk düzeni* oluşur. Hukuk düzeni toplumsal ilişkilerin hukuksal kurgusudur. Bu işi yapan *devlet*, tek kişilik bir özne değildir. Meclis, bakanlar kurulu, yargı vb. kurumlar ve hatta idari ilişkiler *hukukun söyleyicisi* olarak işlev görürler.

Hukuk düzeninde, her toplumsal aktör ve bunların her tür ilişkisi *hukuksal biçim* alır. Hak, bir hukuk öznesinin diğerinden talebidir. Bu talebin kaynağı, yani hukuk düzenince tanınabilir olması karşı tarafın rızası veya hukuk düzenince kabulüdür (zorlamasıdır). Yalnızca bireyler değil, hukukun söyleyicisi devlet de, çoklu görünümüyle, hukuk düzeninin özneleridir.

[*] Doçent, A.Ü.SBF.

Bu durumda, hak mücadelesi, hukuk düzeni içinde gerçekleştirilen bir mücadeledir. Toplumsal ilişkilerden türemekle birlikte devlet tarafından söylenerek biçimselleştirilmiş kurallar, bu kurallardan türetilen kavramlar, kategoriler, ilkeler ve kuramlardan yararlanarak yürütülecek bir mücadeledir bu. Diğer hukuk öznesine yöneltilen talebin kabul edilmesi için ya onun rızasıyla oluşturulacak bir hukuksal ilişki ya da hukuk düzeninin zorlamasıyla oluşturulacak bir hukuksal ilişki türetilmeye çalışılacaktır. Gerek bu ilişkiyi kurmak ve gerekse sonuçlarını gerçekleştirebilmek için yine hukuk düzeninin, mahkemeler dâhil, araçlarına başvurulacaktır.

Hukuk kavramının özelliklerinden bir başka yöne de vurgu yapılabilir. Hukukun oluşumu, toplumsal ilişkilerden türeyen kurallara iradi müdahale ile gerçekleşir demiştik. Toplumsal ilişkilerden türeyen kuralların devletçe dolayımlanması uğrağına değil de kuralların toplumsal ilişkilerden türemesi uğrağına vurgu yapalım. *Vurgu yapılması* sözcüklerini kullanıyoruz çünkü hukukun oluşumunun her iki uğrağın da geçilerek gerçekleştiğini kabul ediyoruz. Burada hak mücadelesinin anlamlandırılmasındaki farklılığa değinmek için bu geçici ayrımı yapıyoruz. Uzlaşmaz karşıtlıklara sahip toplumsal öznelerin ilişkilerinden bu nitelikte kurallar türer. Yaşamını sürdürebilmek için emek güçlerinden başka satacak bir şeyi olmayan insanlar ile bunların emek güçlerini birleştirmek zorunda oldukları üretim araçları sahiplerinin kurulan toplumsal ilişkide konumları ve bu ilişkide takip ettikleri çıkar uzlaşmaz biçimde farklıdır. Hukuku söyleyen ve biçimselleştirerek hukuk düzenini kuran devlet bu ilişkilerden türeyen kuralları bir tarafın egemenliğini temel alarak seçer. Ancak son kertede taraflardan birinin egemenliğini kurmaya yarasa da bu seçiş toplumsal öznelerin çatışmasını da yansıttığı için hukuk düzeni bir yığın çatışmalı kural, kavram ve kurumu barındırır. Hukukun bu özelliğine yapılan vurguyla hak, henüz devlet tarafından biçimselleştirilerek hukuk düzenine dâhil edilmese de toplumsal ilişkiden türemiş olan kurallara dayanılarak talep edilebilir.[1] Bu durumda diğer öznelere kabul ettirilmeye çalışılan talepler hukuk düzeninin olanaklarından

[1] Engels'e göre Marx, tarihsel üretim biçimine uygun, tarihsel meşrulukları tanımaktadır: "Marx'ın teorik çalışmalarında, her zaman yalnızca belirli bir toplumun ekonomik koşullarını yansıtmakla kalan hukuk, salt ikinci derecede, arka planda göz önüne alınır. Buna karşılık, ön planda, belirli dönemler için, belirli durumlara ve belirli mülk edinme biçimlerine özgü bulunan... 'tarihsel haklılıklar', 'tarihsel meşruluklar' göz önünde tutulur. ... Emek ürünlerinin başkaları tarafından sahiplenilmesinin ve emeğin sömürülmesinin geçici bir süre için tarihsel meşruluğunu da kabul etmiş olur. Ne var ki Marx, aynı zamanda, bu tarihsel haklılığın günümüzde ortadan kalktığını kanıtlamakla kalmayıp, sömürünün şu veya bu biçimde süregelmesinin artık toplumsal gelişmeyi destekleyecek yerde bu gelişmeyi günbegün daha fazla köstekleldiğini ve gitgide daha fazla çatışmalara sürüklediğini de kanıtlar." (Karl Marx, Friedrich Engels *Devlet ve Hukuk Üzerine*, Çev. der. Rona Serozan, May Yayınları, İstanbul, 1977, s. 175).

yararlanılarak dayatılamayacak, toplumsal ilişkilerde oluştuğu kabul edilen kuraldan dayanak alınarak ve bu kuralın arkasına rıza veya şiddete dayanan bir toplumsal güç konularak dayatılacaktır. Uzlaşmaz karşıtlıklara sahip toplumsal öznelerin birbirlerine yönelik talepleri söz konusu olduğunda artık hukuk düzenine yönelik bir mücadele değil toplumsal düzen değişikliği mücadelesidir hak mücadelesi. Binlerce kişinin çalıştığı, üretimin yönetimi yine ücretlilerce gerçekleştirilen, temel kararların, bir avuç da olsa, yine profesyonellerce alındığı, bir fabrikanın özel mülkiyetinin, oradaki tüm toplumsal ilişkinin kolektifleşmiş olması karşısında talep edilemeyeceği, tüm bu kolektif ilişkilerden yeni bir sahiplik ilişkisine ait hukuk kurallarının türediği söylenebilir.

Bu durumda hak mücadelesi, yeni kuralın hukuk düzeninin parçası olduğunun kabul ettirebilmesine dönüşecektir ki bu da hukuku söyleyen iradenin ele geçirilmesine bağlıdır.[2] Toplumsal ilişkilerden türeyen kuralların, devletin iradesinden geçmeden hukuk kuralı olarak kabul edilmesi ikili hukuk anlayışını da beraberinde getirir. Egemen sınıfın hukuk düzeninin içinde veya yanı sıra ezilen sınıfın hukuku mevcuttur. Ezilen sınıfın hukukunun eksiği siyasal iktidarıdır.

Hukukun bu ikinci yorumunda, hak mücadelesi salt siyasal mücadelenin konularından yalnızca biridir ve çoğunlukla da verimli değildir. Çünkü taleplerinizin hukuk düzeninee bir hak olarak tanınabilmesi siyasal programın tamamlanmasına bağlı olacaktır.

---

[2] Mevzu (devletçe konulmuş, söylenmiş) hukukun yanında toplumsal ilişkilerden türeyen bir hukuk olduğunu kabul eden yaklaşıma bir başka örnek olarak solidarist ve korporatist görüşleriyle liberalizmi ve Marksizmi reddeden Duguit'yi gösterebiliriz. Duguit (1859-1928, Fransız kamu hukukçusu, sosyolojik pozitivizmin kurucusu) hukukun kaynağını egemenin iradesinde değil toplumsal kuruluşta görmekte; toplumda hukuku yaratanın ise "toplumsal dayanışma" olduğunu saptamaktadır. İnsan, sadece toplum halinde yaşayabildiğine göre; nesnenin doğası gereği, kişiye kendini dayatan davranış kuralına uymak zorundadır. Buna göre birey, toplumsal dayanışmaya zarar verebilecek davranışlardan kaçınmak ve toplumsal dayanışmayı gerçekleştirip geliştirecek davranışlarda bulunmak zorundadır. Duguit'nin pozitif hukuktan farklı bir anlam verdiği objektif hukuk da bu zorunluluklardan başka bir şey değildir. Toplumsal dayanışmanın gerçekleştirilmesinden doğan davranış kurallarını ifade eden objektif hukuk pozitif hukukun kaynağını oluşturmaktadır. Objektif hukuk, pozitif hukuka kaynaklık etmiği gibi ona uygulama gücünü ve meşruiyetini de verir. Pozitif hukuk ancak objektif hukuk kuralının ifadesi ve uygulayıcısı olduğu oranda meşrudur. İktidara, yönetenlere meşruiyetini veren de objektif hukuku gerçekleştirme amacını taşımalarıdır.

Fidel Castro, Moncada Kışlası saldırısı nedeniyle yargılanırken Duguit'nin Anayasa Hukuku kitabına göndermede bulunarak savunma yapmıştı. Castro, yaptığı eylemin "hukuka" uygun olduğunu ancak hiçbir mahkemenin bunu saptamaya cesaret edemeyeceğini iddia ederken, Duguit'nin "başkaldırı başarısız olursa, tiranca bir yönetimi devirme girişiminin meşru olduğuna ve devlet güvenliğine karşı bir komplo bulunmadığına karar vermeye hiçbir mahkemenin cesaret edemeyeceği" saptamasını aktarmaktadır. Castro devletin kurmuş olduğu hukuk düzeni dışındaki bir "hukuka" göndermede bulunarak "yasadışı" eylemini meşrulaştırmaya çalışmış ve Duguit'nin görüşlerini kullanmıştır. Bununla birlikte Duguit, anarşi ve düzensizlikten çekindiği için yönetenlerin işlemlerine objektif hukuka uygunluk karinesi verir; yönetilenler bu işlemlere uymalıdır.

Hak mücadelesinin kazanacağı anlam ve içeriğe ilişkin yukarda belirlemiş olduğumuz iki tarzdan birini seçmek konusunda tercihimiz bulunabileceği gibi özellikle siyasal mücadelenin gelişmişlik düzeyinin yarattığı bir zorlama da söz konusu olabilir. Bir seçim olarak toplumsal ilişkilerden türeyen kuralların devletçe biçimselleştirilmesiyle kurulan hukuk düzeninin içindeki kural, kavram, kategori ve ilkeleri kullanarak hak taleplerini kabul ettirmeye çalışabiliriz veya biçimselleştirilmiş kuralların dışında oluşmuş olduğunu düşündüğümüz hukuk kurallarını taleplerimizin temeli yapmaya çalışırız. Bir seçiş olmanın dışında siyasal mücadelenin düzeyi, hak mücadelesinin tarzını ve dolayısıyla seçişimizin doğruluğunu da belirler. Toplumsal öznelerin taleplerinin gerisindeki güçlü siyasal örgütlenme iktidar oluşturabilecek aşamaya gelmişse, toplumsal ilişkilerden türemiş yeni kuralların, mevcut hukuk düzenini değiştirerek hukuksal biçim kazanmaları siyasal programın temel bir unsuru olur. Böyle bir durum söz konusu olmadığında hak mücadelesi, hukuk öznelerinin hukuk düzeninin içinde kaldıkları bir çatışmadır. Siyasal güç ancak mevcut hukuk düzeninin kural ve araçlarını harekete geçirebilecek düzeydedir. Böylesi bir hak mücadelesi, toplumsal ilişkileri dönüştürmeye ve bu dönüşümün yaratacağı yeni kuralların mevcut hukuk düzenine sığmayacak bir içeriğe erişmesine yol açacaktır.

Hangi tarzda yürütülürse yürütülsün, hak mücadelesinin toplumsal ilişkilerle birlikte hukuk düzeninde yaratacağı köklü değişikliğin yeni bir hukuk türü yaratmayacağını söyleyebiliriz. Toplumsal ilişkilerden türeyen kuralların devlet tarafından söylenmesiyle oluşan hukuksal biçim, yeni ilişkilerden kaynağını alacak olsa bile yeni ilişkilerin adıyla anılarak güçlendirilip geliştirilmeyecek toplumsal ilişkilere yabancılaşmış bir düzey olarak devletle birlikte sönüp gidecektir. "Kapitalist hukuk" nitelemesi yapıp bunun yerine "işçi sınıfı hukuku"nu koymak devletin sönümleneceği öngörüsüyle uyumlu değildir. Hukuk, yeni içeriğinin yarattığı etki ile biçimsel olarak dönüşecek toplumsal ilişkilerin dışsal (devlet) baskısına gerek duymadan kendi kendini düzenleyebilmesine koşut olarak ya tamamen yitip gidecek ya da artık hukuk olarak nitelendirilemeyecek yeni bir biçim kazanacaktır.

Hak mücadelesinin hukuka ilişkin değerlendirmemize göre kazanacağı iki anlamından ilkini, hukuk düzeni içinde haklar yaklaşımını tercih ederek değerlendirme yapacağız.

Toplumsal yaşamın hukuksal kurgusunda hak, hukuk öznelerinin (kişilerin) diğer hukuk öznelerine yönelik talepleridir. Talebin sonuç doğurabilir olması

yani tanınması, talebin yöneldiği diğer hukuk öznesinin rızasına veya hukuk öznelerinden bağımsız olarak hukuk düzeninin zorlamasına dayanır.

Yeni özneler yaratılabileceği konusunda arayış ve tartışmalar olsa da en klasik biçimiyle hukuk özneleri kişilerdir. Kişi toplulukları da ancak tüzelkişi olarak hukuk öznesi olabilirler. Haklar mücadelesi hukuk için kişiler arası bir mücadeledir. Bu mücadeleyi yürütecekler öncelikle hukuk öznesi olmaya çalışmalıdır. Tek tek insanların hukuk içinde gerçek kişiler ya da kısaca *kişi* olarak tanımlandığını biliyoruz. Bunun dışında kişilerin bir araya gelmesiyle oluşan örgütlenmelerin hukuk öznesi olabilmeleri için hukuksal biçim kazanmaları gerekmektedir. Girişim, grup, topluluk, inisiyatif, mahalle, vb. örgütlenmelerin büyük toplumsal değeri bir yana hukuk içinde özne olma özelliği bulunmamaktadır. Özellikle grup davaları yoluyla bunların da hukuk içinde özne olarak tanınabilecekleri tartışması bulunmakla birlikte bu henüz kurumsallaşmamıştır. Bu durumda yapılması gereken kolektif yapıların tüzelkişilikler olarak örgütlenmesidir.

Toplumsal gerçekliğin hukuk olarak yeniden kurulmasında hukuk öznesi temel birimdir. Yaratmasa da hukuku söyleyen devletin hukuk düzeni içinde tutulabilmesi için onun da hukuk öznesi olarak kurulması gerekir. Bunun biçimi çeşitli hukuk sistemlerinde farklılıklar göstermekle birlikte devletin örgütsel olarak anlaşılması, bunun parçalı olduğunun kabul edilmesi ve bunlara tüzelkişilik tanınması genel olarak kabul edilmektedir. Bu tüzelkişiliklerin bireylerin oluşturduğu tüzelkişilerden farkını anlatmak üzere de bunlar kamu tüzelkişiliği olarak adlandırılmaktadır. Devlet örgütlenmesinin örgütlenmiş şiddet tekeline sahip olması ve sınıfsal işlevi nedeniyle hukuk içinde kişi olarak kurulmasının ve diğer hukuk özneleriyle olan ilişkilerinin hukukla kavranması güçtür. Bu nedenle bu konuyu inceleyen kamu hukuku, mübadelenin hukuku özel hukukla kıyaslandığında daha yeni ve daha az gelişkin bir hukuktur. Hukuk disiplinlerinin ihtiyaçları bir yana bu geç kalmışlık ve gelişmemiş olma kamu hukukunu haklar mücadelesinde etkili bir araca çevirebilmektedir.

Hukuksal ilişkiler, hukuk özneleri arasındaki özgür iradelerle kurulan ilişkilerdir. Bunlar insanlar arasındaki ilişkilerin hukuksal biçim kazanmasından başka bir şey değildir. Çok çeşitli toplumsal ilişkiler hukuksal biçim kazanırken kalıplaştırılır. Kapitalist toplumsal formasyonun hukuksal kurgusunda, tüm ilişkiler eşit ve özgür kişilerin özgür irade uyuşması, sözleşme olarak kalıplaştırılır. Bu durumda bir hukuk öznesinin bir diğerinden talebinin temelini ancak onun iradesini kendi iradesine katabilmesi, yani karşı tarafın rızası oluşturabilir.

Özgür irade uyuşmalarından milyonlarca hukuksal ilişki türer ve bunlar hukukçular tarafından az sayıda kategoriye (tipe) indirgenir. Hukukçu için bu hukuksal ilişkilerden herhangi birini incelemek herhangi birinde uzmanlaşmış olmak mesleki bir tercihtir ve özel bir önem taşımaz. Bununla birlikte, toplumsal ilişkilerin temelini oluşturan, bunların sürmesini sağlayan ve değişmesine neden olan toplumsal ilişki türleri bulunduğunu kabul eden bir yaklaşım, hukuksal kurgu içinde de bu nitelikte bir ilişki arayacaktır. İnsanların üretim araçlarının sahipliğindeki konumuyla belirlenen üretim ve mübadele ilişkilerinin tüm diğer ilişkileri belirlediğini kabul eden bir kuram benimsendiğinde bu ilişkilerin hukuksal kurguda kazandığı biçimlerin incelenmesi öncelik taşıyacaktır. Haklar mücadelesine ilişkin hukuksal inceleme de aynı öncelikle yapılmalıdır.

Kapitalist toplumsal formasyonun hukuksal kurgusunda hakkın kaynağı, bir hukuk öznesinin diğerine/diğerlerine yönelik talebinin karşılanmasının temeli ancak karşı tarafın rızası, yani sözleşmedir. Öte yandan Devrimler Çağı'nda, haklar bildirgeleri benimsenmiş ve haklar anayasalarda kurallara bağlanmıştır. Bu kurallar da yasalarla içeriklendirilmiştir. Bu kapitalizmin hukuksal kurgusunda bir çelişkidir. Anayasalardaki kuralların sonucu nedir? Bu kurallar, bir hukuk öznesinin diğerine yönelik talebinin karşılanması zorunluluğunu doğurur mu? Kimi konularda hakkın temeli artık tarafların iradesi olmaktan çıkmış ve tüm hukuk öznelerini bağlayan devletçe desteklenen kurallara mı bağlanmıştır? İki durum da geçerlidir. Farklılık hukuk öznelerinin niteliğine ve rollerine göre değişir.

Devletin hukuk öznesi olarak hukuksal ilişkiye girdiği durumlarda, kendisine yönelik taleplerin kabulü bu kamu öznelerinin iradesinden çok anayasadaki kurallarla dayatılmıştır. Buna karşılık devlet dışı hukuk öznelerinin yani üretim ve mübadele ilişkilerinde konumlanan hukuk öznelerinin ilişkileri söz konusu olduğunda bunların birbirlerine yönelik taleplerinin kabulü ilke olarak irade uyuşmasından yani sözleşmeden kaynaklanır; sözleşme dışı bir zorlama istisnadır. Anayasada veya yasalarda sözleşme ilişkisine yönelik sözleşme dışı yükümlülüğün bulunduğu durumlarda bile tarafları bu kurallara uymaya zorlayacak taraflar dışı bir öznenin bulunması gerekir, aksi takdirde bu kuralların bir işlevi ve değeri kalmayacaktır. İşte bu durumda da sözleşmeye dışsal olan kamu öznelerinin işlevleri söz konusu olur. Yani sözleşmeye dıştan getirilen anayasal, yasal kuralların sözleşme taraflarından birinin diğerine yönelik talebinin zorlayıcı kuralı haline gelebilmesi, ancak kamu öznelerinin müdahalesiyle mümkündür.

Hukuksal terimlerle söylersek şahsi, ayni ve fikri haklar eşit ve özgür öznelerin serbest irade ilişkilerinden doğan haklarken, kamu hakları (temel hak ve özgürlükler) bu öznelerin kamu öznelerine yönelik taleplerinden doğan haklardır.

Sözleşme ilişkisinden kaynaklanan haklar söz konusu olduğunda hukuk öznelerinin birbirlerine kabul ettirdikleri taleplerinin düzeyleri ihtiyaçları ve güçleri ile belirlenir. Bu belirlenmeye etki eden unsurlar hukuksal biçim kazanma derecesi düşük ve bu nedenle hukuk düzeni dışında anlaşılması gereken olgulardır. Hukukçular buna *hukuk ötesi* demeyi severler. İşçilerin pazarlık gücünü kırmak için üretim araçları sahiplerince geliştirilen yöntemlerin büyük çoğunluğu hukuksal biçimi olmayan fiili durumlardır. Bunun gibi, ürettikleri değerden alacakları payı yükseltebilmek amacıyla işverenleri zorlamak için geliştirdikleri mücadele yöntemlerinin büyük çoğunluğunun da hukuksal biçimi yoktur. Hatta bunların birçoğu da *hukuk dışı*dır. İşverenin, nisbi artı değeri yükseltmek için geliştirdiği ve uygulamaya çalıştığı işi yoğunlaştırma yöntemlerini hayata geçirdiğinde işçi bunun karşına sözleşmesinden ve sözleşme dışı hukuk kurallarından dayanak alan talepleri (hakları) değil fiili direnişini koyar. Ya da işveren artık işçinin çalışma talebine rıza göstermek istemediğinde yani iş akdine son verdiğinde, sözleşmeden veya sözleşme dışı kurallardan destek alan talepler değil, işyeri işgali, açlık grevi, gösteri vb. direnişle karşı tarafın rızasını elde etmeye çalışmak etkilidir. Sözleşme ilişkisinden kaynaklanan haklar söz konusu olduğunda tanınan hakların içeriği ve düzeyinde hukuksal biçim kazanmamış irade çatışması belirleyicidir. Bu çatışmada, az da olsa devrede olan, hukuksal biçimler aracılığıyla yürütülen bir hak mücadelesinin etki gücü düşük olacaktır.

Sözleşmenin tarafları arasındaki irade çatışmasının hukuk düzeninde hak mücadelesine dönüşmesi, ancak anayasa ve yasalarda yer alan sözleşme dışı kuralların güvencesi olduğu kabul edilen kamu öznesini harekete geçirmek için oluşturulan ve takip edilen taleplerle başlar. Bir tersanede çalışan işçinin hak mücadelesi, gerçekte işverenin iradesinin karşısında koyabildiği bireysel ama daha önemlisi örgütlü gücüdür, bu güçle karşı tarafın iradesini etkilemesidir. Bu ise hukuksal biçimlerin belirleyiciliğinin dolaylı olduğu bir toplumsal ilişkidir. Tersane işçisinin çalışma saatleri, iş güvenliği ve işçi sağlığı konusunda sözleşme dışından kaynaklanan kurallardan gelen bir talep imkânı da vardır. Sözleşme ilişkisinden kaynaklanarak bu imkânları kullanabiliyorsa sorun yoktur, ancak işverenin rızası türetilememişse, kamu öznesinin devreye

girmesi gerekir, çünkü sözleşme dışı kuralları anayasaya ve yasalara koyarak hakkı tanımak zorunda kalmış veya tanımış olan odur. Bu durumda işçinin mücadelesi hukuksal biçimler kazanmak ve hukuk düzeninin tüm imkânlarını kullanmak zorundadır. Artık sınıf ilişkileri ve mücadelesi daha fazla hukukla ve siyasal alanla (devletle, idari örgütle) dolayımlanmış biçimdedir. Bu durum, taleplerini hukuksal biçimler içinde formüle edecek öznenin bu taleplerinin arkasına toplumsal güç yığması zorunluluğunu ortadan kaldırmaz.

Hak mücadelesi bu anlamıyla işçi sınıfı mücadelesinin güçlü bir uğrağı olarak ortaya çıkar. Hukuk düzeni içinde sınıfa ait çok sayıda hukuk öznesinin yürüttüğü üretim araçları sahiplerine ve devlet aygıtına taleplerini kabul ettirebilme, yani hukuk düzeni içinde sonuç doğurma mücadelesi sınıf mücadelesinin kısa veya uzun süreli almak zorunda olduğu bir biçimidir, görünümlerinden birisidir. Toplumsal gerçekliği açıklamada hukuksal yaklaşım, dolayımlanmış gerçeklik olma özelliğiyle kusurlu olmakla[3] birlikte, bu durum sınıf öznelerinin hukuk içinde haklar mücadelesi yürütmesinin mücadelenin uğraklarından biri olma niteliğini değiştirmez.[4] Sınıfa ait hukuk öznelerinin haklar mücadelesi sınıf mücadelesidir.

Yukarıda belirtmiştik, kapitalist toplumsal formasyonda bir hukuk öznesinin diğerine yönelik talebinin karşılanması ancak karşı tarafın rızasıyla mümkündür ki bunun hukuksal biçimi sözleşmedir. Bununla birlikte, anayasalarda ve yasalarda haklar kurala bağlanmıştır. Bu kapitalizmin hukuksal kurgusunda bir çelişkidir. Hukuk öznelerinin bu hukuk metinlerine dayanan taleplerinin karşılanabilmesi yine talebe rıza gösterilmesi ile olacaksa bunların anayasa ve yasada kurala bağlanmasının etkisi kalmayacaktır. Kimi taleplerde diğer hukuk öznelerinin rızası yapılan sözleşmeler biçiminde ortaya çıkmaz; devletçe güvenceye alınan ortak bir kabule dayanır, yaşam hakkında olduğu gibi, mülkiyette olduğu gibi. Özne her seferinde "yaşama talebimi

---

[3] Engels/Kautsky hukuksal yaklaşımın temel bir kusuru bulunduğunu savunmaktadır. Buna göre, eşitlik, emek ürünlerine sahip olma gibi istekler, hukuksal olarak dile getirilince, ayrıntılı olarak hukuksal kalıplara dökülmeye çalışılınca, "*içinden çıkılmaz çelişkiler içinde kaybolmakta*"dır. Sorunun özüne, yani "*üretim tarzının değişmesine hiç ya da yeterince değinilmemekte; konunun ve onun hukuksal ifadesinin dayandığı tarihsel arka plan hesaba katılmamakta ve sadece hukuk duygusuna çağrıda bulunulmaktadır* (Friedrich Engels, Karl Kautsky, "Hukukçular Sosyalizmi (1887)", in *Din Üzerine,* 2.B., Çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 252). Bu görüşün yer aldığı yazı, sosyalizmi hukukileştirme, bir haklar katalogu olarak ifade etme girişimine bir yanıttı. Prof. Dr. Anton Menger'in, sosyalizmi, hukuk felsefesi açısından ele alıp, "*bir iki kısa formüle, insan haklarının 19. yüzyıl için geçerli yeni basısından ibaret 'sosyalist temel haklar'a indirmeye çalışması*" eleştirilmektedir.

[4] Siyasal mücadele-hukuk ilişkisi konusunda Evgeny Pashukanis'in "Lenin ve Hukuksal Sorunlar" (1925) yazısına bakılabilir. Evgeny Pashukanis, "Lenin ve Hukuksal Sorunlar", *Çağımızda Hukuk ve Toplum,* Sayı 26/3, 2008, s. 37-52.

ve bu mal üzerindeki sahiplik iddiamı tanı" diye rıza elde etmeye çalışmaz. Buna karşılık, bir öznenin diğerinin malvarlığından ve emek gücünden veya bunlarla bağlantılı değerlerinden yararlanabilmesi için onun rızasını alması gerekir. Çalışma hakkına ilişkin hukuksal kurgu bunun en iyi örneğidir, aşağıda ele alacağız. Burada barınma hakkı örneğini kullanalım. Anayasada "konut hakkı" kurala bağlanmıştır. Barınma hakkını kullanmak isteyen kişinin talebi, ancak konut sahibinin rızasıyla karşılanabilecek ve sözleşmeden kaynaklanan bir hak olmaktan başka bir anlama sahip olmayacaktır. "Konut hakkı"nın anayasada düzenlenmiş olması, ancak sözleşme ilişkisi ortadan kaldırıldığı veya bu ilişkiye talebin karşılanmasını güvenceye alacak kurallar konulması durumunda anlamlı olacaktır. Ama söz konusu olan kapitalist toplumsal formasyonun anayasasıdır ve aynı zamanda mülkiyet hakkını da ihlal etmemek gerekir. Bu tip hakların anayasada kurala bağlanmasında "destekler, düzenler, gerekli önlemleri alır" gibi devletin düzenleyici rolü belirtilmektedir. Ancak bu sınırlı düzenleme görevi söz konusu taleplerin sözleşme biçimiyle karşılanmasını ortadan kaldırmamaktadır. Bu kurallara dayanarak devletin kişilerin barınma ihtiyacını karşılamak üzere kişisel ihtiyaçlarını ve geçimini sağlayacak gelir kaynağı olmayı aşar sayıda konut sahibi olan kişileri sözleşme yapmaya zorlaması istenebilir. Yasalara kiracıların tahliyesini zorlaştıran hükümlerin konulması da aynı mantığa dayanmaktadır. Ama yine de talebin karşılanmasında sözleşme biçimi değişmeyecektir.

Anayasa ve yasalarla tanınmış hakların kapitalizmin mübadeleye dayanan sözleşme mantığı ile yarattığı çelişki, devletin bir hukuk öznesi olarak ortaya çıkmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Devletin hukuk öznesi olarak hukuk düzenine dâhil edilmiş birimlerine yöneltilen taleplerin karşılanmasında diğer bireylerden farklı olarak devlet özgür değildir. Devlet koyduğu kurallardaki koşulları taşıyan talepleri karşılamak zorundadır, bu zorunluluk devletin hukuk öznelerinin diğer hukuk öznelerine yönelttiği taleplerinin onlar tarafından kabul edilme zorunluluğunun (vergilendirmeyi düşünelim) karşılığıdır. Bu nedenle kamu hukuku öznesi ile diğer hukuk öznelerinin kurduğu ilişkinin temel hukuksal biçimi sözleşme değil statüdür. Kamu hukuku öznesinin bir de kapitalist mübadele ilişkileri içinde üretilen mal ve hizmetlerden bir kısmını üretmeyi üstlenmiş olması, anayasa ve yasalarda kurala bağlanan haklar ile sözleşme ilişkisinde tamamen farklı bir hukuksal biçim yaratmıştır. Devletin hukuk öznesi olarak, yani idareler olarak yer aldığı hukuksal toplumsal ilişkilerin hukuksal görünümü genellikle tek yanlı ilişkidir. Yani sözleşme biçimi değil, idarenin hukuka uygun olduğu önceden

kabul edilen ve sonuç doğurmak için muhatabının kabulünü gerektirmeyen tek yanlı irade açıklamaları olan idari işlemler temel biçimdir. Bunun otoriter bir ilişki olduğu açıktır. Pek çok durumda bu tek yanlı irade açıklamasını önceleyen muhatabın bir talebi bulunur. Ancak bu talep de idarenin irade açıklamasını sözleşmeye çevirmez. Zira idarenin sahip olduğu karar verme gücü, piyasanın hukuksal kurgusundaki özel hukuk kişisinden farklı olarak serbest değildir, hayata, hürriyete ve mülkiyete el atabilme tekeliyle koşut yükümlülükleriyle iradesi sınırlanmıştır. Kamu hukuku öznesinin yükümlülüklerinin hemen hemen tamamı, diğer öznelerin kendisine yönelik hak taleplerine karşılık gelir. Kamu öznesinin toplumsal ilişkilerinin kamu hukuku biçimi baskıcı bir düzenin aracı olarak yorumlanıp derinleştirilebileceği gibi ve devletin hukuksal kurgusunu, kendisine yönelik hak taleplerini karşılamak konusunda serbest olamayan bir kamu hukuku öznesi biçimiyle yaptığı için özgürleştirici bir araç olarak da kullanılabilir. Toplumsal özneler etkin olup hak taleplerini geliştirdikçe devletin tek yanlılık gücü taleplere yanıt vermek zorunluluğu ile demokratikleşecektir. Sorun devletin (idarenin) iradesini belirlemektir. Elbette bu irade nihai olarak egemen sınıfın ihtiyaçları ile belirlenir; bununla birlikte ara duraklarda, var olabilmek için emek gücünden başka satacak şeyi olmayanların taleplerinin dayatılması da mümkündür. Kamu hukuku biçimi, köklü toplumsal dönüşümün temel aracı olamasa da bu dayatmanın biçimidir.

Konut örneğine dönelim, devlet barınma için konut üretme işini üstlenmişse, barınma ihtiyacını karşılamak için talepte bulunanlarla mübadele ilişkilerinden farklı koşullarda ilişki kurmak zorundadır. Bunun mübadele ilişkilerinden farklı koşullarda olması gerekir, çünkü kapitalist toplumsal formasyonun temeli ihtiyaçların değişim değeri üreten piyasadan karşılanmasıdır; oysa vergilendiren ve şiddet tekeline sahip devlet piyasanın bir öznesi olamaz. Devlet piyasada üretilen bir mal veya hizmeti üretmeyi üstlenmişse bunu piyasanın temel kurallarından farklılaştırarak yapıyor demektir. "Zorundadır" çünkü herkesin rıza gösterdiği bir kamu gücü kullanmaktadır ve üretimde kullandığı değerin kaynağı vergilerdir ve ayrıca devlet hukuksal ilişkilerini, sözleşme anında ve sözleşmeyle oluşturulan kurallarla değil, anayasa ve yasalarla önceden oluşturulan kurallara göre belirler.

Buna göre, devletin toplumsal ihtiyaçları karşılayacak mal ve hizmet üretimini piyasanın işleyiş kurallarından belli oranda bağışık kılarak üstlenmesi, hukuk özneleri için talep edildiğinde karşılanması, sözleşme ilişkisine bağlı olmayan bir haklar alanı açmaktadır.

Mübadele ilişkilerinde, değişim değeri için üretim yapıp mübadele gerçekleştiren hukuk özneleri arasında sözleşme ilişkilerinde, sözleşme yapmanın zorunlu olduğu haller bulunup bulunmadığı tartışması vardır. Örneğin, mahallenin tek fırını parasını verene ekmek satmak zorunda mıdır? "Evet" yanıtı, hukuk sisteminin bir kabulü olmaktan çok kuramsal tartışmadaki pozisyonlardan biridir. Bu görüş, Borçlar Kanunu'nun "Ahlaka mugayir bir fiil ile başka bir kimsenin zarara uğramasına bilerek sebebiyet veren şahıs" zararı tazmin etmek zorundadır hükmüne (m. 41/II) dayanmaya çalışmaktadır. Mübadele ilişkilerinde ahlak bulunabilirse bu güçlü bir hukuksal konum olabilir.

Bu zayıf ve neredeyse varsayımsal sözleşme yapma zorunluluğu bir yana özel girişimcilerin sözleşme yapmak zorunda olduğu durumlar, devletin iradesine dayanarak kamu hizmeti ürettikleri durumlardır. Devletin piyasanın işleyiş kurallarından bağışık kılarak üstlendiği kamu hizmetlerini, kendisi bizzat üretmeyip de özel girişimlere ürettirdiği durumlarda özel girişimcilerin kullanıcılarla sözleşme yapmama konusunda özgürlüğü yoktur. Bu durum salt piyasa üretimi ile karıştırılmamalıdır.

Devletin kurucu olarak dâhil olmadığı sadece düzenleyici olarak karıştığı veya hiç karışmadığı mübadele ilişkilerinde özgür irade uyuşması, sözleşme temel biçimdir. Haklar, ancak her hukuk öznesinin rızasıyla mevcut olan akdi bir ilişkiden türer.

Bu hukuksal biçim farklılığını anayasada düzenlenmiş çalışma hakkı örneğiyle açıklayalım. Anayasanın "Çalışma hakkı ve ödevi" başlıklı 49. maddesine göre, "*Çalışma, herkesin hakkı ve ödevidir.*" Kişiye hak verilmiş, devlete de görev yüklenmiştir. "*Devlet, çalışanların hayat seviyesini yükseltmek, çalışma hayatını geliştirmek için çalışanları ve işsizleri korumak, çalışmayı desteklemek, işsizliği önlemeye elverişli ekonomik bir ortam yaratmak ve çalışma barışını sağlamak için gerekli tedbirleri alır*". Üretim araçlarına sahip olmayanların çalışmak için üretim araçlarına sahip olanlara emek güçlerini satmaları gerekir. Ne işçiler ne de kapitalistler bu ilişkiyi kurmak için sözleşme yapmaya zorlanabilir.[5] Çalışma hakkından hemen

[5] Marx, birbirleriyle örtüşmeleri her zaman için mümkün olmayan, hukuksal varoluş ile gerçek varoluş (*l'existence réelle*) arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrımı, *18 Brumaire*'de (1851), Fransız 1848 Anayasası'ndaki özgürlüklere, bunların uygulanmasına ve bu Anayasanın niteliğine ilişkin değerlendirmelerinde bulabiliriz. Marx'ın değerlendirmesine göre, 1848 Anayasası'nın kurduğu haklar sistemi hem hakları savunanların hem de hakların kısıtlanmasını isteyenlerin isteklerini gerçekleştirebilecek niteliktedir. "*Anayasanın her paragrafı kendi karşı-savını da içermektedir:*" "*Bir yandan temel özgürlükler tanınmakta, Fransız halkının mutlak hakkı ilan edilmekte, öte yandan bunların ancak başkasının eşit*

önce, 48. maddede sözleşme ve girişim özgürlüğü düzenlenmiştir. "*Herkes, dilediği alanda çalışma ve sözleşme hürriyetlerine sahiptir. Özel teşebbüsler kurmak serbesttir.*" Üretim aracı sahibini, hukuk düzeni emek gücünü satmak isteyenle sözleşme yapmaya zorlayamayacağına göre, işçinin hakkı ancak kapitalist kabul ettiği zaman vardır. Karşı tarafın rızası ile kurulabilecek, yani sözleşmeden doğabilecek bir hak söz konusudur. Kamu hukuku öznesinin, devletin, ilişkiye kurucu olarak müdahale etmesi de mümkün değildir, ona sadece destekleyici önlemler almak görevi verilmiştir. Yaşamak için emek gücünü satmak zorunda olanlar, hukuksal kurguda üretim araçlarının gücüne sahip olanlarla aynı çalışma "hakkı" ve sözleşme özgürlüğüne sahip kılınarak eşitlenmişler ve özgürleştirilmişler. Anayasanın 49. maddesindeki çalışma hakkı gerçek çalışma hakkı değildir. Hamburger firmasının veya bir marketin veya bir fabrikanın personel alım ilanı verdiğini çalışmak isteyenlerin başvurduğunu düşünelim; firmanın ilanda belirttiği nitelikleri taşıyan bir kişi ile kişinin bu niteliklere sahip olduğu firma tarafından kabul edilmiş olsa bile, iş sözleşmesi yapmak zorunluluğu yoktur. Bu zor ancak hukuk dışından, yasadışı değil, örgütlü mücadele ile sağlanabilir.

Anayasada çalışma hakkından söz edilebilecek tek düzenleme "hizmete girme" başlıklı 70. maddede düzenlenen haktır. Buna göre, "*Her Türk, kamu hizmetlerine girme hakkına sahiptir*". Maddenin ikinci fıkrasında, çalışma talebi yöneltilecek hukuk öznesinin seçim özgürlüğü de kısıtlanmıştır: "*Hizmete alınmada, görevin gerektirdiği niteliklerden başka hiçbir ayırım gözetilemez*". Bu madde, kamu hizmeti üretmekle yükümlü olduğu varsayılan devletin, yani kamu hukuku öznelerinin, hizmet üretmek için ihtiyaç duyduğu işgücünü istihdam etmesine ilişkindir. Devlet en büyük işverendir, üreteceği mal ve hizmet, kamu hizmetidir ve üretim için harcayacağı para, toplumsal zenginliğin bir bölümüne kamu gücüyle el konularak elde edilmiş paradır ve bu durumda devlet, kimi çalıştıracağına serbestçe karar veremez. Devletin, ürettikleri zenginliklere el koymasına, kamu düzeni sağlamak amacıyla özgürlüklerine müdahale etmesine ve belli mal ve hizmet üretimlerini üstlenmiş olmasına rıza gösterenlerin devletin işveren olarak yarattığı işlerde çalışmayı hak olarak talep

---

hakları, kamu güvenliği ve bu hakları düzenleyen yasalarla çatışmadıkları sürece sınırsız oldukları belirtilmektedir. Böylece, anayasanın buyruklarına uygun olarak bu mutlak özgürlükleri, kamu güvenliği 'yani burjuvazinin güvenliği'yararına, burjuvazi dışındaki sınıflara yasaklamak veya polis tuzaklarından başka bir şey olmayan koşullara bağlamak mümkündür." Bunun içindir ki, "*özgürlük sözüne saygı gösterildiği ama onun gerçekleşmesi yasaklandığı sürece, özgürlüğün* ***gerçek*** *varoluşu tamamen yok edilmiş olsa bile anayasal [yani hukuksal] varoluşu dokunulmamış olarak kalmıştır*" (Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i,* 2. Baskı, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1990, s. 31).

etmesi, gerçek bir çalışma hakkı yaratır. Kamu hukuku öznesi, mal ve hizmet üretiminde çalıştıracağı kişiyi dilediğince seçemez. *Görevin gerektirdiği nitelikte olanları* araması zorunludur. İdare, işgücü ihtiyacını beyan ederek bir personel alım ilanı yapmışsa, talepte bulunanlar arasında görevin gerektirdiği nitelikleri araştırmak ve buna sahip olanları bulduğunda da onlarla hukuksal ilişki kurmak zorundadır; kurmak zorundadır zira idare kararlarının sebeplerini oluşturmada serbest değildir, yükümlü olduğu hizmetin işgücü ihtiyacı ortaya çıkmışsa bunu gidermesi konusunda serbest değildir. Bir idarenin, personel alım ilanına çıktığını düşünelim, bu ilana başvuran ve idarenin yaptığı seçimde de gerekli nitelikleri taşıdığı saptanan kişi ile idare arasında çalışma ilişkisi kurulmak zorundadır. İdare buna razı olmazsa açılacak dava ile idarenin çalıştırmama kararının hukuka uygunluğu denetletilebilir; mahkeme bunun hukuka aykırı olduğuna karar verirse, kararı uygulamak zorunda olan idarenin liyakatini kanıtlamış olan kişiyi ataması veya onunla idari hizmet sözleşmesi yapması gerekecektir. Kamu hizmetlerine girme, yani kamu hukuku öznelerine emek gücünü satabilme yani kamuda çalışma hakkı, anayasada siyasal haklar arasında düzenlenmiştir. Toplumsal gerçeklikteki eşitsizlik, üretim araçlarına sahip olma ile buna sahip olmayanlar arasındaki eşitsizlik, hukuksal gerçeklikte bunu hafifletecek bir eşitsizlikle kurulmuştur.

Eğitim hakkı örneği de incelenebilir. Kapitalist toplumsal formasyonda eğitim hakkı, talebinizin piyasadan karşılanmasında özgür olmanızdan başka bir anlama gelmez. Bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmışsa, bunu değişim değeri için üreten bir girişimci de ortaya çıkar. Mübadele ilişkisi ile eğitim hizmetinden yararlanırsınız. Bunun hukuksal biçimi de sözleşmedir. Sözleşme yapma hakkı ve sözleşmeden doğan ve ancak sözleşmeciye karşı ileri sürülebilen bir hak söz konusudur. Burslarla sağlanan ücretsiz eğitim imkânı, mübadele ilişkisini ortadan kaldırmaz, sözleşmeye dayanan bir yararlanma talebi olma özelliği sürer. Eğitimin bir hakka dönüşmesi mübadele ilişkisine devletin müdahalesi ile başlar. Devletin, özel girişimciye talep edenlerle sözleşme yapma zorunluluğu getirmesi veya zorunlu burslar öngörmesi gibi zayıf müdahaleleri sözleşme ilişkisini ortadan kaldırmasa da dönüştürür. Eğitimin, gereksinim duyanlar için talep edildiği zaman karşılanması zorunlu bir hale gelmesi, yani bir hakka dönüşmesi ancak devletin eğitim hizmeti üreten bir özneye dönüşmesi durumunda mümkündür.

Anayasanın "eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi" başlıklı 42. maddesinin I. fıkrasında "kimse, eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz" kuralı

yer almaktadır. Anayasadaki düzenleme eğitimin piyasadan satın alınması gereken bir mal olduğunu kabul etmektedir. Maddenin VI. fıkrasında özel okullar düzenlenmiş, VIII. fıkrasında da devletin "maddi imkânlardan yoksun başarılı öğrencilerin, öğrenimlerini sürdürebilmeleri amacı ile burslar ve başka yollarla gerekli yardımları" yapacağı kurala bağlanmıştır. Eğitimde, hizmetten piyasa ilişkileri dışında yani mübadele dışında yararlanabilme istisna olarak yine aynı maddede düzenlenmiştir: "ilköğretim kız ve erkek bütün vatandaşlar için zorunludur ve devlet okullarında parasızdır". İlköğretim hizmetinden devlet okullarında satın alma ilişkisi dışında yararlanmak mümkündür. Talep edildiği zaman karşılanması zorunlu olan, karşı tarafın rızasını satın almak zorunda kalmadığımız bir yararlanma ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkinin hukuki biçimi sözleşme değil, kamu hukukunda bir statüye girmektedir.

Çalışma ve eğitim hakkı için yaptığımız değerlendirmeyi sağlık hakkı için de tekrarlayabiliriz. Haklar, piyasa geriletildiği oranda gerçekleşebilir. Salt piyasa ilişkileri içinde hak, sözleşme kurma gücünden ve bu sözleşmelerle talepler üretebilmekten öte bir anlama gelmez.[6] Toplumsal ihtiyaçları karşılayacak mal ve hizmet üretim alanlarının, çeşitli yöntemlerle mübadele biçimlerinden kurtarılmasıyla gerçek haklar yaratılabilir. Bu noktada, hukuktan çok, örgütlü mücadeleden kaynaklanan toplumsal güç kullanımı rol oynayabilir. Ancak her kazanım hukuksal biçim kazandırılıp keyfilikten kurtarılmak üzere hukuk düzeni içine yerleştirilmelidir. Hukuk, haklar temelli bu yeni biçimlerle baskıcı niteliğini yitirme yoluna girecektir. Devletin ve hukukun sönümlenmesi de herhalde bu anlama gelmektedir.

Devletin kamu hizmetlerinin bir kısmını üretmekten vazgeçmesi ve üretmeyi yükümlendiklerini bizzat üretmeyip özel girişimcilere ürettirmesi konusundaki gayretkeşliğinin birçok nedeni vardır. Kamu hizmeti alanına dâhil edilen mal ve hizmet üretimi, özel girişimciler için ele geçirmeye çalıştıkları kârlılık

---

[6] 1864 yılında kaleme alınmış olan Uluslararası İşçi Birliği'nin (I. Enternasyonal'in) çağrısında Marx, günlük çalışma süresinin mücadeleler sonunda, yasa ile on saat ile sınırlanmış olmasını değerlendirip; bunun önemini vurgulamaktadır: "*Çalışma saatlerinin yasal olarak sınırlandırılmasına ilişkin bu mücadele amansızca şiddetlendi. Çünkü bu mücadele aslında orta sınıfın ekonomi politiğini oluşturan, arz ve talep yasalarının -yani piyasanın- gözü kör egemenliği ile işçi sınıfının ekonomi politiğini oluşturan toplumsal öngörünün denetlediği toplumsal üretim arasındaki -toplumsal öngörü ile kastettiği siyasal alan burada- büyük çekişmeyi etkiliyordu. Böylece 10 saat yasası yalnızca büyük bir pratik başarı olarak kalmıyordu, bu bir ilkenin zaferiydi, orta sınıfın ekonomi politiği, işçi sınıfının ekonomi politiğine ilk kez böylesine apaçık yenik düşüyordu* (Karl Marx, "Uluslararası İşçi Birliğinin Kuruluş Çağrısı", Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar*, C. II, 1. B., Sol Yayınları, 1977, s. 11-20). Kamu hizmetleri alanı, toplumsal öngörüyle, toplumsal akılla üretimin denetlenebileceğinin, üretimin düzenlenebileceğinin bir kanıtıdır. Piyasaya karşı, siyasal alanının zaferidir. Bu alan şimdi piyasa tarafından yeniden fethediliyor. Belki de 10 saatlik iş gününün rövanşı alınıyor.

alanlarıdır. Sermaye ya bu alanların kendisine devredilmesini veya devletin siyasal kararıyla piyasa ilişkilerinden belli oranda bağışık kıldığı alandaki üretimi kendisine yaptırmasını ister. Hatta daha çok ikincisini tercih eder. Devletin kamu hizmeti alanında tutmayı sürdürdüğü mal ve hizmet üretimi, devletin vergilerle el koyduğu toplumsal zenginliğin harcandığı alanlardır ve genellikle bu hizmetlerin kullanıcıları zorunlu olarak yararlanırlar ve büyük çoğunlukla da mali yükümlülük benzeri ücretler ödeyerek yararlanırlar hizmetlerden. Bu durumda, özel girişimci için güvenceli kâr söz konusudur. Vatandaş ise, kamu hizmetinin kullanıcısı değil, hizmetin müşterisidir ve kendisine vaat edilen müşteri memnuniyetidir.

Kamu hizmeti alanının özel girişimcilere devredilmesi veya açılması konusunu ele almayacağız, konunun yalnızca haklar konusunda oluşturduğumuz kuramsal çerçeveyle açıklanan yönüne değineceğiz.

Sermaye ve göreli bağımsızlığı son derece zayıflamış devleti, onun idaresi ve yargısı, üniversitesi, kamu hizmeti alanında yapılan tüm üretimi, bu alanın özel girişimcilerle ilişkisini ve vatandaşların kamu hizmetinden yararlanmasını sözleşme hukukunun ilkeleri ile açıklama çabası içindedir. Hukukun teknik dilini en az kullanarak anlatmaya çalışalım. İdarenin yükümlü olduğu kamu hizmetini özel girişimciye yaptırmasının hukuki biçimini özel hukuk sözleşmesi olarak niteleme, bu sözleşmeden doğabilecek uyuşmazlıkları adli yargıya ve tahkime çözdürme; kullanıcıların hizmetten yararlanmasının hukuki biçiminin özel hukuk abonman sözleşmeleri olarak niteleme, kullanıcının ödeyeceği parayı piyasa fiyatı sayma, kullanıcının taleplerini tüketici hakları çerçevesinde değerlendirme, rekabet hukukunu kamu hizmeti alanına uygulama gibi *tercihler* bireyin gerçek hak talebi alanını, sözleşme ilişkisi ile nispileştirme sonucunu doğurmaktadır.

Mahkemeler, temiz içme/evsel suyu bir temel hak olarak değerlendirmek yerine, belediye ile konutta oturanın yaptığı sözleşmeyi basitçe bir özel hukuk abonman sözleşmesi olarak nitelendirerek sözleşme kaynaklı bir şahsi hak olarak değerlendirmektedir. Bu anlayışa göre idarenin toplu taşım otobüslerinden, trenlerden taşımacılık sözleşmesi ile yararlanılmaktadır. Hizmete ulaşamamaya veya hizmetin içeriğine ilişkin sorun, özel hukuk uyuşmazlıklarını çözen adliye mahkemelerinde yargılanmaktadır. Bu tip hizmetlerden yararlanmanın karşılığı alınacak para maliyet artı kârdan oluşmalıdır, yani bir fiyattır. İdarenin sunabileceği hizmetlerin sınırı rekabet hukukuyla belirlenmelidir. İdare, hizmet üstlenerek özel girişimciye rakip

olmamalıdır. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Bir noktaya dikkat etmeliyiz. Buradaki örnekler, hukuk içinde genel eğilimi vermek için seçilmiştir. Bu genel eğilime aykırı kararlar, hukuki yaklaşımlar da bulunmaktadır. Örneğin, belediyelerin ön ödemeli (kartlı) su sayacını zorunlu tutan kararı kamu hizmetlerinin sürekliliği ilkesine aykırı olduğu için iptal edilmiştir. Mahkemelerin ulaşım zammına ilişkin kararları iptal ettiği görülmektedir. Hatta güvencesi ve maddi imkânı olmadığı için başkasının kamu sağlık güvencesini kullanarak doğum yapan kişinin yargılandığı davada zorunluluk hali kavramı kullanılarak beraat kararı verilmiştir. Bununla birlikte bu tip sıra dışı kararlar hukuksal paradigmada henüz bir değişim yaratacak yaygınlıkta değildir.

8.1.2002 tarih ve 4736 sayılı yasa ile idarelerin, sundukları tüm hizmetlerin paralı olması ve indirimli hizmet sunulamaması kuralı getirilmiştir. Tüm kamu hizmetlerinin paralı hale getirilmesini zorunlu kılan bu yasaya göre, idarece "üretilen mal ve hizmet bedellerinde işletmecilik gereği yapılması gereken ticarî indirimler hariç herhangi bir kişi veya kuruma ücretsiz veya indirimli tarife uygulanmaz." Sadece toplu taşım hizmetlerinde "malûl, yaşlı, öğrenci ve basın kimlik kartı sahiplerine" indirim uygulanabilir. Kanuna göre, idare hizmetlerini satmak zorundadır, bu satışta asla sosyal amaçlı indirim yapılamaz, ancak ticari indirim yapılabilir. Ticari indirim denilince akla toptan alımlarda indirim yapılması gelmektedir. Yine bu kanundan çıkan bir sonuç, idarenin mal ve hizmetten yararlananlardan isteyeceği paranın ticari olarak hesaplanmasının zorunlu olmasıdır.

Devlet, vatandaşla olan ilişkisini, mübadele ilişkilerinin hukukuna özel hukuka taşımak için özel bir çaba sarf etmektedir. Bununla sermayenin sağlayacağı yarar, kamu hizmetleri alanının kendisi için kârlılık alanına dönüştürülmesidir. Bireylerin siyasal alan dolayımıyla elde edeceği özgürlük, piyasanın sözleşme kurma özgürlüğüne dönüşmektedir. Kamu hizmetleri alanının iktisadi ilişkileri mübadele kurallarına tabi olduğu, hukuki biçimi özelleştiği oranda haklar mücadelesi bir tüketici hakları mücadelesine, sözleşme özgürlüğü ve sözleşme güvenliği mücadelesine dönüşmektedir.

Tekrarlayarak bitirelim, haklar, piyasa geriletildiği oranda gerçekleşebilir. Salt piyasa ilişkileri içinde hak, sözleşme kurma gücünden ve bu sözleşmelerle talepler üretebilmekten öte bir anlama gelmez. Toplumsal ihtiyaçları karşılayacak mal ve hizmet üretim alanlarının kamulaştırılması ile gerçek haklar yaratılabilir.

Hak kavramı tılsımlıdır; kökleri yöneten-yönetilen ayrımının ilk çıktığı zamanlara uzanır. Tılsım; kavramın adil ve doğru olanı imlemesi ve (hak) sahibine belli bir ölçekte meşruiyet ve egemenlik alanı sunmasıyla ilgilidir. Burjuvazi; 18. yüzyıldan başlayarak hak kavramının bu tılsımını kendi sınıf iktidarını güvenceye alan bir zırh gibi kuşanmıştır. Yeni bin yılın eşiğinde tılsım el değiştiriyor; yönetsel erkin sermaye karakteri küresel çapta üryanlaşırken, zırhtan geriye paslı bir demir yığını kalıyor!

Bu derlemenin konusu, kuramsal, tarihsel ve güncel boyutlarıyla hak mücadeleleridir. Emekçi sınıfların mücadele sathı olarak hak mücadelesi; emeğin yeniden üretiminin meta-dışı alanlarını zapt eden sermaye tahakkümüne karşı hem direnişin hem de kolektivist yeniden inşanın olanaklarını içinde barındırıyor. İşçi sınıfı sosyalizmi bakımından bu kapsam, yaşadığımız tarihsel dönemde güncelin devrimcileşmesi-devrimin güncelleşmesi sarmalında somutlaşıyor. Bu kapsam ve konumlanış içindeki derlemede, sosyalizmin yeniden inşa sürecinde hak mücadelelerinin kritik rolünü açığa çıkartmaya dönük ulusal ve uluslararası katkılara yer veriliyor.

NotaBene Yayınları
www.notabeneyayinlari.com

U249210

23.00