SİYASET BİLİMİ

KAVRAMLAR, İDEOLOJİLER, DİSİPLİNLER ARASI İLİŞKİLER

HAZIRLAYANLAR:
GÖKHAN ATILGAN, F. ATTİLA AYTEKİN

4. BASIM

Yordam Kitap

SİYASET BİLİMİ

KAVRAMLAR, İDEOLOJİLER, DİSİPLİNLER ARASI İLİŞKİLER

HAZIRLAYANLAR: GÖKHAN ATILGAN, E. ATTİLA AYTEKİN

GENİŞLETİLMİŞ 3. BASIM'dan Tıpkıbasım

Yordam Kitap: 160 • **Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler**
Hazırlayanlar: Gökhan Atılgan - E. Attila Aytekin • ISBN 978-605-5541-64-4
Düzeltme: Filiz Çomuk • *Kitap Tasarımı*: Savaş Çekiç • *Birinci Basım*: Ağustos 2012
İkinci Basım: Ekim 2012 • Genişletilmiş *Üçüncü Basım*: Eylül 2013
Dördüncü Basım: Ağustos 2014 • © Yordam Kitap, 2012

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

Baskı: **Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic.Ltd.Şti.** (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No:38-40-42-44
Başakşehir - İstanbul
TEL: 0212 5650122 - 0212 5650255

SİYASET BİLİMİ

Yazarlar[1]

Emre Arslan, Dr., Bielefeld Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, Almanya
Gökhan Atılgan, Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi
E. Attila Aytekin, Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Mustafa Kemal Bayırbağ, Yrd. Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Pınar Bedirhanoğlu, Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Ömür Birler, Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Korkut Boratav, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (E)
Barış Çakmur, Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Aykut Çoban, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Metin Çulhaoğlu, Yazar
Cem Eroğul, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (E)
Zeynep Gambetti, Doç. Dr., Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Asuman Göksel, Yrd. Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Burak Gürel, Johns Hopkins Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Doktora Öğrencisi, ABD
Selime Güzelsarı, Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Raşit Kaya, Prof. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Mustafa Bayram Mısır, Dr., Siyaset Bilimci ve Hukukçu
Ebru Deniz Ozan, Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Mehmet Okyayuz, Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Eylem Özdemir, Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Yasemin Özgün, Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi
Alev Özkazanç, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Cenk Saraçoğlu, Yrd. Doç Dr., Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi
Murat Sevinç, Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Cem Somel, Prof. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Mustafa Şener, Yrd. Doç. Dr., Mersin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
H. Tarık Şengül, Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Taner Timur Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi (E)
Aylin Topal, Yrd. Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Ateş Uslu, Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Füsun Üstel, Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Galip Yalman, Doç. Dr., ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Mehmet Yetiş, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Filiz Zabcı, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Gün Zileli, Yazar

1 Soyadına göre alfabetik

İçindekiler

11 | **Önsöz** Gökhan Atılgan ve E. Attila Aytekin

Temel Kavramlar

17 | **Siyaset** Cem Eroğul
29 | **Toplumsal Sınıflar** Korkut Boratav
41 | **İktidar** H. Tarık Şengül
55 | **Egemenlik** Mustafa Bayram Mısır
69 | **Devlet** Galip L. Yalman
87 | **Hegemonya** Mehmet Yetiş
99 | **Sivil Toplum** Ebru Deniz Ozan
109 | **Kamusal Alan** Filiz Zabcı
123 | **Vatandaşlık** Füsun Üstel
137 | **Demokrasi** Ateş Uslu
153 | **Kamu Yönetimi** Mustafa Kemal Bayırbağ ve Asuman Göksel
171 | **Laiklik** Taner Timur
187 | **Kültür** Gökhan Atılgan
201 | **Kimlik** Eylem Özdemir
215 | **Anayasa** Murat Sevinç
227 | **Siyasal Katılma** Cem Eroğul
239 | **Siyasal Partiler** Eylem Özdemir ve Gökhan Atılgan
253 | **Baskı Grupları** Mustafa Şener
267 | **Küreselleşme** Selime Güzelsarı

Siyasal İdeolojiler

285 | **İdeoloji** Gökhan Atılgan
299 | **Liberalizm** Ömür Birler
315 | **Muhafazakârlık** Ömür Birler
329 | **Marksizm** Metin Çulhaoğlu
347 | **Anarşizm** Gün Zileli
363 | **Sosyal Demokrasi** Cenk Saraçoğlu
379 | **Feminizm** Yasemin Özgün
395 | **Milliyetçilik** Emre Arslan
409 | **Faşizm** Mehmet Okyayuz
423 | **Yeni Sağ** Aylin Topal
437 | **İslamcılık** Burak Gürel
455 | **Çevrecilik** Aykut Çoban

Disiplinler Arası İlişkiler

477 | **Siyaset Bilimi ve Tarih** E. Attila Aytekin
487 | **Siyaset Bilimi ve İktisat** Cem Somel
501 | **Siyaset Bilimi ve Hukuk** Mustafa Bayram Mısır
513 | **Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler** Pınar Bedirhanoğlu
525 | **Siyaset Bilimi ve Felsefe** Zeynep Gambetti
539 | **Siyaset Bilimi ve Sosyoloji** Cenk Saraçoğlu
555 | **Siyaset Bilimi ve Psikoloji** Alev Özkazanç
567 | **Siyaset Bilimi ve Medya Çalışmaları** Raşit Kaya ve Barış Çakmur
579 | **Siyaset Bilimi ve Kent Çalışmaları** Mustafa Kemal Bayırbağ

Gökhan Atılgan ve E. Attila Aytekin

Önsöz

Bu kitapta yer alan bölümlerin yazarlarının bazıları bizim akranımız. Bazıları bizlerin hocasıydı. Kimileriyse hocalarımızın hocası. Öyleyse, bu derleme üç kuşak sosyal bilimcinin eseridir, diyebiliriz. Böyle bir kitap hazırlama fikri tam da bu büyük potansiyelden doğdu. Türkiye'de siyaset biliminin farklı yönlerine önemli katkılar yapmış ve yapabilecek olan, birbirine yakın bir bakış açısını paylaşan çok sayıda sosyal bilimci olmasına rağmen, bu potansiyeli yeterince değerlendiren bir siyaset bilimi kitabı yoktu. Böyle bir kitap olabilirdi ve olduğunda da farklı mecralardan edinilmiş birikimlerin bir araya getirilmesiyle ortaya muazzam bir sinerji çıkabilirdi. 2009 yılında davetli olduğumuz bir konferans için Kıbrıs'a giderken yaptığımız bir konuşma sırasında bunun farkına vardık. Zamanla kitabın kısımlarını ve bölümlerini şekillendirdik. Hocalarımız ve meslektaşlarımız projemize sadece yazılarıyla değil, teşvik edici, yüreklendirici tutumlarıyla da katıldılar. Böylelikle önceleri sadece hayal edebildiğimiz, olsa ne iyi olur dediğimiz fikir, bir gerçeklik hâline geldi.

Türkiye'nin herhangi bir üniversitesinde siyaset bilimine giriş dersi alan bir büyük sınıf hayal ettik. Bu sınıftaki öğrenciler siyaset biliminin her bir temel kavramını, her bir siyasal ideolojiyi ve siyaset biliminin diğer disiplinlerle ilişkilerini her hafta konusunda uzman farklı bir hocanın kaleminden okuyacak ve dersi veren hocanın katkılarıyla da okuduklarını zenginleştireceklerdi. Bu bakımdan 32 yazarın katkıda bulunduğu bu kitapta bir dil birliği aramak yersiz. Bunun gibi aynı konuya nüanslı yaklaşımlara rastlamak da şaşırtıcı olmamalı. Ancak kimi bölümlerde daha belirgin görülebileceği gibi özellikle yöntembilimsel ortaklıkların olmadığı da söylenemez. Kitap, genel okuyucuyu da gözetmekle birlikte esas olarak bir

ders kitabı olarak tasarlandığı ve kolayca okunmayı hedeflediği için referans gösterme işinde aşırılığı değil makullüğü esas alıyor. Bununla beraber her bölümün sonunda ayrıca verilen yararlanılan kaynakların listesine bakıldığında kolayca görüleceği gibi muazzam bir birikimi de arkasına alıyor.

Kitap, üç kısım ve 37 bölümden oluşuyor. Birinci kısım, "Siyaset Biliminde Temel Kavramlar" başlığını taşıyor. Siyaset, iktidar gibi daha genel nitelikli kavramlardan hegemonya ve kimlik gibi daha özel kavramlara uzanan bu bölümde kitap, siyaset bilimi disiplininin temel kavramsal gereçlerini okuyucuya tanıtıyor. İkinci kısımda başlıca "Siyasi İdeolojiler" irdeleniyor. Liberalizmden İslamcılık'a kadar 10 farklı ideolojiyi inceleyen yazarlar, aynı zamanda ideolojinin ve modern siyasal ideolojilerin 18. yüzyıldan bugüne uzanan serüveninin bir bilançosunu çıkarmış oluyorlar. "Disiplinler Arası İlişkiler" başlıklı üçüncü kısımda siyaset biliminin sosyal bilimlerin diğer disiplinleriyle ilişkileri tartışılıyor ve siyaset biliminin hem bir sosyal bilim olarak diğer disiplinlerle ortak yönlerine hem de özgül yanlarına vurgu yapılıyor. Siyaset bilimine giriş niteliğindeki kitaplarda genellikle rastlanmayan bu bölümde felsefeden kent çalışmalarına kadar, siyaset biliminin bir biçimde yolunun kesiştiği ve ortak çalışma yaptığı disiplinler, siyaset bilimiyle ilişkileri çerçevesinde ele alınıyor.

Kitabın amacına ulaşmasını, yani hem sosyal bilimler öğrencileri için faydalı bir ders kitabı olarak kullanılmasını ve hem de genel okuyucu ve sosyal bilimci akademisyenler için bir referans kaynağı hâline gelmesini umuyoruz. Kitaba katkıda bulunan tüm yazarlara, kitabın derlenmesi sürecinde bize destek veren dostlarımıza, kitap fikrinin gerçekleşmesinde önemli rolü olan Hayri Erdoğan'a, tasarımcımız Savaş Çekiç'e, yayınevi ve matbaa emekçilerine çok teşekkür ediyoruz.

Temel Kavramlar

Cem Eroğul

Siyaset

Günlük yaşamda öyle sözcükler vardır ki, kullanımlarındaki sıklık, anlamlarının herkes için açıklık taşıdığının kanıtı sayılır. Siyaset işte böyle bir sözcüktür. Neredeyse, doğal çevremizin bir parçası olmuştur. Beslenme, giyinme, çalışma, sevme, savaşma gibi, bütün kullananlar için anlamı apaçık bir sözcük izlenimini yaratmaktadır.

Ne ki, bilim, yüzeysel görünümün kuşkuyla karşılanıp kurcalanmasıyla başlar. Biraz daha dikkatlice bir gözlem, günlük dilde bile, 'siyaset', 'siyasi', 'siyasal', 'siyasetçilik' sözcüklerinin *birden çok* anlamda kullanıldığını göstermeye yeter. 'Siyasiler', 'siyasal partiler' ya da 'siyasal kararlar' dendiğinde, *devlet yönetimi* ile ilgili kişiler, örgütler ya da işlemler anlaşılır. Ama, 'bu işe siyaset karıştırma' denince, sözü edilen şey *parti mücadelesidir.* Yani sözcük burada bir toplumsal işlev anlamını yitirir, renklenir, kavga kokmaya başlar. Buna karşılık, 'sorunu siyasal yoldan çözmek gerek' ya da 'siyasetin bittiği yerde savaş başlar' tümcelerinde, siyaset, *uzlaştırma,* birleştirme, barıştırma anlamına gelir. Hepsi bu kadar da değil. 'Siyasi bir tavır', 'siyasi bir gülüş' ya da 'ah o ne siyasetçidir!' dendiği zaman siyaset, *iki yüzlülük,* durumu idare etmecilik anlamını yüklenir.

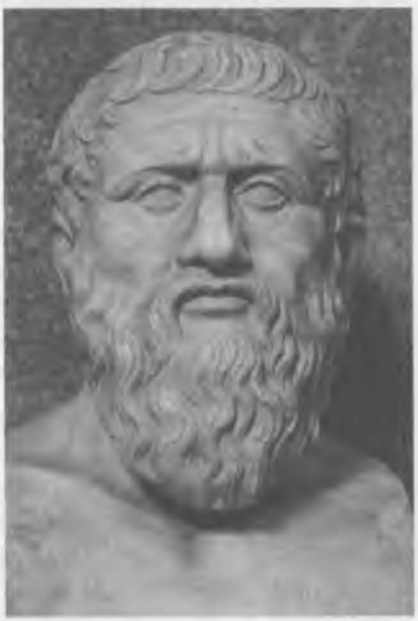
Osmanlıca-Türkçe sözlükler, bu anlamlar dizisini tümüyle yansıtmaktadırlar. Mustafa Nihat Özön, siyaset sözcüğüne dört anlam vermiş: 1) Ülke yönetimi; 2) Ceza, ceza olarak öldürme; 3) Politika; 4) Diplomatlık. Ferit Devellioğlu buna, bir de "seyislik, at işleriyle uğraşma" anlamını ekliyor. Kök eşliği dolayısıyla, bu son anlamın sözcüğün kökeninde bulunduğu ortada. Ancak bugün, siyasetle seyislik tamamen ayrılmış durumda. Aynı şekilde, siyasetin 'ceza' anlamı da silinmeye yüz tutmuş. İngilizce ve Fransızca sözlüklere bakıldığında, 'politika'nın hiçbir zaman böyle acı bir anlam taşımadığı, buna karşılık, bizde bulunmayan ek bir anlam kazandığı görülüyor. O da,

'beceriklilik', işbilirlik. Bu anlam ayrımlarının kaynağı, hiç kuşkusuz, ülkelerin ayrı siyasal geçmişlerinde yatıyor.

Siyaset sözcüğünün yüklenmiş olduğu bu anlam zenginliği, onun, örneğin bir nesnenin belirtilmesine yarayan türden, basit bir ad olmadığının, aksine, toplumsal bir olguya işaret eden bir *kavram* olduğunun açık göstergesidir. Üstelik bu zenginliğin ulaştığı düzey, bu kavramın altında bulunan toplumsal olgunun da karmaşık, dahası, çelişik bir nitelikte bulunduğunu göstermektedir. Bu gözlemin bir başka kanıtı da, bilim insanlarının siyaset kavramı için birbirini tutmaz tanımlar vermeleridir.

Gerçekten de, siyasalbilimcilerin bile, kendi bilimlerinin temel konusu olan siyaset hakkında ortak bir görüşe vardıkları söylenemez. Hepsi bunun bir uğraş, bir etkinlik olduğu görüşündedir. Ama bu uğraşın, bu etkinliğin nitelenmesine gelince, görüşler arasında uçurumlar açılmaktadır. Kimine göre siyasetin konusu, *devlettir,* kimine göre her türlü *yönetim ilişkisi.* Kimine göre siyasetin belirleyici özelliği *meşru kaba kuvvettir,* kimine göre belli *değerlerin başkalarına dayatılmasıdır.* Buna karşılık, *iktidar* kavramını siyasetin merkezine oturtan kimi siyasalbilimciler, aynı zamanda, siyasetin amacının çatışan iktidar taleplerini *uzlaştırma* olduğunu söylemektedirler. Üstelik, bilim insanlarının verdikleri tanımlar arasındaki tutarsızlık, burada verilen birkaç örnekle de sınırlı değildir.

Kanımca, günlük yaşamda olsun, bilim dünyasında olsun, siyaset kavramının böyle ayrık tanımlara konu olmasının başlıca iki nedeni vardır. Bir kez, toplumsal bir uğraş olan siyasetin içeriği ve biçimi, toplumun biçim değiştirmesiyle birlikte dönüşmektedir. Ancak, düşüngü (ideoloji) düzeyinde değişmelerin maddi düzeydekilerden çok daha yavaş olması, türlü anlamların aynı kavram çatısı altında birikmesine yol açmaktadır. İkincisi, siyaset gibi tüm toplumu kapsayan bir etkinliğin türlü çıkarlarla iç içe geçmesi kaçınılmazdır. Siyasetin şu ya da bu yönde olması, şu ya da bu çıkar kümesi için çok farklı sonuçlar yaratır. Bu bakımdan, her çıkar kümesinin, kendi çıkarına uygun bir uygulama biçimine "işte siyaset budur" demesi doğaldır. Kaçınılmaz olarak bu çıkar kümelerinin birine yakın olan



Platon (Eflatun), ilk siyaset bilimi kitabı *Devlet*'in (İ.Ö. 370) yazarıdır.

bilim insanlarının da, bilinçsiz biçimde de olsa, bu savları bilimin gereği olarak görmeleri, toplumsal işbölümündeki konumlarının kaçınılmaz bir sonucudur.

Bu engelleri aşıp siyaset kavramının gerçekten *bilimsel* bir tanımına ulaşmanın yolu, hem çeşitli tarih dönemlerinin farklılıklarını hesaba katan, hem de her dönemde ortaya çıkabilecek farklı çıkarların o dönemin siyasetine yansıyacağını göz önünde bulunduran bir yaklaşım benimsemektir. Şimdi sunacağım siyaset tanımı, işte bu iki temel gereği gözeterek oluşturulmuştur. Tanım şöyledir: *Siyaset, üretim dışında kalan, ancak üretimin sürdürülebilmesi ve geliştirilebilmesi için toplumsal çapta yürütülmesi zorunlu olan işlerin toplamıdır.*

Her tarih döneminde egemen olan *üretim biçimi* farklı olduğundan, bu tanım, her tarih döneminde yürütülen değişik siyasal etkinliklerin hepsinin kapsanmasına olanak verir. İkincisi, her üretim biçiminde farklı toplumsal çıkarlar adına yürütülen siyasal etkinlikler öne çıktığından, bu tanım, bütün bu farklı etkinliklerin içerilmesine olanak sağlar. Sonuçta, dönemine ve savunulan çıkara göre çok değişik olabilen etkinliklerin hepsi, siyaset tanımının kapsamına alınmış olur.

Hiçbir toplum, kendisini ayakta tutan maddi kaynakları yenilemeden varlığını sürdüremez; bunları genişletmeden de gelişemez. Üretim daima, çalışan insanın, emekgücünün, üretim araçlarıyla bir araya gelmesini gerektirir. Bu bir araya gelişin nasıl olacağını da üretim ilişkileri belirler. Siyaset, belli bir tarih diliminde egemen durumda bulunan üretim biçiminin korunması ve geliştirilmesi uğraşı olarak tanımlandığına göre, hem üretim güçlerinin, hem de üretim ilişkilerinin korunmasına ve geliştirilmesine yönelik etkinlikleri kapsar. Üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasında çelişki yoksa, siyaset uyuşumcu, varsa kavgacı olur.

İnsanlığın evrimini belirleyen ilk ve en uzun üretim biçiminin *vahşilik* olduğunu biliyoruz. Ortaya çıkışı, insanlığın başlangıcı ile çakışıyor. Ortaya yeni taşıllar (fosiller) çıktıkça başlangıca ilişkin kestirimler boyuna değiştiğinden, insanlığın başlangıcı için kesin bir tarih vermek olanaksız. Evrim çizgisi içinde, *insansılar* (hominidler), yaklaşık beş altı milyon yıl önce ayrı bir dal oluşturmaya başladılar. Bunların belirleyici özelliği iki ayak üzerinde yürümeleri. Zamanımızdan yaklaşık iki buçuk milyon yıl önce, çakıl taşlarının birbirine vurularak biçimlendirilmesi ve bu sırada çeşitli yongalar elde edilmesiyle, kabuk ezmede, kök sökmede, avlanmada kullanılabilecek ilk araçlar üretilmeye başlandı. Elin, 'alet yapabilecek ilk alet' haline gelmesi, beynin de, 'alet yapımını tasarımlayabilecek bir oylum ve karmaşıklığa' ulaşması, uzun bir süreç içinde gerçekleşti. Yaklaşık iki milyon yıl önce, bu insansılar içinde ilk *Homo* (insan) cinsi belirdi. Evrim

sürecinde, bu cins içinde birçok insan türü gelişip yok oldu. Bugünkü insanı oluşturan ve öteki bütün türleri alt edip *Homo* cinsinin tek örneği olarak kalan tür, *Homo sapiens*. Bugünkü biçimini tam ne zaman aldığı bilinmiyor. Ancak, insanın bugünkü biçimini almasının yüz yirmi ila elli bin yıl öncesi bir zaman diliminde tamamlandığı kestirilebiliyor. Kısacası, bugünkü insan türü, genellikle Yontma Taş Çağı (paleolitik) olarak adlandırılan yüz binlerce yıl süren uzun bir zaman diliminde, dirimsel (biyolojik) evrimin sürdüğü, besin kaynakları bulabilmek için insanların, küçük kümeler halinde, su kaynaklarından fazla uzaklaşmadan sürekli hareket halinde yaşadıkları, neredeyse bir milyon yıl önce ateş yakılmasının öğrenilmesiyle gelişme olanakları çok artan, ayrıksız bütün insan türlerinin yaşamını sürdürmesi sıkı bir toplumsal alışveriş gerektirdiğinden konuşma dili yeteneği bulunan, geçimin esas olarak toplayıcılık ve avcılıkla sağlandığı, bir üretim biçimi içinde oluştu. Bu uzun zaman diliminin sonuna doğru gelişim gitgide hızlanıyor. Yaklaşık yüz bin yıl önce, soyut ve simgesel düşünce başlıyor. İlk kez, ölüleri gömme uygulaması ortaya çıkıyor. Bu uygulama, bir öte dünya anlayışının belirdiğini gösteriyor. Aletler hızla çeşitleniyor. Çağın sonuna gelindiğinde, delme, yontma, vurma, kesme gibi türlü işlere yarayan 92 çeşit taş alet; kemikten, boynuzdan, ağaçtan, deriden yapılmış birçok araç geliştirilmiş bulunuyor. Yaklaşık otuz bin yıl önce, Kore'den Japonya'ya, Sibirya'dan Alaska'ya geçiliyor. Böylece tüm dünya, çağcıl insanın yurdu oluyor. Aynı bin yıllarda, insanlar mağaralar yerine, kendi isteklerine göre yaptıkları kulübelerde yaşamaya başlıyorlar. Yine aynı yıllarda, resim, müzik, süsleme gibi alanlarda sanat başlıyor. Yirmi ila on yedi bin yıl önce, ok ve yayın bulunması avcılığın; zıpkınların çeşitlenmesi balıkçılığın gelişmesini sağlıyor. Yaklaşık on yedi bin yıl önce kemikten ya da fildişinden dikiş iğnesi yapılması, artık her türlü giysinin dikilmesinin yolunu açıyor. Yaklaşık on beş bin yıl önce, Sibirya'da, evcilleştirilen bir kurt türünden, insanın ilk büyük hayvan yardımcısı olan köpek yetiştirilmeye başlanıyor. Bu çağ, zamanımızdan yaklaşık on bin yıl önce tarım devriminin gerçekleşmesiyle kapanıyor.

Vahşilik üretim biçiminin üretim güçleri, toplayıcı, avcı, taş yontucusu, ateş yakıcı vb. biçimlerde ortaya konan emekgücü ile bunların araçlarıyla nesneleri. Araçlar, en çok taştan, buna ek olarak da kemikten, boynuzdan, fildişinden, deriden, ağaçtan vb. yapılan türlü aletler. Nesneler ise, türlü aletlerin yapımında kullanılan gereçler ile kökler, meyveler, türlü bitkiler, leşler, av hayvanları, balıklar, odun, postlar vb. Bunların sürekliliğinin sağlanması için siyasetin yerine getirmesi gereken başlıca işlev, kaynaklara kesintisiz ulaşımı sağlayan göç etkinliği. Ancak, siyaset henüz işbölümüne konu olmadığı için, bu etkinlik, ayrı bir karar konusu olmadan topluca yürütülüyor. Üretim ilişkilerinin özelliği ise, özel mülkiyetin bulunmaması. Üretim araçları ile nesneleri herkese ait. Böyle olunca da, üretim güçleri ile

üretim ilişkileri arasında bir çelişki yok. Siyaset, küme içinde, barışçı bir uğraş. Ancak, başka bir kümenin saldırısı ortaya çıkarsa, siyaset, bu saldırıya karşı savunma işlevini yükleniyor.

Zamanımızdan yaklaşık on bin yıl önce, insanlığın gelişiminde çok önemli bir eşik aşılıyor. Belli bitki ve hayvan türlerinin evcilleştirilmesiyle *tarım devrimi* başlıyor. İnsanlar ilk kez, doğada hazır bulduklarını tüketmenin yanı sıra tüketim için bilinçli üretim aşamasına geçiyorlar. Bu atılım, vahşi toplulukların tümünde değil, bol alüvyonlu ırmak kenarlarında yaşamak gibi, ancak çok özel koşullardan yararlanabilen topluluklarda gerçekleşiyor. Bu yeni aşama, Cilalı Taş Çağını (neolitik) başlatıyor. Yeni üretim biçimi *barbarlık* (aşiret düzeni). Bunun ancak sınırlı birtakım bölgelerde ortaya çıkması, insanlığın dünya çapındaki gelişme farklılığının ilk kaynağı. Örneğin barbarlık aşamasına ancak binlerce yıl sonra ulaşabilmiş birçok topluluk var. Tarım devrimiyle birlikte, doğrudan doğruya ürünlerinden yararlanmak üzere birçok bitki türü (örneğin tahıllar) ile birçok hayvan türü (örneğin sığır, koyun, keçi, kümes hayvanları) evcilleştiriliyor. Bu yoldan, başlıca besin kaynağı haline gelen tahıl ürünlerinin yanı sıra, sürekli bir et, süt, yumurta, post, yün, yağ vb. kaynağı sağlanmış oluyor. Tarım devrimiyle birlikte çömlekçiliğin de ortaya çıkması, sıvıların taşınmasını olanaklı kılıyor. Toprağın biçimlendirilip sertleştirilmesi yolu böylece öğrenilince tuğla yapımı da başlıyor. Böylece daha dayanıklı barınakların yapılması olanaklı hale geliyor. Ev dışındaki üretim araçlarını erkekler kullandığından, sürüler de erkeklerin eline geçiyor. Çiftçilikle uğraşan topluluklarla hayvancılıkla geçinenler arasında işbölümü oluşuyor.

Barbarlık üretim biçimiyle birlikte üretim güçlerinde büyük bir gelişme sağlanıyor. Nüfus ve servet çok artıyor. Bunların korunması ve geliştirilmesi için siyaset, somut olarak, yeni birtakım etkinlikler biçimini alıyor. Ancak, eskileri de hemen ortadan kalkmıyor. Örneğin göçün düzenlenmesi gereksinimi sürüyor. Tarım, yeterli ürün sağlayacak bir gelişmişlikte değil. Toplayıcılık ve avcılık ile desteklenmesi zorunlu. Öte yandan, hayvancılık, otlakların düzenli olarak yenilenmesini gerekli kılıyor. Tüm bu etmenler göçebeliği mevsimlere bağlıyor, ama temel gerekliliğini ortadan kaldırmıyor. Siyasal bir etkinlik olarak göç sürüyor. Erkekler gitgide daha fazla söz sahibi oluyorlarsa da, siyaset henüz tam bir işbölümüne konu olmuyor, yani ayrı bir organca yürütülmüyor. Barbarlık üretim biçiminde, ilk kez ciddi bir toplumsal artığın oluşmaya başlaması, bir topluluğun servetini bir başkası için çekici hale getiriyor. Böylece saldırı ve savunma, barbarlık üretim biçiminin siyasete yüklediği çok önemli iki yeni uğraş oluyor. Bunun dışında, çiftçilikle geçinen topluluklarla hayvancılık yapanlar arasında işbölümünün ortaya çıkması, bunları birbirlerinin ürünlerini gereksinir duruma getiriyor. Sonuçta, saldırı ve yağmanın

yanı sıra topluluklar arasında ürün takası da önemli bir siyasal etkinlik olarak beliriyor. Barbarlık üretim biçiminde zenginliğin çok artması, toplumsal sınıfların oluşmasına yol açıyor. Artı-ürünün sürekli olarak yenilenebilmesi ve artırılması, artık kimi insanların çalışma zorunluğu olmadan geçinebilmesine olanak yaratıyor. Bunu yapabilmeleri, üretim araçlarını ellerine geçirmelerine, dolayısıyla da çalışanların elde ettikleri ürünün bir bölümüne karşılıksız olarak el koyabilmelerine bağlı. Böylece *sömürü* olgusu çıkıyor karşımıza. Üretim ilişkileri, artık, üretim araçlarını ellerine geçirebilmiş küçük bir azınlık ile onların çalışmadan geçinmelerini sağlamaya zorlanan çoğunluk arasında karşıtlığa sahne oluyor. Siyaset, çelişkili bir iş haline geliyor. Siyaset, bir yandan üretim güçlerinin korunması ve geliştirilmesi için gereken etkinlikleri yürütürken, bunları, üretim araçları sahipliği ile güçlü hale gelmiş azınlığın çıkarına uygun bir biçimde gerçekleştirmek zorunda kalıyor. Siyaset, bütün topluluğun üretim-dışı gereklerini yerine getirmenin yanı sıra, yeni beliren güçlülerin, egemen sınıfların çıkarlarına hizmet anlamına geliyor. Siyaset, varsıl azınlıkla yoksul çoğunluğun karşı karşıya geldiği bir etkinliğe dönüşüyor.

Siyasetin nasıl değişik somut içerikler edindiğini gözler önüne serebilmek için, vahşilik ve barbarlık üretim biçimlerine değinildi. Aşağıda başkalarına da değinilecek. Ancak bu noktada, doğabilecek bir yanlış anlamayı önlemek için, çok önemli bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Vahşilik, insan türünün evriminde zorunlu olarak geçilen *ortak* bir aşamadır. Ancak ondan sonra, bu ortak çizgi *kesilir*. Dünyanın çeşitli yerlerinde insan toplulukları değişik hızlarda, değişik üretim biçimlerinden geçerler. Gelişmenin farklılaşması barbarlıkla başlar. Aşağıda, siyasetin somut içeriğindeki gelişmeleri gösterebilmek için, kölecilik, feodalizm, kapitalizm üretim biçimlerine değinilecek. Ancak, bu sıralamanın Avrupa tarihine özgü olduğu gözden kaçırılmamalı. Dünyanın başka yerlerinde insan topluluklarının, sözü edilen bu üretim biçimlerinden geçeceklerine, bunları bu sırayla yaşayacaklarına ilişkin bir kural yok. Onun için, verilen örnekleri bütün dünya için geçerli bir sıralama olarak algılamak çok yanlış olur. Dünyaya yayılmış çeşitli insan topluluklarının gelişme hızları ve yönleri, hepsi için geçerli ortak bir çizgi izlemez. Gerçi kapitalizm, ilk evrensel üretim biçimi olarak bütün dünyayı egemenliğine almıştır. Özellikle kapitalizmin bugünkü küreselleşme aşaması için doğrudur bu. Ancak bu evrenselliği de, her toplum kendine özgü koşullar içinde yaşar. Sosyalist üretim biçimi ise, önce Avrupa'da ortaya çıkmış, ancak tutunabilmesi Avrupa dışında gerçekleşmiştir. Sonra da geniş ölçüde ortadan kalkmıştır.

Bu önemli uyarıdan sonra, genellikle Akdeniz çevresinde barbarlığı izlemiş olan köleci üretim biçimi ele alınacak. *Kölecilik*, barbarlıktan çok daha ileri bir üretim biçimidir. Barbarlık döneminin sonlarına doğru, yaklaşık

olarak İ.Ö. üç bin beş yüz yıllarında, siyasetin kendisi de işbölümüne konu olmaya başlamış, ilk *devletler* ortaya çıkmıştır. *Yazının* keşfi de aynı döneme rastlar. Sınıf ayrımının keskinleşmesi, siyasetin toplum çapında uyumlu olarak yürütülmesini olanaksızlaştırmıştır. Toplumun yönetilebilmesi için, artık *baskı* kaçınılmaz olmuştur. Devlet, üstünlüklerini pekiştirmekte olan egemen sınıfların yönetim aygıtıdır. Devlet sayesinde, egemen sınıflar bu üstünlüklerini alabildiğine destekleyecek en güçlü örgüte kavuşmuşlardır.

Kölecilikte, tarım ile hayvancılık dizgeli (sistemli) bir biçimde geliştirilmiştir. Daha önce, ileri aşiret düzenlerinde keşfedilmiş olan madencilik, köleci toplumda alet ve silah yapmak için geniş ölçüde kullanılmaktadır. Yaklaşık olarak İ.Ö. iki bin yıllarında başlayan saban kullanımı ve çiftçilikte hayvan gücünden yararlanma, tarım yöntemlerinde o zamana dek görülmeyen bir ilerleme sağlamıştır. Demir sayesinde, tüm üretim dalları, istedikleri gibi biçimlendirilmiş, sağlam aletlere kavuşmuştur. Üretkenlik artışı, sürekli bir ticareti besleyebilecek nicelikte bir artı-ürün kaynağı olmuştur. Böylece, servet birikimi daha da büyümüştür. Ulaşım, taşıma ve iletişim araçları dizgeli bir biçimde geliştirilmiştir. Düşünce alışverişi, deneyim genişliği, boş zamanların artması, maddi ve düşünsel araçların hassaslaşması gibi etmenler, insanlığın gelişiminde genellikle *uygarlık* diye adlandırılan yeni bir aşamaya geçilmesinde etkili olmuştur.

Üretim güçlerinin kölecilikteki bu gelişimi, toplumsal işbölümünün yaygınlaşmasını gerektirmiştir. Tarımla hayvancılık dışında, zanaatkârlık ile ticaret, özgül kümelerce yerine getirilen ayrı uğraşlar durumuna gelmiştir. Köy ile kent ayrımı, toplumsal örgütlenmenin yerleşik bir özelliği haline gelmiştir. Uzmanlaşma, üretimde yeni bir dönemeç yaratarak, artı-ürünün daha da fazlalaşmasına yol açmıştır. Servet birikimi, gelişmiş aşiret toplumunda gözlenmeye başlanan sınıf ayrımını daha da keskinleştirmiştir.

Vahşilik döneminde, aç kalan insanlar başkalarının etiyle beslenebilirdi, ama üretkenlik çok düşük olduğundan, başkalarını köleleştiremezlerdi. Rastlantısal olarak ortaya çıkan savaşlar sonunda kazananlar, yaşamlarını sürdürebilmek için, yine kaybedenler kadar çalışmak zorunda kalırlardı. Barbarlık döneminin getirdiği göreli bolluk, başkalarının emekgücünü sömürme olanağını açtı. Önce savaş tutsakları, sonra da aşiretin yoksullaşmış üyeleri özgürlüklerini yitirdiler. Bu yoldan, toplumun bir bölümü öteki bölümü için çalışır oldu. Uygarlığa geçişle, toplum köleler ve köle sahipleri arasında kesinlikle bölündü.

Uygar toplum yerleşik olduğundan, bu dönemde göç artık bir siyasal uğraş olmaktan çıkmıştır. Takas, topluluklar arasında yürütüldüğü ölçüde, siyasal bir etkinlik olarak sürmüştür. Buna karşılık, toplum içinde işbölümünün gelişmesi, takası, siyasal uğraşın konusu olmaktan çıkarmış,

geçimsel (iktisadi) bir alışverişe indirgemiştir. Takas, kısa bir zamanda, belli bir nesnenin para işlevini üstlenmesine yol açar. Tarih boyunca, deniz kabuklarından küçükbaş hayvanlara dek, çok çeşitli nesneler para işlevi görmüştür. Ne var ki, yaklaşık olarak, İ.Ö. sekiz yüz yıllarında, artık üç bin yıla yakın bir geçmişi olan devletin parayı resmileştirmesiyle, siyaset yepyeni bir işlev edinmiştir. Belirli bir miktar madene ölçünlü (standart) bir değerin resmen tanınması, büyümekte olan pazar güçlerine olağanüstü bir ivme kazandırmıştır.

Köleci üretim biçiminde, artık savaş, ister saldırı ister savunma biçiminde olsun, en önemli siyasal etkinlik durumuna gelmiştir. Öte yandan, toplumun kölelerle köle sahipleri arasında bölünmüş bulunması, iç düzenin korunmasını da siyasetin önde gelen işlevlerinden biri kılmıştır. Kölecilikte, devlet, köleleri baskı altında tutmak için gerekli gücü sağlar; çıkabilecek köle isyanlarını bastırır (örneğin, İ.Ö. yetmişli yıllarda patlayan Spartaküs ayaklanması). Köle alışverişini düzenler; köle pazarları kurar. Köle sahiplerinin hizmetinde gemilerde, madenlerde vb. yaygın bir biçimde köle emeği kullanır. Köle sahiplerinin çıkarlarını güvence altına alan yasal kurallar koyar vb.

Artık siyasetin baş organı olan devlet, bütün bu işleri başarabilmek için kendini, egemen sınıflar dahil, *toplumun üstünde* konumlandırmak için elinden geleni yapmıştır. Adalet dağıtımını üstlenmenin yanı sıra kaba kuvvet kullanımını da kendi tekeline almıştır. Devletin bu üstünlüğü, düşüngüsel (ideolojik) araçlarla (söylenceler, dinler, gelenekler, halk inançları vb.) alabildiğine desteklenmiştir. Nihayet devlet, (mal biçiminde olsun, para biçiminde olsun, zorunlu hizmet biçiminde olsun) vergiyi kurumlaştırarak kendisine sürekli bir gelir kaynağı yaratmasını da bilmiştir. Böylece siyaset, üretim güçlerinin korunması ve geliştirilmesi için toplumun tümüne zorunlu olarak sunulması gereken hizmetlerin, üretim ilişkilerinin korunması ve geliştirilmesi için egemen sınıflara sunulan hizmetlerin yanı sıra, devlete hükmeden yöneticilerin çıkarlarını kollayan etkinlikleri de kapsar olmuştur.

Avrupa'da Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra yavaş yavaş oluşan *feodal* üretim biçimi, sürekli bir tehdit oluşturan dış tehlikelere karşı beyler tarafından korunan toprakkullarının (serflerin) yürüttüğü bir tarım üretimi temeline dayanan ve kendi kendine yeten bir dizi küçük birimden oluşan bir düzendir. Feodalizmde, insan ve hayvan gücünden başka, su ve rüzgâr gücü de kullanılır. Bunun sayesinde, değirmenler gibi, güçlerini doğal kaynaklardan alan makineler geliştirilebilmiştir. Bu düzenin özelliği, zincirleme bir kulluktur. En üstün bey, hükümdardır. Onun kulları olan büyük beylerin de kendi kulları vardır. Bu kişisel kulluk zincirinin son basamağında toprakkulları bulunur.

Feodal üretim biçiminde birçok siyasal etkinlik yeniden karşımıza çıktığı gibi, buna yenileri eklenir. Feodal toplumsal çevrenin tehdit dolu olması nedeniyle, bu düzende savunma, üretimin sürdürülebilmesi için temel önem taşıyan bir siyasal etkinliktir. Tarlaları koruyan bey kuvvetleri olmadan çiftçilik yapılamaz. Asayişin sağlanması, adalet dağıtımı da önemlerini koruyan siyasal hizmetlerdir. Buna karşılık, ticaretin gerilemesinin bir sonucu olarak, köleci düzende siyasetin pazar ilişkileri bağlamında üstlendiği etkinlikler görece zayıflar.

Feodal siyasetin en göze çarpan özelliği, hem işgücünü seferber etmek için, hem de düzenin korunması için düşüngüsel (ideolojik) araçların yoğun olarak kullanılmasıdır. Gerçekte, siyasetin düşüngüsel hizmeti, siyasetin kendisi kadar eskidir. Ne ki, geçim düzeninin (ekonominin) hizmetinde düşüngünün kazandığı yeni ağırlık, feodalizme özgüdür. Bu düzende, işgücünü daha çok çalışmaya itebilmek için, din, kaba kuvvetten daha etkili bir araç olarak kullanılabiliyor. Bilinçli ve istekli bir uğraşın ürünü olan Batı dünyası katedralleri, feodal siyasette düşüngünün oynadığı eşsiz rolün göstergelerinden biridir. Düşüngü, özellikle de din, düzeni sürdürmenin de en önemli araçlarından biri olarak öne çıkmıştır. Kilise, feodal sömürünün en güçlü destekçilerinden biri olmuştur. Soyluluk ve saygı gelenekleri de, düzeni sürdürmede çok etkili olan siyasal araçlardır. Feodalizmde, devlet, toprakkullarını (serfleri) denetim altında tutar; bunların sürekli olarak beylerin topraklarına bağlı kalmalarını sağlar; bağımsız üreticileri toprakkulluğuna iter. Ayrıca, devlet, soyluları zenginleştirme ereğiyle fetih savaşları düzenler vb.

On altıncı yüzyılın ikinci yarısından başlayarak pazar geçim düzeninin (ekonomisinin) yeniden canlanması ve bu süreç içinde işgücünün de, (kölelerin ve toprakkullarının aksine) işçiler tarafından *serbestçe* satılan bir mala dönüşmesi, *kapitalist* üretim biçiminin doğumuna yol açmıştır. Kapitalizmin belirmesinin önkoşulu, çalışanların üretim araçlarından tamamen koparılması, buna karşılık üretim araçlarının ve paranın, işveren konumuna geçebilecek bir azınlığın elinde toplanmasıdır. Kapitalizmin önkoşulu olan bu sürece, *ilkel birikim* adı verilir. İlk kez Batı Avrupa'da ortaya çıkan kapitalizm, üretim güçlerinin geliştirilmesi ve sömürünün yaygınlaştırılması açılarından, tarihin en etkili üretim biçimi olmuştur. Başlangıçta ulusal pazarlar içinde kökleşen kapitalizm, zamanla tüm dünyaya yayılmış, önce emperyalizm, sonra da küreselleşme aşamalarına ulaşarak, tarihin yalnızca en etkili değil, aynı zamanda en yaygın üretim biçimi olmuştur.

Kapitalizm, siyasetin üretim güçlerine ilişkin geleneksel biçimlerini korumakla kalmaz, bunlara yenilerini ekler. Kapitalist siyaset, savunma, saldırı, asayişin korunması, resmi para sağlanması, ulaşımın örgütlenmesi, yasal düzenlemelerin kotarılması gibi geleneksel hizmetleri devralıp geliştirir.

Ayrıca, bunlara, önce ulusal sonra da küresel çapta bir pazarın yaratılması, bu amaçla sömürgecilik, emperyalizm, küreselleştirme gibi siyasetlerin yürütülmesi, her alanda ölçünlerin (standartların) belirlenmesi, işgücünün dizgeli bir biçimde eğitilmesi, toplumsal güvenlik, bilimsel araştırma vb. gibi sayısız yeni hizmet ekler. Öte yandan, kapitalist siyaset, tıpkı öteki üretim biçimlerinde olduğu gibi, üretim ilişkilerinin korunması için gereken her şeyi yapar.

Kapitalizmde, devlet, küçük üreticilerin aleyhine kapitalist toprak mülkiyetini geliştirir; fabrikalarda çalışmaktan başka çaresi kalmayan *proleter* yığınlar yaratır; yasa yoluyla çalışma sürelerini işverenlerin çıkarına göre düzenler; işçi isyanlarını bastırır (örneğin, 1871 Paris Komünü); kapitalistler için tehlike yaratan solcu siyaset biçimlerini yasaklar; yabancı ülkeleri sömürgeleştirir; kapitalistlerin çıkarı için emperyalist siyasetler izler; artı-ürünün bir bölümünü doğrudan doğruya kapitalist sınıfa aktarır; eski sahiplerine büyük paralar ödeyerek, batmış işletmeleri devletleştirir; kârlı devlet işletmelerini özel mülkiyete devreder; grev hakkını yasaklar, sınırlar, işverenlerin istedikleri yönde düzenler; devletin elindeki iletişim araçlarında sürekli olarak komünizmi kötüler; eğitim yoluyla yığınlara tutucu bir düşüngü (ideoloji) aşılar; halk hareketlerini ezmek için askeri güçlerini kullanır; özel mülkiyete dayanan ve tüm varlığıyla özel kâra yönelen bir düzeni her yönden korumak için dizilerle yasal düzenleme yapar; kapitalist düzeni tehlikeye sokan herkesi izlemek, etkisizleştirmek, cezalandırmak için polis gücünü, jandarmasını, mahkemelerini, hapishanelerini kullanır; vb.

Barbarlık üretim biçiminin sonuna doğru, zamanımızdan yaklaşık beş bin beş yüz yıl önce ilk devletlerin ortaya çıkmasıyla, siyasetin kendisi de işbölümüne konu olmuş, bundan böyle devlet, siyasal etkinliklerin baş yürütücüsü konumuna yerleşmiştir. Siyasetin, belli bir üretim biçiminin korunması ve geliştirilmesi için toplumsal çapta gerçekleştirilen etkinliklerin bütünü olduğu yukarıda belirtildi. Üretim biçimi, üretim güçleriyle üretim ilişkilerinden oluşur. *Üretim güçleri* genellikle şöyle sıralanabilir: 1) İş gücü (üreticilerin bedensel, zihinsel, manevi güçleri), 2) Üretim uğraşında kullanılan beceriler; 3) Yordamsal (teknik) bilgi (toplumdaki bilgi yığınının, üretimin hizmetine koşulabilecek bölümü); 4) Üretimin yordamsal örgütlenme biçimleri (üretim sırasında gerçekleştirilen yordamsal işbirliği ve işbölümü); 5) Doğal kaynaklar (yer üstünde hazır bulunanlarla yeraltında erişilebilecek durumda olanlar); 6) Üretilmiş üretim araçları (sonraki üretimde kullanmak üzere işgücünün ürettiği tüm aletler, makineler, binalar, işlikler, deneylikler, fabrikalar vb); 7) Ulaşım, taşıma ve iletişim araçları (maddi ya da zihinsel üretim güçlerinin akışkanlığını sağlayan tüm araçlar). *Üretim ilişkileri* ise şöyle sıralanabilir: 1) Mülkiyet

(üretim ve tüketim araçları mülkiyeti; bu mülkiyetin türlü biçimleri: özel, ortaklaşa, yerel yönetim, devlet mülkiyeti vb.); 2) İş ilişkileri (yönetim, yürütüm, gözetmenlik; yöneticilerin, yordamcıların (teknisyenlerin) ve çalışanların karşılıklı durumları; mal sahibi, yönetici, yordamcı, ustabaşı, donanımlı ve donanımsız çalışanlar arasındaki ilişkiler; vb.); 3) Bölüşüm (üretim sürecindeki konumlarına göre sınıflara düşen paylar; gelir çeşitleri; kamu eliyle gerçekleştirilen gelir aktarımları; vb.).

Siyasetin baş oyuncusu olarak devlet, hem üretim güçlerine hem de üretim ilişkilerine hizmet edebilmek için, kaçınılmaz olarak toplumun *üstünde* yer almak zorundadır. Çünkü sınıflı toplumlarda siyaset *çelişkilidir,* dolayısıyla da, toplumda son sözü söyleme yetkisi, yani *egemenlik* devletin elinde bulunmadıkça yürütülemez. Devlet, bütün üretim biçimlerinde, bu üstünlüğünü korumak için, şu yollara başvurur: 1) Yönetenlerin birliğini korur, yönetilenlerin birlik olmasını engeller; 2) Kendi düşüngüsel (ideolojik) üstünlüğünü destekler; 3) Yargı işlerinde ve kaba kuvvet kullanımında tartışmasız üstünlüğünü korur; 4) Vergi salarak, yönetilenlerden kendisine doğru sürekli bir gelir ve gerektiğinde hizmet akışı sağlar. Devletlerin bu yaptıkları, sınıflı toplumlarda hem üretim güçlerini hem de üretim ilişkilerini kollamasının *kaçınılmaz* sonucudur. Öyleyse, devlet varsa, ki sınıflı toplum devletsiz yaşayamaz, siyasal etkinlikler içinde, egemen üretim biçimini korumak ve geliştirmek için yapılanlara ek olarak, devletin üstünlüğünü korumak ve geliştirmek için yapılanlar da yer alacaktır.

Konuya *sınıfsal* açıdan bakıldığında da, devletin siyasal etkinliklerinin niye kaçınılmaz olarak çelişkili olacağı açıkça görülür. Üretim güçleri üretim biçiminin bir parçası olduğuna göre, siyasal işlev, üretim güçlerinin kollanmasını ve gelişmesini gerektirir. Bilindiği gibi, en önemli üretim gücü, emekgücüdür. Başka bir deyişle, çalışanlardır. Dolayısıyla, üretim güçlerinin korunması, çalışanların kollanmasını da gerektirir. Görüldüğü gibi, siyaset, ezilen sınıflara da hizmet etmek zorundadır. Üretim ilişkileri, üretim biçiminde belirleyici olan sınıfların üstünlüğünü güvenceye alır. Siyaset, bunlara da hizmet edecektir. Üstelik, somut toplumlarda, biri üstün olsa da, birden çok üretim biçimi birlikte yaşar. Bu, birden çok sınıfın üstün konumda olacağı anlamına gelir. Öyleyse siyaset, yalnızca ezilen ve ezenlere birlikte hizmet etmek zorunda bulunduğundan değil, farklı egemen sınıflara birlikte hizmet etmek zorunda bulunduğundan da ister istemez çelişkili olacaktır. Kaldı ki, bir tek üretim biçimi tam egemen olduğunda bile, egemen üretim biçiminde söz sahibi olan çeşitli katmanlar arasında çelişkiler bulunması kaçınılmazdır. Örneğin, herkesin bildiği gibi, gün gelir, hepsi kapitalist çerçevede üstün durumda olan sanayicilerle bankacılar arasında, ya da dışsatımcılarla dışalımcılar (ihracatçılarla ithalatçılar)

arasında çıkar çatışmaları çıkar. Devletin bu kesimlerden birine daha yakın durması, karşı kesimle çelişkiye düşmesi anlamına gelir. Özetle, yalnızca sömürülen/sömüren sınıflar arasındaki çıkar karşıtlığı değil, egemen sınıflar arasında ve içinde var olan çıkar farklılıkları da, sınıf açısından bakıldığında siyasetin niye daima çelişkili bir uğraş olacağını göstermeye yeter. Devletin kendisi de, egemen sınıflarla ne denli çıkar birliği içinde olursa olsun, bir noktadan sonra, yöneticilerin özel çıkarlarının egemen sınıfın çıkarlarına ters düşmesi çok olasıdır. Kısacası, devletin kaçınılmaz olarak hizmet etmesi gerekli çeşitli sınıf ve katmanlar arasında çıkar çatışması bulunduğu gibi, devletin kendisinin de yönettiği toplumla çıkar uyuşmazlıkları bulunur. Bu da, sınıflı toplumlarda siyasetin *çelişkili* bir uğraş olmasını *kaçınılmaz* kılar.

Siyaset kavramını çözümlerken, son olarak değinilecek konu şudur: Devlet siyaset sahnesinin baş oyuncusudur; ama *tek oyuncusu değildir*. Öyleyse, siyaseti her yönüyle kavrayabilmek için, devletin *toplum içindeki* konumuna da bakmak gerekir. Devlet toplumun üstünde yer alsa da, hiçbir devlet boşlukta durmaz. Devletin biçimi, niteliği, görevlileri, araçları, düşüngüsü (ideolojisi) hep toplumdan kaynaklanır. Devletin toplumla kurduğu bu sıkı ilişkiler ağına *siyasal dizge (sistem)* adı verilir. Bu dizgenin içine, devletten başka, siyasal partiler, baskı kümeleri, seçmenler, kısacası siyasal bir iş gören bütün kişi ve kuruluşlar girer.

Üstelik, devletin topluma bağımlılığı siyasal dizge ile de sınırlı değildir. Açıktır ki, doğrudan bir siyasal nitelik taşımasa bile, toplumun sınıfsal yapısı, gelişmişlik düzeyi, yordambilgisi (teknolojisi), gelenekleri, inançları, özetle, siyaset dışı görünen tüm öğeleri, dolaylı da olsa, devleti belirler. Örneğin, ağalık-kulluk ilişkisinin başat olduğu bir toplumun devletiyle, eşitlikçi bir toplumun devleti özdeş olamaz. Aynı şekilde, ok-yay-mızrak-kalkan kullanan bir devletle, uzay uydularından ve bilgisayarlardan yararlanan bir devlet aynı olamaz. Kısacası, devleti anlayabilmek için, toplumun bütün siyasal ilişkilerini kapsayan siyasal dizgeyi incelemek de yetmez. Gerçekte bu dizgenin de, dizgenin parçası olan devletin de belirleyicisi olan toplumun tümünü, *siyasete etkisi açısından* ele almak gerekir. İşte *siyasal düzen,* devleti ve parçası olduğu siyasal dizgeyi, toplumun siyaseti ilgilendiren bütün yönleriyle birlikte kavrayan en kapsamlı siyaset kavramıdır.

Okuma önerileri

Cem Eroğul, *Devlet Nedir?* 3. baskı (Ankara: İmge, 2002).

Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi,* çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul; Yordam Kitap, 2009).

Metin Özbek, *İnsanın Tarihöncesi Evrimi* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2010).

Korkut Boratav

Toplumsal Sınıflar

Toplumsal sınıflar, sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinin (iktisadın, tarihin, sosyolojinin ve siyaset biliminin) önemli konularından biridir. Bu yazıda, sınıf kavramı ve analizi esas olarak iktisat biliminin perspektifinden hareket edilerek ele alınacaktır. Ancak, oluşturulan çerçeve ve yapılan değerlendirmeler, diğer sosyal bilim disiplinleri için de büyük ölçüde geçerlidir.

İktisadın toplumsal sınıflara bakışı, büyük ölçüde *bölüşüm sorunları* ile bağlantılıdır. Bölüşümü, inceleme alanının merkezine oturtan klasik politik iktisat geleneğinin ana yapı taşlarından biri, bu nedenle toplumsal sınıflardır. Günümüzün *ana-akım* (*'burjuva'*) *iktisadı*, odak noktasını bölüşüm sorunsalının dışına kaydırmış olmakla birlikte, millî hasılanın veya katma değerin paylaşımı konularının gündeme geldiği her durumda 'pay alan öğelerin' tanımlanması, belirlenmesi gereklidir. Bu belirlenme, çözümlemeyi, hızla *toplumsal sınıf* kavramına yaklaştıracak veya bu kavramla hesaplaşmayı gerektirecektir.

David Ricardo (1772-1823), *Politik İktisadın ve Vergilemenin İlkeleri*'nin (1817) önsözünde şöyle yazıyordu: "Emek, makine ve sermayenin birlikte uygulanması sonunda toprağın yüzeyinden elde edilen tüm hasıla, topluluğun üç sınıfı arasında paylaşılır. Bu sınıflar *toprak sahibi*, toprağın işlenmesi için gerekli *sermaye stokunun sahibi* ve toprağı emekleriyle işleyen *işçiler*dir. Ne var ki, farklı toplum aşamalarında, topraktan elde edilen tüm hasıladan bu sınıflardan her birine rant, kâr ve ücret adları altında tahsis edilecek paylar farklı olacaktır. Bu bölüşümü düzenleyen yasaları belirlemek, politik iktisadın temel sorunudur."[1]

1 David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Londra: John Murray, 1821), 1. Library of Economics and Liberty. Erişim tarihi 26 Mayıs 2012 http://www.econlib.org/library/Ricardo/ricP.html.

Bu bakış açısına göre, sınıflar ile bölüşüm arasında organik bir bağlantı vardır. *Bölüşüm, sınıflar arası bir paylaşım* süreci olarak anlaşılır. Böyle olunca da *toplumsal sınıflar,* ancak dâhil oldukları bölüşüm sürecine göre belirlenebilirler ve tanımlanabilirler. *'Bölüşüm'* olarak adlandırılan olgu, bir *paylaşım* sorunsalı olduğu için *paylardaki değişmeleri* içerir. Bu, *gelir, servet* gibi incelenen ana kategoriden pay alan grupların, öznelerin *göreli durumlarının belirlenmesi* ve *bunlardaki değişmelerin* incelenmesi anlamına gelir. Bu nedenle bölüşüm, tanım gereği *karşıtlıklara* dayanır. Ricardo'nun yaklaşımını izlersek, 'pay alan gruplar, özneler' *sınıflar* olarak anlaşılmalıdır. Bölüşüm de *sınıflar arası karşıtlıklar* olarak yorumlanmalıdır.

Ricardo'nun temsil ettiği ve Karl Marx'ın (1818-1883) geliştirdiği politik iktisat geleneği içinde temel sınıflar *ilişkiseldir*; daha açıkçası, *karşıtlık konumunu yansıtan ikiliklere* dayanır. Marx bu yaklaşımı iktisadın ötesine taşımış ve bugünün sınıflaması içinde sosyoloji ve tarih alanlarını kapsayan maddeci tarih görüşü içinde olgunlaştırmıştır.

Üretim ilişkileri ve temel sınıflar

Üretim süreci içinde *insan* ile *üretim araçları* arasında belirli *mülkiyet ve egemenlik bağlantıları* meydana gelir ve bunlar tarih boyunca değişir. Bu bağlantıların özüne ulaşmak için, *artık yaratan* bir ekonomiyi, salt üretim araçlarının ve üreticilerin yenilendiği (sadece zorunlu tüketimin yeniden üretilebildiği) bir *doğal ekonomi*den ayırmak gerekir. Artık yaratan bir ekonomide de dolaysız üreticiler (üretken emek) ile üretimden pay alan diğer gruplar arasındaki ayrımı belirlemek zorunlu olur. Bu ikinci ayrım bizi, *üretici geliri* ve *sömürü* kavramları ile ifade edilen en genel bölüşüm karşıtlığına getirmiş olur.

Üretim ilişkileri artık yaratan ve artığa dolaysız üreticilerin dışındaki grupların el koyabildiği ve bu anlamda sınıfların oluştuğu toplumların açıklanmasında işe yarayan bir kavramdır. Ve üretim süreci içinde veya bu süreç dolayısıyla insanlar arasında oluşan ilişkilerin tümü değil, *artığa el koymanın özel biçimlerini ve mekanizmalarını* oluşturan bağıntılar *üretim ilişkileri* olarak anlaşılır. Marx'ın sözleriyle: "Dolaysız üreticilerin ödenmemiş artı emeğine el koymanın özel ekonomik biçimi, üretimin içinden doğarak yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi belirler ve karşılığında üretimi de belirleyici bir unsur olarak etkiler. Doğrudan doğruya *üretim ilişkilerinden* doğan iktisadi topluluğun tüm kuruluşu da bunun üzerine bina edilmiş olur." Kısacası, "dolaysız üreticilerin artı emeğine (artı ürüne, ya da artığa) el koymanın özel ekonomik biçimlerini" üretim ilişkileri olarak anlıyoruz.

Kavramın tanımlanması, sorunların çözümünün sadece ilk adımıdır. İkinci ve oldukça çetin bir adım artığa el koymanın *farklı* biçimlerini

sınıflayabilmek, bunları belirleyen çeşitli etkenleri, dolayısıyla çeşitli üretim ilişkilerini birbirinden ayıran temel ölçütleri saptayabilmektir. Bu yapıldığı zaman toplumsal sınıfların tanımlanmasının belirleyici adımı atılmış olacaktır.

Üretim araçları üzerindeki egemenliğin (mülkiyet, zilyetlik gibi hukuki kalıplarla beliren) çeşitli ve tarih içinde değişen biçimleri, 'artığa el koyma' biçimlerinde, yani üretim ilişkilerinde gözlenen farklılıkların önemli bir bölümünü açıklar; ancak bazı boşluklar bırakarak...

Önemli bir boşluk, dolaysız üreticinin, üretim araçlarının tümü veya bir kısmı üzerinde malik veya zilyet olarak hukuki egemenliğinin var olduğu durumlarda ortaya çıkar. Salt mülkiyet ölçütüyle yetinen dar bir yorum, bizi kendiliğinden, *sömürüsüz ve sınıfsız* bir toplum modeline götürür. Bunun doğru olmadığı, küçük mülkiyetin, küçük üreticiliğin birden fazla üretim ilişkisi içinde var olduğu durumlarda ortaya çıkmaktadır.

Başka boşluklar, farklılaşmalar da söz konusudur. Bu yüzden, üretim ilişkilerinin sınıflanmasında 'üretim araçları üzerindeki mülkiyet' ölçütünün dışına çıkmak zorunlu görülüyor. Burada, iki farklı ölçüt önermenin, toplumsal sınıfların belirlenmesine ne gibi ek imkânlar getireceğini göstermeye çalışalım:



Marksizmin en merkezî kavramlarından biri olan toplumsal sınıflar, Karl Marx'ın tüm kuramının hareket noktasıdır.

a) *Hukuki egemenlik ölçütü*: Artık yaratılan bir ekonomide dolaysız üreticinin üretim araçları üzerinde hukuki egemenliği (mülkiyeti, zilyetliği) var mıdır?

b) *Piyasa ölçütü*: Artı ürüne bir piyasa süreci içinde ve bu süreç dolayısıyla mı el konmaktadır?

Birinci ölçüt, *artığa el koyanların* üretim araçları üzerindeki egemenlik biçimleriyle ilgili *değildir*; *dolaysız üretici açısından* ifade edilmiştir. Soru, sömüren sınıflar açısından ifade edilirse, üretim ilişkilerinin çeşitlenmesi daha da zenginleşecektir.

İkinci ölçütü açıklayan soru ise, ekonomide piyasa ilişkilerinin (meta üretiminin) varlığı veya yaygınlık derecesiyle ilgili

değildir. Soru, artı ürüne el koyma olgusunun üreticilerin özgür iradeleriyle girdikleri iş gücü veya ürün piyasaları içinde mi, veya piyasa dışı siyasi, hukuki, askerî bir güce dayanılarak, 'cebren' mi meydana geldiğini saptamaya yöneliktir.

'Hukuki egemenlik' ve 'piyasa' ölçütlerini ifade eden yukarıdaki iki soruya verilecek olumlu (+) veya olumsuz (-) yanıtlar, bu iki ölçütten, dört mümkün bileşim türetecektir. Bu dört bileşim dört asli üretim ilişkisine tekabül eder ve *her üretim ilişkisinden (bölüşüm karşıtlığından) türeyen toplumsal sınıflar böylece tanımlanmış* olur.

Tarihsel olarak da iyi bilinen üretim ilişkilerini bu çerçeve içinde gözden geçirelim:

Köleci üretim ilişkisi söz konusu olduğunda, dolaysız üreticinin (kölenin), üretim araçları üzerinde herhangi bir hukuki egemenliği yoktur; tam aksine köle bir üretim aracıdır ve sahibinin malıdır. Üreticinin kendi (ve ailesinin) tüketimi için harcadığı emek zamanı dışındaki tüm zamana (*artı emeğe*) köle sahibi hukuken (piyasa ilişkileri dışında) el koyar. Temel sınıflar bu bölüşüm karşıtlığından türemiştir: *Köle ve köle sahibi...*

Klasik biçimi Avrupa'ya özgü olan *feodal üretim ilişkisi* içinde dolaysız üretici olan köylü ('serf') üretim araçları üzerinde kısmi bir hâkimiyet sağlamıştır. Ailesinin tüketimi için işlediği, ekip biçtiği toprak üzerinde *zilyetlik*; iş aletleri üzerinde *mülkiyet* hakları vardır. Köy topluluğunun köy arazisi üzerindeki ('barbarlık' kalıntısı sayabileceğimiz) ortak tasarruf hakkı, serf'e zilyetlik hakkı olarak taşınmış; sonraki kuşaklara intikal edebilme özelliği kazanmıştır. Buna karşılık, köylü işletmesi dâhil tüm toprak üzerindeki *mülkiyet hakkı* feodal senyöre (veya krala) aittir. Bu 'üst hak', serfin toprağa bağlılığı sonucunu da vermiştir. Feodal senyör, ayrıca, malikâne arazisinin ('demesne'nin) hem zilyedi, hem malikidir. Senyör, serfin emeği ve toprağı üzerinde piyasa dışı siyasi, hukuki ve cebir olanakları taşıyan haklara sahiptir. Bu haklar sayesinde temel sömürü kategorisi, köylü işletmesi üzerinde artı-ürün (bazen para-rant olarak) ve artı-emek (serfin malikâne arazisinde 'angarya' yükümlülüğü) biçimini alır. Bu bölüşüm karşıtlığından türeyen temel sınıflaşma *serf/senyör* ikiliğidir.

Feodalizmin merkeziyetçi bir türü veya *Asya tipi* bir üretim ilişkisi olarak görülen bir farklılaşmaya da değinebiliriz. Burada da temel üretici sınıfı oluşturan köylü, köy arazisindeki toprağın zilyedi, iş aletlerininse malikidir. Buna karşılık, egemen (sömürücü) sınıf merkezîleşmiş, malikâne arazisi ortadan kalkmıştır. Dolaysız üreticinin üretim araçları üzerindeki egemenliğini ifade eden ölçüt bakımından klasik feodalizm ile merkeziyetçi feodalizm (veya 'Asya tipi' toplum) arasında fark yoktur. Köylünün artı emeğine, artı-ürün (ürün rant) olarak örf-âdet, hukuk, siyasetle desteklenen

cebrî bir el koyma olgusu, hem klasik feodal, hem Asya tipi ilişkilerde ortaktır. Buna karşılık, artığa el koyan unsurların mülkiyet/zilyetlik konumları farklılık göstermektedir. Serf'le doğrudan karşıtlık ilişkileri içinde olan feodal senyörün yerini, *devlet sınıfı*, *bürokratik aristokrasi*, *merkezî feodalite* diye adlandırılabilecek bir sınıf almıştır. Emek-rant, merkezî devlete karşı yükümlülüklere dönüşmüştür.

Klasik ve merkeziyetçi feodalizm ayrımı veya Asya-tipi toplum çözümlemeleri, artı-ürüne el koyan sınıflar arasındaki ikincil farklılıkların da önem taşıyabileceğini göstermektedir.

Benzer bir gözlemi, üretim araçları üzerinde tam mülkiyet hakkının olduğu ve üretimin aile emeğiyle gerçekleştirildiği küçük üreticilik için de yapabiliriz. Ekonominin *artık* yaratmadığı, ancak üretim kolları (örneğin tarım ile sanayi) arasında basit iş bölümünün geçerli olduğu *doğal ekonomi* koşullarında, dolaysız üreticiler doğrudan doğruya, aracısız olarak karşı karşıya gelirler. Tarımın küçük çiftçilikten, sanayinin kent-kasaba zanaatlarından oluştuğu bir ortamda kasaba pazarları küçük üreticiler arası ve tüccarsız bir değişimin mekânlarını oluşturur. Köylü, ürününü zanaatkârlara satar ve satış hasılatı ile onlardan tarım-dışı tüketim mallarını ve girdilerini alır. Değişimi düzenleyen ana kural, ürünlerin doğrudan ve dolaylı emek-zamanı içerikleridir. Adam Smith (1723-1790) uzmanlaşmış avcıların, kunduz ve geyik arasındaki değişim oranlarının nasıl belirlendiğini (emek-değer kuramı çerçevesinde) açıklarken sömürünün, artı-ürünün, sınıfların olmadığı bir küçük üreticiler dünyası betimlemektedir.

Ne var ki, üretim araçları üzerindeki mülkiyetin dolaysız üreticilere aidiyeti devam ederken, toplumsal iş bölümü belli bir karmaşıklaşma düzeyini aşar; para ekonomisi oluşur, gelişir ve *ileriye dönük piyasa bağlantıları içinde* üretici ile tüketici arasına tüccar unsuru girer. Böylece, küçük üreticiler ekonomisine *tüccar kârı* diye adlandırılan bir *artık* öğesi girmiş olur. Bu bölüşüm kategorisi, tek bir mal için tüccarın üreticiye ve tüketicinin tüccara ödediği iki ayrı fiyatın varlığından; farklı bir ifadeyle *eş değer olmayan bir değişimden* doğar. Marx'ın sözleriyle, eş değerler mübadele edildiği sürece tüccar sermayesinin varlığı imkânsız görünür; bu yüzden tüccar sermayesinin kaynağı, satan ve satın alan üreticiler arasına kendisini asalakça sokan tüccarın elde ettiği iki yönlü avantajdadır.[2]

Benzer saptamaları tefeci ve nakdî sermaye için de yapabiliriz. Piyasa için üretim yapan küçük üreticiler dünyasında, üretim girdilerinin ve ailenin tüketiminin bir bölümünün finansmanı, ürün pazarlanmadan önce gündeme gelecektir. Bu durumda *tefeci* (veya nakdî sermaye) de piyasaya açılmanın

2 Karl Marx, *Kapital, Cilt III*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol, 2011), 20. bölüm.

zorunlu refakatçisi olarak artığa *doğrudan el koyacaktır.* Bu gereksinim, giderek kronikleşir ve tefeciye veya nakdî sermayeye ödenen faiz, sözü geçen üretim ilişkisinin kalıcı bir öğesi hâline gelir.

Üreticinin (girdi ve tarım-dışı tüketim araçları gereksinimi nedeniyle) *geriye dönük piyasa bağlantıları* içinde de benzer karşıtlıklar oluşur. Zanaatkârlarla doğrudan mübadeleye dayanan *doğal ekonomi* koşulları tarihe karıştıktan sonra, köylünün zorunlu üretim ve tüketim girdileri modern sanayi tarafından karşılanacaktır. Dolayısıyla bölüşüm ilişkilerinin tüccar değil, (yerli/yabancı) sanayi sermayesiyle karşıtlık içerdiği düşünülebilir. Ancak bu karşıtlık, sözü geçen ürünlerin *pazarlanması içinde* (yani, üretim sürecinde değil, piyasa bağlantıları içerisinde) gerçekleşir. Bu, *sanayi sermayesinin ticari işlevi* nedeniyle oluşan veya *sanayi ürünlerini pazarlayan ticari sermayenin taraf olduğu* bir bölüşüm ilişkisidir.

Burada da iki sınıf (köylü ve ticari sermaye) piyasaya asimetrik konumlarda girdiği için tarımsal ve sınai ürün fiyatlarında içerilen *eşitsiz değişim*, bölüşümün (sömürünün) ilk belirleyicisidir. Zaman içinde bu temel eşitsizliğin hangi doğrultuda *değiştiği* çiftçinin (tarımsal ürünün pazarlanması sırasında) eline geçen fiyatlarla, (tarımsal girdi veya tüketim malları alımı sırasında) ödediği fiyatlar arasındaki makasın hareketleriyle izlenir. *Tarımın ticaret hadleri* olarak da bilinen bu makasın açılıp açılmadığı, köylünün geriye dönük piyasa ilişkileri içinde sömürülme derecesinin *artıp artmadığını*, farklı bir ifadeyle bu çerçeve içindeki bölüşüm ilişkilerinin köylünün aleyhine mi, lehine mi *seyrettiğini* gösterir.

Bu çerçeve, dolaysız üretici ile bir yandan tüccar/ticaret sermayesi, diğer yandan tefeci/para sermayesi arasında doğrudan bölüşüm karşıtlığını temsil eden bir üretim ilişkisini ortaya koyuyor. Marx'ı izleyerek bu üretim ilişkisi *küçük meta üretimi* diye adlandırılır. Dolaysız üreticilerin küçük üretici kimlikleriyle *köylü* (veya) *zanaatkâr* ile *tüccar* (*ticaret sermayesi*) ve *tefeci* (*para sermayesi*) bu ilişkinin temel sınıflarını oluşturur.

Tefeci/tüccar, daha önce de vurgulandığı üzere, kapitalizm öncesine uzanan tarihsel kategorilerdir. Günümüzün az gelişmiş kapitalizminde de bu 'eski, pre-kapitalist' özellikleriyle varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak, köylü tarımının zaman içinde büyük (ve zaman zaman uluslararası şirketler ve sanayi ile bağlantılı) ticaret sermayesi ve modern finans kapital (bankalar sistemi) ile ilişkileri artmıştır. Devlet politikalarının tarımsal artığın oluşumu ve bölüşüm üzerindeki etkileri ve rolü de zaman içinde önemli değişikliklere uğramıştır.

Doğrudan doğruya *kapitalist üretim ilişkisi* söz konusu olduğunda, dolaysız üreticiler üretim araçları mülkiyetinden yoksunlaşmışlardır. Geçimlerini sürdürmek için sahip oldukları tek metayı (iş gücünü) kapitaliste serbestçe

emek piyasasında satarlar; yani *işçileşmişlerdir*. Temel bölüşüm kategorisi olan *artı değer* (*kâr*) ile *iş gücünün değeri* (*ücret*), bu piyasa ilişkileri içinde oluşur; dolaysız üreticinin yarattığı artığa bu ilişkiler içinde el konmuş olur. Bu çerçeve kapitalizmin iki temel sınıfının tanımlanmasına da imkân verir: *Kapitalist* ve *işçi*.

Üretim ilişkilerinin eklemlenmesi, toplumsal tabakalar, alt-gruplar

Burada çizilen çerçeve, herhangi bir toplum biçiminde var olan üretim ilişkilerinden türetilen temel sınıfları tanımlıyor. Bu tanımlamayı iki doğrultuda geliştirmek gerekiyor.

Birinci olarak, tek bir üretim ilişkisinden, tek bir üretim biçiminden oluşan bir sisteme tarihsel olarak nadiren rastlanır. Hemen hemen daima çeşitli üretim biçimleri yan yana ve hatta iç içe varlıklarını korurlar, sürdürürler. Kapitalizmin erken aşamalarında veya az gelişmiş türlerinde, kapitalist üretim ilişkisi feodal ve (toprak ağalığı ile yarıcı/ortakçı ilişkileri içeren) yarı-feodal üretim ilişkileri ile yan yana var olur. Piyasa için üretim yapan köylülük ile ticari ve finans sermayesini (tüccar/tefeciyi) karşı karşıya getiren küçük meta üretimi de kapitalist sistemin bütünü içinde varlığını sürdürür. Bu durum günümüz Türkiye'sinde ve Fransa, Japonya, Güney Kore gibi gelişmiş kapitalist toplumlarda geçerlidir. 19. yüzyılda ABD'de küçük meta üretiminin köleci ve kapitalist ilişkilerle birlikte var olması bir başka örnek olarak gösterilebilir.

Üretim ilişkilerinin eklemlenmesi, bunlardan birinin *egemen üretim biçimi* olarak toplumsal yapıya damgasını vurmasıyla birlikte gerçekleşir. Bu belirlenme, *egemen sınıfın* teşhisinin ön koşuludur. Sistemin asli unsurlarından olan üst yapı kurumlarının pek çoğu toplumun tümü için geçerli olmak zorundadır. Hukuk ve siyasetle ilgili kurumlarda bu öncelikle doğrudur. Farklı bir ifadeyle bu kurumlar, bünyelerinde çelişkili unsurlar taşısalar bile, bir bütün olarak çeşitli üretim biçimlerinden esas olarak biri ile yani egemen üretim biçimiyle uzlaşma hâlinde olmalıdırlar. İdeoloji ve kültürdeyse, eşit güçlerde olmasa bile daha geniş bir çeşitlilik söz konusudur.

İkinci olarak, temel sınıflardan türeyen veya onlarla bağlantılı *alt grupların* veya *tabakaların* da belirlenmesi gerekir. Yukarıda açıklandığı gibi, her üretim ilişkisi kendi bünyesinde artığı yaratan-artığa el koyan sınıfları ilgilendiren bir *temel bölüşüm ilişkisine* dayanır. Bu temel ilişkiye göre belirlenen her sınıf, çeşitli ölçütlere göre *alt-gruplara* ayrılır. İşçi sınıfının tarım, sanayi, hizmet sektörlerine; beyaz/mavi yakalılara; devlet veya özel sektör tarafından istihdam edilmesine göre ayrışması çeşitli çözümlemelerde önem taşır. Büyük kapitalist şirketlerin yönetici kadrolarının gelirlerinin

bir bölümü, 'ücret' başlığı altında ödense dahi, aslında kârın paylaşımı söz konusudur ve bunların kapitalist sınıf içinde kabul edilmesi uygundur.

Temel sosyal sınıfların ötesine giden tabakalaşma, alt-gruplara ayrışma olgularının bir bölümü de *artığın paylaşılmasından* veya çeşitli *emekçi grupları arasında doğabilecek aktarımlardan* kaynaklanabilir. *Tali (ikincil) bölüşüm ilişkileri* diyebileceğimiz bu süreçler, ekonomik sistemin tümünü kapsayan mekanizmalar içinde gerçekleşir. Kapitalist bir sistemde ikincil bölüşüm ilişkileri içinde faiz, ticari marjlar, rantlar oluşur ve *gayri safi kâr* paylaşılmış olur. Bu, en genel biçimiyle *SERMAYE*'nin sanayi, ticari, finans öğelerine ve toprak sahiplerine ayrışmasıyla sonuçlanır.

Sanayi sermayesi, finans kapital, rantiye ve tüccar sermayesi öğeleri işlevsel olarak tanımlanabilir, millî hasıladan aldıkları paylar tahmin edilebilir; ancak sermayenin akışkanlığı bu grupların iç içe girmesi sonucunu doğurmuştur. Özellikle büyük sermayenin, üretken, ticari ve finansal alanların hepsinde birden faaliyet gösterebilmesi olağandır. Küçük, orta boy sermaye grupları ile örneğin tarımda yoğunlaşmış tüccar/tefeci sermayesinin özel konumlarında bu esneklik söz konusu değildir.

Bunun dışında doğrudan doğruya devlet aracılığıyla (vergileme, harcamalar, müdahaleler yoluyla) gerçekleşen kaynak aktarımları hem gelir dağılımını etkiler, hem de bazı sosyal grupların varlığını ve büyüklüklerini belirler.

Kapitalist bir sistemde devletin işveren konumda yer alması, yukarıda çizilen temel sınıflaşma tablosunda bazı revizyonları gerektirir. Devlet aygıtının esas olarak egemen sınıfın (burjuvazinin) denetiminde olduğu kabul edilirse, kamu yönetiminin, özellikle kamu hizmetlerinin ve devlet işletmelerinin kapitalizmin gereksinimleri doğrultusunda düzenlenmeleri ve işlemeleri beklenir. Ne var ki, bu olağan durum her toplumda, tarih boyunca sınıf mücadeleleri sonunda dönüşmüş, karmaşıklaşmıştır. Devlet aygıtı sınıf mücadelelerinin siyasete taşınmasının izlerini taşır; devlet bunların sonunda biçimlenmiştir. Pierre Bourdieu'nün (1930-2002) ifadesiyle 'devletin sol eli kullanılarak' biçimlenmiş olan kimi kamu hizmetleri, kaba sınıf hegemonyasını ülkeden ülkeye farklılık taşıyan boyutlarda yumuşatmış, revizyonlardan geçirmiştir.

Piyasa için kâr amaçlı üretim yapan kamu işletmelerinde *devlet kapitalizmi* diye adlandırılabilecek bir ilişki söz konusudur. İşletme yöneticileriyse özel şirket yöneticilerine benzer bir konumdadır. Kamu hizmeti yürüten kurumların faaliyeti, genel olarak *hizmet sektörü* çerçevesi içinde yer alan özel şirketlerin faaliyetlerini andırır. Ancak, kamu yönetimi tüm neo-liberal zorlamalara rağmen kâr amaçlı olarak örgütlenemez ve bu faaliyetler, işçi/işveren değil, memur/âmir ikilemine göre düzenlenir. Devlet kapitalizminin özel sorunları, politik iktisada ek olarak *devlet kuramının* inceleme alanı içine girer.

Bu alanların ücretli ve maaşlı gruplarında *üretken konumda olan* (hekimler ve öğretmenler gibi) ve *olmayan* (güvenlik personeli gibi) emekçiler ayrımı yapılabilir. Birinci grup doğrudan veya dolaylı olarak *değer* yaratır, toplumsal hasılanın artışına katkı yapar. İkinci grubun ücret/maaş gelirleriyse, üretken kesimlerden devlet veya piyasa mekanizması aracılığıyla yapılan kaynak ve değer aktarımlarına bağlıdır.

Bu noktada tabloyu karmaşıklaştıran bir toplumsal katman önem taşıyor: Hekim, avukat, danışman, mimar, mühendis, mali müşavir gibi genellikle eğitim yoluyla edinilmiş becerilerini 'satarak' geçimlerini sağlayan *bağımsız profesyonel gruplar.* Küçük eşiklerin üzerinde işçi istihdam etmiyorlarsa, şirketleşmeleri söz konusu değilse, bunlar biçimsel olarak *küçük üretici* konumunda kabul edilebilir. Bazı yorumlarda üretken olan veya olmayan sektörler ayrımı bir kenara bırakılır; üretim araçlarının (toprağın, atölyenin, alet/edevatın ve mesleğin gereğince belirlenen iş araçlarının) sahibi olan ve geçimini esas olarak kendi (ve ailesinin) emeğiyle kazanan tüm gruplar (köylü, zanaatkâr ve bağımsız/profesyonel katmanlar) *küçük burjuvazi* kavramı içinde bir araya getirilir.

Küçük burjuvazi şemsiyesinin haklı dayanakları olabilir: Bu üç sosyal grup, kapitalizmin belirleyici karşıtlığını oluşturan iki ana sınıfın (işçi sınıfının ve kapitalistlerin) dışında yer alır. Bu nedenle sınıf mücadeleleri tablosundaki konumları da belirsiz, kaygan olabilmektedir. İdeolojik ve politik tavırlarda bu kayganlığı yansıtan ortaklıklar vardır. Bunlara rağmen, *bağımsız profesyonel gruplar* ile *küçük üreticiler sınıfı* arasında niteliksel farklılıklar daha ağır basmaktadır. Profesyonel grupların toplumsal iş bölümündeki dolaysız konumları *kapitalist ilişkilerin veya basit meta üretiminin* içinde değildir. Geçimleri hizmet satışlarına dayanır. Satılan hizmet, hekimler, mühendisler, eğitmenler gibi meslekler söz konusu olduğunda 'üretken'dir; ama bu durumda *küçük meta üretimi* için belirleyici olan (dolaysız üretici ile ticari/mali sermaye arasındaki) bölüşüm karşıtlığı geçerli veya önemli değildir. Avukatları, mali müşavirleri, danışmanları kapsayan ve üretken olmayan hizmet sunumları ise, ekonominin diğer (üretken) kesimlerinden kaynak aktarımına gereksinim duyarlar. Her iki durumda da gelirlerin kaynağında diplomayla, uygulamayla edinilen gerçek bir melekeden, beceriden oluşan veya (faaliyete izin veren lisansa, belgeye bağlı olarak) yapay olarak yaratılan bir *kıtlık rantı* yer alır. Bu özellikler nedeniyle, ayrıca üstyapı düzlemlerinde (siyaset, ideoloji, kültür, hukuk alanlarında) önemli ağırlıkları, etkileri olan *bağımsız profesyoneller* katmanının, sömürülen dolaysız üreticiler blokunda yer alan *küçük üreticiler* sınıfının dışında yer alması uygundur. Geleneksel Marksist sınıflaşma çerçevesi içinde yer alabilecek tek *orta sınıflar* kategorisi, *bağımsız profesyonellerdir.*

Karşıtlıklara dayalı (ilişkisel) sınıf anlayışından uzaklaşmalar

Klasik politik iktisat geleneğinin Marx'ın maddeci tarih anlayışıyla sentezi sonunda olgunlaşan toplumsal sınıflar anlayışı, 20. yüzyılda Batı Marksizmi tarafından geliştirildi. Ne var ki, bu yaklaşımın hareket noktasını oluşturan iktisat disiplini sonraki gelişimi içinde sınıflar çözümlemesini bölüşüm karşıtlığı perspektifinden uzaklaştıran, saptıran ana eğilimleri de bünyesinde oluşturdu.

İlk adım, klasik politik-iktisat geleneğinin (kapitalistler, işçiler ve toprak sahiplerinden oluşan) temel sınıflara dayanan bölüşüm analizinin (emek, sermaye, teşebbüs ve toprak öğelerinden oluşan) *üretim faktörlerine* dönüştürülmesiyle atıldı. 'Faktörler', terminolojik benzerliklere rağmen artık toplumsal sınıflar değildir. Her 'sınıf' bünyesinde farklı 'faktörler' içerdiği için anlamlı bir çözümleme birimi olmaktan çıkar. Örneğin, işçi, bünyesinde eğitimden kaynaklanan 'insan sermayesi' içerdiği ölçüde, emeğin katkısına ek olarak, sermayenin payını da içeren bir getiri elde edecektir. Küçük üretici (köylü) ise, emek, toprak ve sermayeden oluşan karma bir 'faktör'dür ve bölüşüm analizi içine alınacaksa, her 'faktör'ün payının ayrıştırılması gerekir. Bu, köylü sınıfının bir çözümleme birimi olmaktan çıkması anlamındadır.

Bu yaklaşım içinde bölüşümün ana öğeleri olan *ücret, faiz, kâr* ve *rant, faktör fiyatları* olarak tanımlandı. Ve her 'faktör'ün fiyatı, o faktör piyasasının arz/talep koşullarına bağımlı kılındı. Böylece, bölüşüm temel sınıflar arasındaki (üretim araçları üzerindeki mülkiyet, hakimiyet, denetim ve piyasa ilişkilerindeki konumlarla bağlantılı) karşıtlıklar tarafından belirlenen bir süreç olmaktan çıktı; bir *fiyat teorisinin* sınırları içine sıkıştırılmış oldu. Bu, aslında, bölüşümün iktisadın gündemi dışına taşınması anlamına gelir. Faktör piyasaları, faktör fiyatları da, neoklasik iktisadın ana sorunsalı olan kaynak tahsisi incelemelerinin öğeleri arasında yer aldı.

Ne var ki, sınıfların belirleyici rol oynadığı bölüşüm mücadelesi, kapitalizmin de tarihidir. Bu nedenle burjuva iktisadı, gelir dağılımı sorunsalıyla en azından nicel incelemelerde yüzleşmek zorunda kalmıştır. Böylece, sömürü kavramını ve karşıtlıklar perspektifini dışlayan bir gelir dağılımı kavramı, *eşitsizlikler* üzerine odaklanılarak inşa edilmiştir. Bu yeni kavramsallaştırma içinde, *gelir düzeylerine dayalı yeni bir sınıflaşma çerçevesi* oluşur. *Sınıflararası gelir dağılımı* analizinden *kişisel gelir dağılımı* analizine, incelenen nüfusun (hane halklarının) en düşükten en yükseğe doğru sıralanmasından oluşan bir çokluk dağılımı aracılığıyla geçilir. Bu çokluk dağılımının içerdiği eşitsizlik derecesi (bazen *Gini katsayısı* gibi tek bir istatistiki göstergeyle) ölçülür ve zaman içinde gelir dağılımının hangi yönde değiştiği, bozulup bozulmadığı belirlenir. Burada, bölüşüm analizi sınıflar ve sosyal gruplar

arasında *doğrudan karşıtlık içeren* bir çerçeveden, azdan çoğa doğru düzenlenen bir *istatistiki sıralama* işlemine dönüştürülmüştür. Kişisel gelir dağılımı temel ve tali bölüşüm ilişkilerinin ayrıştırılıp çözümlenmesine imkân vermeyen *istatistiki bir yan ürün*dür, o kadar.

Bu çokluk dağılımının (gelir dağılımı tablosunun) ana 'sınıfları', eşit sayıda bireyden (haneden) oluşan *gelir dilimleri*dir. Bu dilimlerde toplanan insanlar, ait oldukları toplumsal konuma, sosyoekonomik gruba göre değil, farklı süreçler sonunda oluşan (ve çoğunlukla bir anket çalışması sırasında araştırıcıya beyan edilmiş olan) *gelir düzeyi*ne göre tanımlanırlar. Yaygın bir uygulama, 'en düşük'ten, 'en yüksek' olana göre sıralanan birimleri, yüzde yirmilik gelir gruplarına ayrıştırmaktır. Bu gruplama, incelenen topluluğun *alt/orta/üst* 'sınıfları'nın belirlenmesine yol açar. Araya giren *alt-orta* ve *üst-orta* 'sınıflar' da eklendiğinde, beş gelir (servet) grubundan oluşan bir tabakalaşma ortaya çıkmış olacaktır. Amerikan sosyal bilimciler tarafından çok sık kullanılan *orta sınıflar* kavramı ile bu sıralamanın en ortasında yer alan kalabalık bir grup (diyelim nüfusun yüzde 60'ını oluşturan gelir dilimlerin tümü) kastedilmektedir. Bu gevşeklik içinde Amerikan işçi sınıfı genellikle 'orta sınıf' içinde kabul edilir ve 'alt sınıflar'ı tanımlayabilecek toplumsal özellikler (dolayısıyla 'gerçek sınıf kimlikleri') belirsiz kalır.

Kişisel gelir dağılımının *bütününün* eşitsizlik derecesini ölçen istatistiki göstergenin (örneğin *Gini katsayısı*nın) 'düştüğü', yani eşitsizliklerin azalmış göründüğü bazı durumlarda, sınıflar ve toplumsal gruplar-arası karşıtlıkların artması mümkündür. Örneğin, kent ekonomisini, sanayi ve hizmetleri daha fazla etkileyen bir kriz, işsizliği artırdığı, sendikalaşmayı çökerterek ücret payını aşağıya çektiği, emekli gelirlerinin enflasyon karşısında aşınmasına yol açtığı (böylece en genel anlamıyla işçi sınıfının göreli durumunu bozduğu) hâlde, gelirler arası eşitsizlik azalmış görünebilecektir; zira kişisel gelir dağılımının alt-uçlarında yığılmış olan tarımsal gelirler bu olumsuz koşullardan aynı derecede etkilenmemiş olabilirler. Kısacası, farklı sınıf karşıtlıklarının her birinin bünyesinde bölüşüm ilişkileri dolaysız üreticiler aleyhine seyrederken (yani 'bozulurken'), kişisel gelir dağılımının 'düzelmesi' mümkündür.

Bu çerçeve, iktisadi ve sosyal politika alanlarında da yaygın kabul görmüştür. Bir kere, 'eşitsizliklerin hafifletilmesi' hedefi, esas olarak *gelir grupları arasında aktarımlar* ile hayata geçirilir. Bu ancak temel bölüşüm karşıtlıklarına ilişmeyen bir *yeniden paylaşım* gündemidir.

İkinci olarak, özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde çok moda olan *yoksullukla mücadele programları* gelir dağılımı tablosunun alt dilimleri üzerinde odaklanır ve çok farklı bölüşüm karşıtlıkları içinde 'yoksullaşmış olan' karmaşık, heterojen bir topluluğu, bir kez daha temel nedenlerden

bağımsız olarak 'ihya etmeye' çalışır: *Büyüme hızının artması* ve *yoksulların kümelendiği gelir dilimleri lehine yapılabilecek aktarımlar* bu politikaların ana çerçevesini oluşturur. Bir kez daha, politika önerileri, bölüşüm karşıtlıklarından türeyen sömürü ilişkilerinin çözümlenmesine gerek duyulmadan oluşturulur.

Bölüşüm karşıtlıklarını ilke ve kuramsal olarak reddeden bir yaklaşımdan toplumsal sınıflar türetilemez. *Üretim faktörlerinin* belli koşullarda toplumsal hasılaya katkıları kadar pay aldığını ileri süren neoklasik kuram bu nedenle *sınıf* kavramını ortadan kaldırmıştır. *Gelir* (veya *servet*) *grupları arasındaki eşitsizliklere* odaklanan yaklaşım ise, ('orta sınıflar' söyleminde olduğu gibi), *sınıf* sözcüğünü tamamen terk etmemiştir. Ancak, bu terminoloji, basit bir nicel sıralamadaki 'merdivenleri' ifade eder, o kadar... Gruplar *ilişkisel* olmadıkları, *karşıtlıklardan* türetilmedikleri için, politik iktisat geleneğinin toplumsal sınıflarını değil, olsa olsa kaba *bir tabakalaşma şemasını* ifade etmektedirler.

Kaynakça

David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Londra: John Murray, 1821). Library of Economics and Liberty. http://www.econlib.org/library/Ricardo/ricP.html. Erişim tarihi 26 Mayıs 2012.

Karl Marx, *Kapital, Cilt III*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol, 2011).

Okuma önerileri

Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 2002).

Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* ("Önsöz"), çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 2011).

Karl Marx, *Fransa'da İç Savaş*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 2005).

Karl Marx, *Kapital, Cilt I*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2011)

Karl Marx, *Kapital, Cilt III*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol, 2011).

Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp (İstanbul: Yazılama, 2009).

Korkut Boratav, *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm* (Ankara: İmge, 2005).

Korkut Boratav, *Emperyalizm, Sosyalizm ve Türkiye* (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Korkut Boratav, *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri* (Ankara: İmge, 2004).

Korkut Boratav, *Tarımsal Yapılar ve Kapitalizm* (Ankara: İmge, 2004).

H. Tarık Şengül

İktidar

Giriş

ABD'nin başta Ortadoğu olmak üzere dünyanın farklı bölgelerine yaptığı askerî ve siyasi müdahalelerden New York ve Londra borsalarının işgaline, hidroelektrik santrallerin inşa sürecinde ortaya çıkan çatışmalardan kürtaj hakkına yönelik kısıtlama çabalarına kadar ulus-ötesi ve ulusal nitelikte birçok konu iktidar kavramına başvurmadan anlaşılamaz. Benzer bir durum günlük yaşamımızda şahit olduğumuz sıradan görünen olaylar için de geçerlidir. Kalabalıkta taciz edilen bir kadının durumu, mahallesine girerken makyajını silmek durumunda kalan genç kızın içinde bulunduğu koşullar, sendika istedikleri için kapıya konulan işçilerin ayakkabı fabrikasının önündeki bekleyişi, üst geçidin bulunmadığı bir otobanda karşıya geçmeye çalışan yayanın içine itildiği tehlike, iktidar ilişkilerinin dışında tahlil edilebilecek konular değildir. Tam da bu durumu anlatmak için Bertrand Russell (1872-1970) "enerji fizik açısından ne anlama geliyorsa, iktidar da sosyal bilimler için o anlama gelir" der.[1]

İktidarın toplumsal yaşamı oluşturan tüm ilişkilere ve en küçük gözeneklere kadar sızması, bir yandan iktidardan ne anlamamız gerektiği sorusunu önemli hâle getirirken paradoksal bir biçimde verilecek yanıtı da zorlu bir uğraşa dönüştürür. Bu nedenle birçok önemli kavrama ilişkin ihtilaflı durum iktidar kavramına yönelik olarak da ortaya çıkar. Dahası bu ihtilafın kendisi, ironik biçimde, bir iktidar sorunuyla yakından ilişkilidir.

İktidarın tanım ve içeriğine yönelik zorluğu anlamak için bazı temel sorulara verilen yanıtlara bakmak yeterlidir. Örneğin bazı yaklaşımlar iktidar sorununu aktörlerin yapabilirlikleri etrafında tartışırken, bazıları yapısal koşullar ve belirlenimleri öne çıkarmaktadır. Benzer biçimde,

1 Bertrand Russell, *İktidar*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Cem, 1999).

iktidarı ele geçirilip gerek duyulduğunda kullanılan bir edinim olarak görenler karşısında, iktidarın girilen ilişkilerden üretiğini söyleyenler de mevcuttur. İktidar ilişkilerini zorun ürünü olarak görenler kadar, rızayla ilişkilendirenler de vardır. İktidar, bazıları için baskı ve sınırlayıcılığı temsil ettiği ölçüde belli bir kesimin diğerleri üzerindeki tahakkümü anlamına gelirken, iktidarı aktörlerin birlikte ortak bir hedefi gerçekleştirmek için bir araya gelmeleriyle ilişkilendiren ve tam da bu anlamda üretken bulan yaklaşımalar da mevcuttur. Kısaca ifade etmek gerekirse, iktidar kavramı, üzerinde derin ayrılıkların ve ihtilafların olduğu bir tartışmaya işaret etmektedir.

Bu ve benzer soruları ve bunlara farklı yanıtlar veren çok sayıda iktidar tanımlamasını tümüyle kapsayan bir tartışmayı bu kısa yazı çerçevesinde yapmak mümkün olmadığından seçici bir değerlendirme yapacağız. Girişi izleyen ikinci bölümde iktidar sorununa modern yaklaşımları değerlendireceğiz. Bu çerçevede davranışçı iktidarın üç yüzü yaklaşımını, Weberci ve Marksist iktidar kavramsallaştırmalarını modern yaklaşımın örnekleri olarak tartışıp sağladıkları açılımlar yanında yetersizliklerine de işaret edeceğiz. Öte yandan modern yaklaşımlara yöneltilmiş önemli eleştiriler vardır. Bu eleştirilerin dikkate değer bir bölümü yapısalcılık sonrası çevrelerden gelirken, bu çevreler içinde Michel Foucault'nun (1926-1984) yaklaşımı, sağladığı eleştiri kadar sunduğu alternatif iktidar kavramsallaştırmasıyla da öne çıkmaktadır. Foucault, modern yaklaşıma getirdiği önemli eleştirilerle iktidar sorununa farklı bir gözden bakma olağı sağlamış olmakla birlikte, sunduğu iktidar yaklaşımının önemli sorunları da vardır. Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasını üçüncü bölümde özetleyip, eleştirel bir gözle tartışacağız. Gerek modern gerekse de yapısalcılık sonrası yaklaşımların iktidar sorununu anlama konusundaki sınırlılıkları alternatif bir yaklaşımın gerekliliğine işaret etmektedir. Dördüncü bölümde önceki yaklaşımların yetersizliklerini aşan bir iktidar kavramsallaştırmasının Antonio Gramsci'yi (1891-1937) temel alan hegemonya yaklaşımı olduğunu öne süreceğiz. Hegemonya kavramı kitabın bir başka bölümünde tartışıldığından, bu bölümde hegemonya yaklaşımının iktidar sorununa yönelik açılım noktaları vurgulanarak iktidar sorununa yönelik tartışmanın tamamlanması hedeflenmektedir.

Modern yaklaşımlar

Steven Lukes'in 'iktidarın üç yüzü' yaklaşımı, iktidar tartışmalarında en yoğun başvurulan kavramsallaştırma olması nedeniyle ayrıntılı bir değerlendirmeyi hak etmektedir.[2] Lukes'e göre, iktidar ilişkilerinin üç yüzü vardır. İktidarın birinci yüzüne vurgu yapan Robert Dahl gibi düşünürler,

2 Steven Lukes, *Power: A Radical View* (Londra: Macmillan, 1974).

eğer A aktörü ile B aktörü arasındaki ilişkide B normal koşullarda yapmayacağı bir hareket ya da davranışı A istediği için yapıyorsa, bu durumda A'nın B üzerinde bir iktidarı vardır sonucuna varmaktadır.[3] 2003'te Türkiye'nin de Irak işgaline katkı sağlamasını isteyen ABD hükûmeti ile asker göndermeye olanak sağlayan tezkereyi Meclis gündemine getiren hükûmet arasında tam da bu türden bir iktidar ilişkisinin var olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ABD hükûmetinin bu tür bir talebi nedeniyle, normal koşullarda Irak'a askerî güç göndermeyi düşünmeyen Türk hükûmeti bu yönde bir tezkere hazırlayıp Meclis gündemine getirmiştir.

Yaşamın her alanında sıkça karşılaştığımız bu tür bir ilişkiye yoğunlaşan ve pozitivist-davranışsalcı temeller üzerine inşa edilen bu yaklaşım, iktidar ilişkilerinin görünür nitelikteki birinci yüzüne işaret etmetkedir. Oysa, Bachrach ve Bartz'ın da belirttiği gibi, birçok durumda, iktidar süreçleri bu tür bir görünürlük kazanmadan işlemektedir. Örneğin hava filtresi kullanmayan bir fabrikanın çevresindeki yerleşmelerde yarattığı kirliliğin çok uzun süre gündeme gelmemesi söz konusu yerleşmede insanların yaşamını tehdit edecek nitelikte bir kirliliğin bulunmadığı anlamına gelmez. Büyük olasılıkla, kirliliğe yol açan güçlü şirket kendisine yüksek maliyetleri olacak filtreleri yapmamak için yerel devlet ve medya kurumları gibi gündem oluşturan kurumlar üzerindeki etkisini kullanıp konunun bir sorun olarak kentin gündemine girmesini engellemiştir. Sonuçta kirlilikten olumsuz etkilenen geniş bir kesim bu olumsuzluğu sorun olarak tanımlayıp gündeme taşımakta başarısız olmuştur. Bu durumda hava kirliliğinden etkilenenlerin harekete geç(e)memesi, bu kesimler üzerinde tesis edilmiş iktidarın göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Gündem belirlemeye işaret eden bu durum iktidarın ikinci yüzüne işaret etmektedir.[4]

Lukes'e göre iktidarın ikinci yüzü birinci yüzüne göre daha kapsamlı bir çerçeve sunmakla birlikte, iktidar ilişkilerini tüm boyutlarıyla kavramakta yetersiz kalmaktadır. Lukes, bu yetersizliği aşmak için iktidarın üçüncü yüzüne dikkat çeker. İktidarın üçüncü yüzü, belki diğer iki boyuttan çok daha güçlü bir biçimde, aktörlerin hoşnutsuzluk ve tepkilerini daha bu davranışlar ortaya çıkmadan, söz konusu kesimlerin algılarını ve tercihlerini etkileyip engelleyerek kendini gösterir. Süreçlerin algılanış ve değerlendirilişi üzerindeki bu etki aktörlerin kendi çıkarlarını nasıl tanımladıklarını belirledikleri ölçüde, aktörlerin kendi çıkarlarına olmayan durumları öyleymişcesine algılamalarıyla sonuçlanabilir. Bu durumda Lukes'in iktidar tanımı Dahl'ınkinden farklılaşır. Lukes'e göre eğer A'nın empoze ettiği bir davranış ya da eylemi B kendi çıkarına olmamasına rağmen yapıyorsa,

3 Robert Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City* (New Haven: Yale University Press, 1961).

4 Peter Bachrach ve Morton S. Baratz, "Two Faces of Power in an American City", *American Political Science Review* 56 (1962), 947-952.

bu durumda A'nın B üzerinde bir iktidarı var demektir.[5] Dahl'ınkinden farklı olarak Lukes iktidar tanımlamasını 'nesnel çıkar' ile ilişkilendirerek yapmaktadır. Yoksulluk ve işsizlik sarmalına dolanmış geniş toplum kesimlerinin kendilerini bu koşullara iten politikalara imza atan siyasal partilere verdikleri destek ya da şiddete maruz kalan bir kadının bu şiddeti ve onu besleyen ataerkil düzeni mazur görmesi iktidarın üçüncü yüzünün işleyişinin örnekleri olarak verilebilir.

Davranışsalcı yaklaşım, iktidar sorununu büyük ölçüde farklı çıkarlara sahip aktörler arasındaki ilişkiye indirgemektedir. Bu, Dahl gibi çoğulcu yaklaşımı benimseyenlerin iktidar sorununu birey ve birey temelli grupların çıkarları çerçevesinde çözümledikleri düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. İktidarı bireylerin kapasite ve eylemlerine yönelik ele alan bu yaklaşım, söz konusu kapasitelerin daha geniş yapılar içindeki konumlarından bağımsız ele alınmayacağını göz ardı etmektedir.[6] Lukes'in iktidar sorununu birey ötesine taşımak yönündeki çabasıysa ancak sınırlı ölçüde başarılı olabilmiştir. Özellikle gündem oluşturma, manipülasyon ve yönlendirme biçimindeki etkilere yapılan vurgu, iktidar sorununu iki öznenin doğrudan etkileşiminden daha geniş bir çerçeveye yerleştirir. Bununla birlikte, bu tür bir yaklaşım yanlış bilinç türü kolaycı açıklama biçimlerine de kapı aralayabilir ve iktidarın işleyişindeki karmaşık süreçleri görmezden gelebilir.

Marksist iktidar kavramsallaştırması birey merkezli bakışa karşı topluma ve toplumsal yapılara yönelik vurgusuyla öne çıkmaktadır. Kapitalist toplumda iktidar ilişkilerinin merkezinde mülkiyet kurumu ve üzerinde yükselen sınıf ilişkileri vardır. Sınıf iktidarı üretim ve birikim süreçlerinde girilen ilişkiden doğduğu ölçüde sınıfsal nitelik taşır. Erken dönem çalışmalarında iktidarın yapısal belirlenimine vurgu yapan Nicos Poulantzas (1936-1979) burjuvazinin ekonomik ve siyasal gücünün bu sınıfın kapitalist sistemdeki yapısal konumundan kaynaklandığının altını çizer.[7]

Marksist yaklaşım, sınıf ilişkilerini bir iktidar ilişkisi olarak toplumsal yaşamın merkezine yerleştirirken iktidarın yoğunlaşma alanı olarak devleti görmektedir. Bu durum bir çelişki oluşturmaz; çünkü devlet sınıf ilişkilerinden bağımsız bir iktidar odağı değildir. Devlet, kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminin merkezinde yer aldığı ölçüde, modern kapitalist toplumları tanımlayan iktidar ağlarının odağına da yerleşmiştir. Tam da bu sınıfsal konumu nedeniyle devlet karşımıza kapitalist devlet olarak çıkar. Bir iktidar odağı olarak devletin kapitalist niteliğinin hangi mekanizmalarla

5 Lukes, *Power*.

6 Jeffrey Isaac, "Beyond the Three Faces of Power: A Realist Critique", *Rethinking Power*, der. Thomas E. Wartenberg (Albany: SUNY Press, 1992).

7 Nicos Poulantzas, *Toplumsal Sınıflar ve Siyasal İktidar*, L. Fevzi Topaçoğlu- Şen Süer Kaya (İstanbul: Belge, 1992).

yaratıldığı konusunda Marksist düşünürler arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ralph Miliband (1924-1994) gibi araççı görüşe yakın olanlar devlet aktörleriyle kapitalist sistem arasındaki ilişkiyi bu aktörlerin sınıfsal kökenleriyle açıklarken,[8] Poulantzas gibi yapısal belirlenimleri önemseyenler devletin sınıfsal niteliğininin nesnel yapısal bağ ve ilişkilerden kaynaklandığını öne sürmektedir.[9] Bu tür farklılıklara karşın Marksist paradigmanın kapitalist toplumlarda iktidar süreçlerinin devletten, devletin de kapitalist ilişkilerden bağımsız ele alınamayacağına yönelik önermesinin yaygın olarak kabul gördüğü söylenebilir.

Max Weber'in (1864-1920) yaklaşımını benimseyen bakış açıları da iktidar ilişkilerinin günümüz toplumlarında devlet aygıtı ve çevresinde yoğunlaştığını öne sürmektedir. Bununla birlikte Weberyen paradigma, Marksist bakış açısından farklı olarak, iktidarın devlette yoğunlaşmasının devlete ve devlet aktörlerine ellerinde tuttukları iktidarı başta sınıflar olmak üzere toplumsal aktörler karşısında özerk bir biçimde kullanma gücü verdiğini öne sürmektedir.



Washington'da Dünya Bankası ve IMF'yi protesto gösterisi, 2005, Kaynak: wikimedia.org

8 Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Londra: Quartet, 1973).
9 Poulantzas, *Toplumsal Sınıflar ve Siyasal İktidar.*

Weber, içinde yaşadığımız toplumların modernleşme ve rasyonelleşme sürecinde giderek artan bir kurumsallaşma yaşadığını ifade eder. Diğer bir anlatımla endüstriyel toplumlar toplumsal yaşamın giderek kurumsallaştığı ve bireyin örgütlere teslim olduğu ve temsiliyetin örgütler aracılığıyla gerçekleştiği bir dönüşüm yaşamıştır. Devlet bütün bu örgütlerin içindeki özgün konumuyla en tepede, bütünü düzenleyen bir meta-örgüt olarak öne çıkmaktadır. Weber, devletin bu özgünlüğünün ve düzenleyici gücünün meşru şiddetin tekelini elinde tutmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Weber'in yaklaşımını benimseyen çağdaş kuramcılar, devleti kurumsal olarak iktidarın yoğunlaştığı ve depolandığı alan olarak görürken devlet aktörleri olan bürokrasi ve siyasal seçkinleri iktidarı kullanan ana aktörler olarak öne çıkarırlar.

İktidarı örgütlü çıkarlar çerçevesinde algılayan bu paradigmanın günümüzdeki en kapsamlı ve çok boyutlu kavramsallaştırması Michael Mann'ın çalışmalarında bulunabilir.[10] Ekonomik kaynaklara yoğunlaşan geleneksel Marksist anlayışa bir eleştiri olarak ideolojik, askerî ve siyasi olmak üzere üç kaynağa ve iktidar biçimine daha dikkat çeken Mann, iktidarın bu kaynaklar üzerinde hâkimiyet kurmaya yönelik her biri birbirinden bağımsız ancak birbiriyle çeşitli biçimlerde kesişen ağlar etrafında tesis edildiğini öne sürmektedir. Ekonomik iktidar maddi kaynakların kontrolüne dayanırken, ideolojik iktidar değerler etrafında anlamlandırma ihtiyacı üzerinde yükselir. Askerî güç fiziksel şiddet ve baskıya dayanırken, siyasal iktidar az ya da çok merkezileşmiş bir topraksal düzene yaslanır. Mann'a göre her bir iktidar biçimine yönelik ağlar, ilgi alanına özgü kaynakları üyelerinin yararına ve belli hedefleri gerçekleştirme doğrultusunda tekeline almaya yönelik çaba gösterir. Mann, dört kaynak ve iktidar biçiminden birinin diğerleri üzerinde apriori bir baskınlığının öngörülemeyeceğini, söz konusu baskınlığın tarihî koşullar tarafından olumsal olarak belirlendiğini vurgular.

Modern yaklaşımların eleştirisi ve yapısalcılık sonrası yaklaşımlarda iktidar kavramsallaştırması

Modern yaklaşımlara en kapsamlı ve etkili eleştiri yapısalcılık sonrası yaklaşımlardan gelmektedir.[11] Gerek modern iktidar kavramsallaştırmalarına getirdikleri eleştiriler, gerekse kendi iktidar kavramsallaştırmaları dikkate alındığında, yapısalcılık sonrası yaklaşımlar arasında da önemli farkların olduğu söylenebilir. Bununla birlikte,

10 Michael Mann, *State, War and Capitalism* (Oxford: Blackwell, 1988).

11 Bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2000); Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam (İstanbul: İletişim, 2008); Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2001).

Foucault'nun yaklaşımı hem güçlü bir eleştiri ve alternatif sağlaması, hem de diğer yapısalcılık sonrası düşünürler üzerindeki etkisiyle bir adım öne çıkmaktadır. Bu nedenle tartışmamızı büyük ölçüde Foucault'nun yaklaşımı üzerinden yapacağız.

Yapısalcılık sonrası cepheden modernist yaklaşımlara yöneltilen eleştirilerden üçü önemli görünmektedir. Birinci eleştiri, iktidarın ele geçirilip depolanabilir ve gerektiğinde de kullanılabilir bir kaynak ya da kapasite olarak görülmesine yöneliktir. İktidarın ister bireylerin (davranışsalcı) ister sınıfların (Marksist) isterse de devletin (Weberyen) elinde biriktiği varsayılsın, ortak zaaf iktidarın elde tutulup, depolanabilir olduğu yanılsamasıdır.

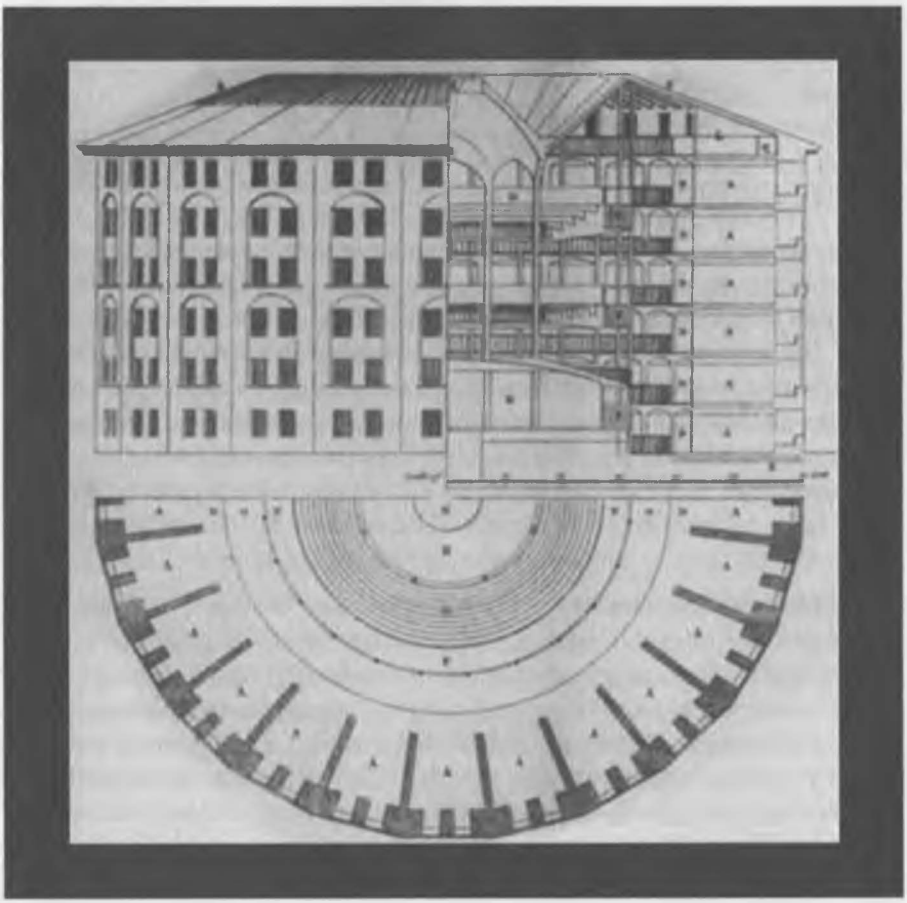
Eleştirilerin yoğunlaştığı ikinci boyut iktidarın negatif bir ilişki olarak tanımlanmasıyla ilişkilidir. Bu negatif tanımlamanın önemli kaynaklarından biri, iktidarın bir kesimin diğer kesim(ler) üzerindeki tahakkümü olarak kavranmasından kaynaklanmaktadır. Modern kamp içinde Hannah Arendt (1906-1975) gibi iktidarı birlikte yapabilme gücü olarak görenler bulunmasına karşılık, modern yaklaşım genel olarak iktidarı bir kesimin diğeri üzerindeki etkisi çerçevesinde değerlendirmektedir.

Üçüncü bir eleştiri noktası iktidar ilişkilerinin normatif boyutuna ilişkindir. Kökleri Alman fenomenolojisinde bulunabilecek bu bakış açısı iktidarın belli bir topluluğun paylaşılan anlam dünyasına yaslandığını öne sürmektedir. G.W.F. Hegel'de (1770-1831) köle ve efendi arasındaki iktidar ilişkisi bütün diğer unsurlar yanında, iki tarafın birbirini tanımasını gerektirir. Tam da bu çerçevede iktidarın işleyişi tarafların tutumlarını belirleyen normatif bir bağlama işaret eder. Bu çerçevede dil, bir iletişim ve anlamlandırma aracı olarak öne çıkar. Bu noktada modernist yaklaşımlara yöneltilen eleştiri iktidar süreçlerinin normatif yönünün ihmal edildiği yönündedir. Foucault'nun iktidar kavramsallaştırması bu temel eleştiriler üzerine inşa edilmiştir.

Foucault'nun modern iktidar kavramsallaştırmasına yönelik eleştirisinin önemli hedeflerinden biri, egemen iktidar modelidir. Bu modelde varsayılan egemen cezalandırıcı bir güç olarak düzeni temsil ettiği ölçüde, iktidarı elinde tutan egemen ile hükmettikleri arasında negatif bir ilişki varsayılır. Foucault'nun eleştirisi egemenin kendisinden başlar. Çünkü egemen, modern iktidar kavramsallaştırmasının varsaydığı gibi iktidarın kaynağı değil, iktidar ilişkilerinin ürettiği bir konumdur. Dahası egemen ve etrafındaki iktidar ilişkileri toplumsal yaşam içindeki iktidar ilişkilerinin sınırlı bir kısmına karşılık gelir. Bu çerçevede modern yaklaşımların merkezîleşmiş iktidar vurgusu karşısında Foucault, dağınık ve toplumun her gözeneğine sirayet eden iktidar ilişkilerine işaret etmektedir. İktidar her yerdedir, çünkü her yerden üremektedir.

Bu eleştiriler çerçevesinde Foucault iktidarı bir mülkiyetten çok bir performans ve strateji olarak değerlendirir. Diğer bir anlatımla iktidar ancak toplum içinde bir ilişkiler zinciri içinde ve dolaşım hâlinde işlevseldir. Modern yaklaşımın ezen ve ezileni arasındaki ilişkisinin yerine iktidarın toplumsal alanda bir ağ biçiminde işleyen ilişkiler çerçevesinde çalıştığı öne sürülür. Bu çerçevede bireyler iktidarın alıcıları ya da uygulanma noktaları değil, taşıyıcıları olarak görülür. Birey, daha doğru bir anlatımla bireyin bedeni, bu tür bir taşıyıcılık konumuyla iktidarın gerçekleştiği ve ona direnildiği yer hâline gelir.

İktidarın bir zincir ve ağ olarak tüm toplumsal alana yayıldığı öngörüsü, modern kavramsallaştırmanın iktidarı devlete odaklayan anlayışını da



Jeremy Bentham'ın 18.yüzyılda tasarladığı 'panoptikon' isimli yapı. Yapı, gerçekten izlenip izlenmediklerini bilemeden tüm tutukluların izleniyor olduklarını düşünecekleri ve istendiğinde izlenebilecekleri bir tasarıma dayanır. Foucault, panoptikonu iktidarın ideal biçimini yansıtan bir metafor olarak ele almıştır.

sorgulamaya götürür. Bir ilişki olarak devlet, iktidar ilişkilerinin işlediği yerlerden sadece biridir. Foucault, devletin önemsiz olduğunu söylemez. Ancak iki açıdan modernist anlayışı sorgular. Birincisi Marksist yaklaşım da dâhil olmak üzere modern yaklaşımlar, iktidar sorunun merkezine devleti alıp iktidar ilişkilerini bu alana sınırlayarak, iktidarın çok sayıda irili ufaklı ağlar biçiminde toplumun tüm gözeneklerine sirayet edişini ve bu geniş işleyişini görmeyi engellemektedir. Oysa iktidar, çok sayıda ve birbirinden bağımsız ağ ve zincirler biçiminde çalışmaktadır ve devlet, bu odaklardan sadece biridir. Aile, yerel topluluklar, devlet dışı birçok örgüt ve kurum bu iktidar ağları etrafında şekillenir ve yaşar. Foucault, bu çoklu iktidar ilişkilerinin işleyişinin izlenmesinin kolay olmadığını, ancak yapılması gerekenin tam da bu ilişkilerin sorgulanması olduğunu öne sürmektedir.

Öte yandan Foucault, devletin tek iktidar alanı olmadığı eleştirisinden öteye geçerek devlete atfedilen bütünlüğü de sorgular. Modern yaklaşımların devlete savunulması imkânsız bir bütünlük atfettiğini öne süren Foucault, devleti tek bir iktidar alanı olarak görmek yerine, tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi çoklu ve çoğu durumda birbiriyle çelişen iktidar ilişkileri alanı olarak görmeyi önerir. Foucault'nun kendi analizlerinin önemli bir bölümü, hapishane, hastane, akıl hastanesi örneklerinde olduğu gibi, ya doğrudan devletin ya da devletin düzenlemesinin hakim olduğu alanlardır. Ancak bu alanlar çoğu durumda genel bir mantığın değil, kendi özgün koşullarının ve ilişkilerinin izlerini taşımakta ve bu nedenle de devlet olarak adlandırılan alandaki birçok iktidar ilişkisiyle çelişkiler taşımaktadır.



Presidio Modelo, Bentam'ın panoptik modeline en yakın hapishane olarak Küba'da devrim öncesinde inşa edilmiş, Küba Devrimi lideri Fidel Castro da devrimden önce burada bir süre tutuklu olarak kalmıştır. Devrimden sonra hapishane boşaltılmıştır. Yapı günümüzde bir müze olarak kullanılmaktadır.

Bu çerçevede Foucault'nun iktidar ilişkilerinin disipline edici biçimde işleyişini anlatmak için kullandığı panoptik modeli önemlidir.[12] 18. yüzyılın sonlarına doğru Jeremy Bentham (1748-1832) tarafından geliştirilen model, hapishane binası kurgusu üzerine inşa edilmiştir. Bir dairenin merkezinde

12 Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev, Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2003).

yer alan gözetleme kulesinin etrafını daire biçiminde kuşatan tutuklu hücrelerinin hepsi arkadan gelen ışığın da etkisiyle merkez kuledeki gardiyanlar tarafından görülürken tutuklular kuledekileri görememektedir. Bu durum gözetlensin gözetlenmesin hücredeki tutukluların her an gözetlendikleri düşüncesini taşımalarına yol açmaktadır. Böylece sistem, merkezî kuleden gözetleme yapılmadığı bir durumda bile tutukluların gözetlendikleri duygusu içinde davranışlarını sürekli bir öz denetime tabi kılmalarını sağlamaktadır.

İktidarın toplumsal yaşamın tüm ilişkilerine sirayet ettiği ve içselleştirildiği önermeleriyle tutarlı bir biçimde, Foucault son çalışmalarında iktidar ilişkilerini yönetimsellik kavramı çerçevesinde incelemeye yönelmiştir. Yönetimsellik bir yandan iktidar ilişkilerinin devlette yoğunlaştığı gerçeğinin belli ölçülerde kabullenilişine işaret etmektedir. Bununla birlikte yönetimsellik çerçevesi siyasal rasyonalite ve iktidar teknolojilerinin karşılıklılığına vurgu yapar. Yönetim, sadece devlet tarafından öznelere yönelen bir kontrol ve yönlendirmeye işaret etmez. Öznelerin oto kontrolü yanında ailelerin ve toplulukların yönlendirilmesi ve zihniyetlerin şekilendirilmesini de kavrayan bir iktidar ilişkisinin karmaşık ve çelişkili işleyişine işaret eder. Bu çerçevede Foucault yönetimsellik kavramıyla bir kez daha iktidar ilişkilerinin devletin bir işlevi olmaktan çıkarıp toplumsal yaşamın içine, bireye kadar genişleten bir biçimde tanımlar.

Bu tür bir kavramsallaştırma, modern yaklaşımların iktidarı ele geçirilebilir ve el değiştirebilir bir meta gibi gören anlayışını da sorgulamaya yönelir. İktidar öznenin elinde tuttuğu bir obje olmak bir yana modern yaklaşımların varsaydığı iktidar sahipleri de dâhil özneleri üreten bir ilişkidir. Tam da bu çerçevede Foucault iktidarın özneleri kuran üretken bir ilişki olduğunu öne sürmektedir. İktidar ilişkileri öznenin ötesinde, anlam dünyalarını ve toplumsal düzenleri de tanımlayan yönüyle, üretkendir. Bir başka anlatımla, salt baskıcı yönüyle tanımlanan iktidar karşısında özneyi kuran bir ilişki olarak iktidar tanımlaması Foucault'yu özgürlük sorununa da farklı bakmaya götürür. Modern yaklaşımın özgürlük alanını iktidar alanın dışında bir yer olarak tanımlayan bakış açısı karşısında, Foucault, öznenin iktidar ilişkileri çerçevesinde kurulduğu ölçüde özneye atfedilen özgürlük alanının da iktidar ilişkilerinden bağımsız ele alınamayacağını öne sürmektedir. Dahası iktidara atfedilen baskıcılı stratejilerin arzuları bastırdığı ölçüde üretken bir biçimde yeni arzuları yarattığı da Foucault'nun vurguları arasındadır. Türban yasağı tartışmaları bunun güncel bir örneği olarak gösterilebilir. Yasağın kendisi türbanı toplumsal alandan siyasal alana taşıyarak, önemli bir talep ve bir arzu nesnesi hâline getirmiştir.

Foucault'nun iktidar ilişkilerine yönelik değerlendirmelerinin özgün bir diğer boyutu, 'söylem'i kurucu bir unsur olarak öne çıkarmasıdır. İktidar

ilişkilerinin dışında bir özneden söz edilemeyeceği gibi, söylemden bağımsız bir iktidar ilişkisinden de söz etmek mümkün değildir. Foucault için söylem basitçe belli bir tutarlılığı olan ifadeler bütünü değildir. Söylemi bu ifadeleri mümkün kılan kural ve yapılar etrafında tanımlamak daha doğru olacaktır. Bu vurgunun anlaşılması açısından üniversite öğrencilerinin hazırladığı dönem ödevleri örnek olarak verilebilir. Çoğu durumda bu makalelerin nasıl yazılacağına yönelik açık seçik bir rehber olmasa da içinde bulunulan ortam ve mevcut örnekler öğrencileri belli bir dil ve kurallar bütününü dikkate almaya zorlar. Çünkü öğrenci, bu dil ve kuralların dışına çıkması durumunda çalışmasının başarılı bulunmama ihtimalinin yüksek olduğunu söz konusu ortam ve pratikler içinde öğrenmiştir. Yani belli bir alandaki hâkim kural ve yapılarca tanımlanan karmaşık pratikler, bazı düşünce ve anlatıları duyulur hâle getirirken bazılarının önüne engeller koyarak dolaşımını ve duyulurluğunu engellemektedir. Bugün kentlerde rant merkezli yatırımların ekonomiye katkısına vurgu yapan değerlendirmeler medya aracılığıyla yaygın biçimde aktarılırken bu tür yatırımların kentleri tahrip ettiği yönündeki değerlendirmelerin ana-akım medyada hemen hiç duyulmuyor olması bu tür bir seçiciliğin iyi bir örneği olarak gösterilebilir. Foucault'nun genel yaklaşımı içinde söylem, tam da bu yönüyle iktidar ilişkilerinin kurucu unsuru olarak kabul edilir. Söylem, gerçekliği dile dönüştüren bir araç değil, gerçekliği algılayışımızı şekillendiren bir sistem olarak görülür.

Foucault'nun modern iktidar kavramsallaştırmalarına yönelttiği eleştiriler bu yaklaşımların yetersizliklerini gösterme konusunda önemli bir katkı sağlamıştır. İktidarı 'elde tutulan bir nesne' gibi görmek yerine 'bir ilişki' olarak görme önerisi, iktidarın baskıcılığı karşısında üretken yönüne yaptığı vurgu, iktidar ilişkilerinin devletin merkezinde yer aldığı siyasal alana hapsedilmesine karşı çıkışı ve iktidar ilişkilerinin normatif boyutuna yönelik değerlendirmeleri Foucault'nun iktidar ilişkilerini anlama konusundaki çığır açıcı katkıları olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte, Foucault'nun katkılarının önemli maliyetlerinin yani olumsuz getirilerinin olduğu da aşikârdır. Foucault'nun modern iktidar anlayışlarına yönelik eleştirisi ve sağladığı alternatif bakış açısı büyük ölçüde çubuğun diğer tarafa doğru aşırı büküldüğü bir durum yaratmıştır. İktidarın her yerden ürediği ve bu nedenle de her yerde kendini gösterdiği vurgusu, devleti özgün bir iktidar odağı olarak görmeme ve iktidar ilişkilerinin sıradan bir uğrağına indirgeme riskini yaratırken, iktidarın üretkenliği üzerine yapılan vurgu baskıcı yönünün ikinci plana atılmasıyla sonuçlanmıştır. Benzer biçimde söylem üzerine yapılan vurgu söylem dışı gerçekliğin reddine yol açmıştır.

Sonuç yerine: Hegemonya merkezlî iktidar tanımlamasına doğru

Buraya kadar yapmış olduğumuz tartışmalar modern ve yapısalcılık sonrası yaklaşımların iktidar kavramsallaştırmalarının iktidar süreçlerini anlama konusunda sağladığı kısmi olanaklara karşılık önemli sınırlılıklarının olduğunu da gösterdi. Öte yandan genel bir iktidar kuramının ne derece mümkün olduğu da tartışmalıdır. Bu nedenle yukarıda tartıştığımız yaklaşımları aşan bir sentez arayışına girmek anlamlı görünmemektedir. Ancak iktidar ilişkilerinin kavramsallaştırılmasına yönelik daha kapsayıcı bir genel çerçevenin gerekliliğinden yola çıkarak, iktidar kavramının hegemonya kavramıyla ilişkilendirilerek tartışılmasının bizlere analitik ve yöntemsel açılımlar sağlayacağını öne sürerek bu bölümü tamamlayacağız.

İktidar ilişkilerinin hegemonya süreçleri ve projeleriyle ilişkilendirilerek tartışılmasının sağlayacağı en önemli olanak modern ve yapısalcılık sonrası yaklaşımlar arasında doğan ikililikleri aşma potansiyelini taşımasıdır. Hegemonya kavramı bu kitapta ayrıca ele alındığından, tartışmamızı söz konusu olanakların neler olabileceğiyle sınırlayacağız.

İktidar ilişkilerini hegemonya mücadeleri ve süreçleri içine yerleştirmenin sağladığı birinci olanak, devletin iktidar ilişkilerindeki özgün konumuna yapılan vurguya karşın, iktidar ilişkilerinin devlet dışındaki alanlarda da kendini gösterdiği gerçeğini görmemize yardım etmesidir. Hegemonya mücadelesi gerek devlet içindeki gerekse devletin dışında kalan alanlarda (sivil toplum) parçalı, dağınık ve çelişkili iktidar ilişkilerinin belli bir bütünlüğe kavuşturulmasına yöneliktir. Siyaset bizatihi bu bütünleştirme çabası olarak karşımıza çıkar. Gramsci bu bütünlüğün kurulmasının ancak devlet olmakla mümkün olduğunu söyler. Burjuvazinin başarısının gerisinde devlet olma yetisi varken, ki Gramsci burjuvazinin bunu başaramadığı durumlara da işaret eder, çalışan sınıfların nadiren bütünleşebilmesinin gerisinde devlet olamamaları yatmaktadır. Bu tür bir çerçeveden bakıldığında hegemonya merkezli bir iktidar yaklaşımının devlette ifade bulan merkezîleşmiş iktidar ile her yerde kendini gösteren dağınık iktidar ikiliğini aşmamıza olanak sağladığını söyleyebiliriz.

İkincisi hegemonya merkezli yaklaşım, iktidarı bir kesimin diğeri üzerindeki tahakkümü olarak gören negatif yaklaşım ile birlikte yapabilme gücü olarak gören pozitif tanımlama arasındaki ikililiği de aşmamıza olanak sağlar. Hegemonya her şeyden önce zor (negatif) ve rızayı (pozitif) aynı potaya sokarak bunu mümkün kılmaktadır. Ancak daha da ötesinde hegemonya projesi bir yandan bir kesimin diğeri üzerindeki hakimiyetine işaret eden negatif bir tanımı vurgularken, aynı zamanda muhtemel ittifaklara işaret ettiği ölçüde birlikte yapabilme gücüne de işaret eder.

Üçüncüsü, hegemonya merkezli iktidar tanımlaması iktidar ilişkilerinin nesnel boyutu yanında normatif boyutunu da dikkate almaya olanak sağlar. Hegemonyanın bir süreç ve proje olarak görülmesi söz konusu sürecin nesnel konum ve koşullarla ilişkilendirmesine imkân sağladığı kadar, dil ve söylemin inşa sürecinin önemli bir harcı olduğunu da vurgulamamızı sağlar.

Yukarıda verdiğimiz birkaç örnek, iktidar ve hegemonya süreçlerinin birbiriyle ilişkilendirilmesinden doğabilecek potansiyeli göstermektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, iktidar sorununu hegemonya perspektifinden değerlendiren çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu yönde atılan bazı adımlar ise, Laclau ve Mouffe örneğinde olduğu gibi, ikiliği aşmak yerine talihsiz bir biçimde yapısalcılık sonrası yaklaşımın öne çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu nedenle iktidar sorunu ile hegemonya mücadeleleri arasındaki ilişkiyi diyalektik bir çerçeveye oturtacak bir çerçevenin geliştirilmesi önümüzdeki dönemin önemli ihtiyaçlarından ve görevlerinden biridir.

Kaynakça

Peter Bachrach ve Morton S. Baratz, "Two Faces of Power in an American City", *American Political Science Review* 56 (1962), 947-952.

Robert Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City* (New Haven: Yale University Press, 1961).

Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

Michel Foucault, *Özne ve İktidar,* çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2000).

Michel Foucault, *İktidarın Gözü,* çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2003).

Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri,* çev. Ekrem Ekici (İstanbul: Kalkedon, 2011).

Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk,* çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2001).

Jeffrey Isaac, "Beyond the Three Faces of Power: A Realist Critique", *Rethinking Power,* der. Thomas E. Wartenberg (Albany: SUNY Press, 1992).

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji,* çev. Ahmet Kardam (İstanbul: İletişim, 2008).

Steven Lukes, *Power: A Radical View* (Londra: Macmillan, 1974).

Michael Mann, *State, War and Capitalism* (Oxford: Blackwell, 1988).

Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Londra: Quartet, 1973).

Nicos Poulantzas, *Toplumsal Sınıflar ve Siyasal İktidar,* çev. L. Fevzi Topaçoğlu-Şen Süer Kaya (İstanbul: Belge, 1992).

Nicos Poulantzas, *Devlet, İktidar, Sosyalizm,* çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Epos, 2006).

Bertrand Russell, *İktidar*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Cem, 1999).

Mustafa Bayram Mısır

Egemenlik

Egemenlik, siyaset biliminin çoğu kavramı gibi devletle ilgilidir. Kilisenin ve feodal siyasi birimlerin Ortaçağ boyunca süren siyasal ve toplumsal iktidarının çözülmesinde egemenlik düşüncesi önemli bir rol oynamıştır. Egemenlik kuramı, modern ulus devletleri önceleyen mutlakıyetçi devletlerin ortaya çıkışında ideolojik bir işlev görmüş; modern devleti açıklayan ve meşrulaştıran bir klasik kuram olarak 19. ve 20. yüzyıllar boyunca büyük bir yaygınlık kazanmıştır.

Devletler arası bir örgüt olan Birleşmiş Milletler, devletler arası iki büyük dünya savaşından sonra 24 Ekim 1945'te, antlaşmasında belirtildiği üzere "üye *devletlerin egemen eşitliği* üzerine" kurulmuştur. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın "VI. Egemenlik" başlıklı 6. maddesinde, "Egemenlik, kayıtsız şartsız Milletindir. Türk Milleti, egemenliğini, Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organları eliyle kullanır. Egemenliğin kullanılması, hiçbir surette hiçbir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamaz. Hiçbir kimse veya organ kaynağını Anayasadan almayan bir Devlet yetkisi kullanamaz" denir. Bu kullanımlarda egemenliğin devletin bir niteliği olduğu, devletleri diğer devletlerle eşitleyen özsel bir nitelik olduğu ve bir devlet yetkisi olduğu varsayılır. Tüm bu varsayımlar, klasik egemenlik kuramından kaynaklanır.

Siyasetin ve aynı anlama gelmek üzere 'prens'in iktidarının/devlet gücünün özerkliğini tutkuyla savunan mutlakıyetçi monarşinin erken kuramcısı Niccolò Machiavelli (1469-1527) için devlet, kişilerin ve mülkiyetin güvenliği için gücün organizasyonudur.[1] Bu düşünceyi sürdüren ana akım siyasal ve sosyal bilimler içinde, *zorlayıcı bir siyasi örgütlenme*, onun yönetici kadroları, düzenin pekiştirilmesi için müracaat edilecek olan

1 Egemenlik kuramı ile ilgili klasik statüsündeki yapıtlardan yapılan alıntılar tırnak içine alınmış, ayrıca sayfa numarası belirtilmemiştir. Dipnotlarda klasik statüsündeki eserlerin adı bir kez anılmakla yetinilmiş, bu eserler, okuma listesinde ayrıca belirtilmiştir.

fiziki gücün meşru kullanımını tekellerinde tuttukları iddiasında başarılı oldukları ölçüde bir *devlet* olarak adlandırılır.

Etimolojik kökleri Latince üstün güç/iktidar anlamındaki *supranus* sözcüğüne uzanan egemenlik (İng. *sovereignty*; Fr. *souveraineté*; Alm. *souveränität*), gelişmekte olan burjuva sınıfının türdeş ve dışa karşı korunmuş bir ulusal pazar gereksinimine yanıt olarak ilk defa Jean Bodin[2] (1530-1596) tarafından "bir devletin mutlak ve sürekli iktidarı" olarak tanımlanmıştır. Bodin'den beri *devletin niteliği* olarak kullanılan egemenlik, yaygın olarak, ülkesel (*territorial*) sınırları belli bir insan topluluğu üzerinde yasa koyma ve zor kullanma tekeli olarak *iç egemenlik* (hukuki egemenlik) ve bu insan topluluğunu diğerleri karşısında temsil etme hakkı olarak *dış egemenlik* (siyasi egemenlik) diye tanımlanır.

Kapitalist üretim tarzı gelişir ve yayılırken mutlakıyetçi devletler birer ulus devlete dönüşmüş ya da kapitalist üretim tarzı içinde yeni kurulan her devlet *egemen* bir ulus devlet olarak örgütlenmiştir. Ulus devlet, en yaygın biçimde, kararcı (*desizyonist*) Alman kamu hukuku geleneğine uygun olarak, belirli bir toprak parçası ve halk üzerinde, egemenlik hakkına dayanan uluslararası özne olarak tanımlanır. Siyaset biliminde uluslararası ilişkiler diye nitelenen kapitalist devletler arası ilişkiler düzlemi de dış egemenliğe sahip devlet öznelerin varlığıyla açıklanır.



Fransız hukukçu ve siyaset felsefecisi Jean Bodin. 'Egemenlik'i modern anlamına yakın biçimde, "bir devletin mutlak ve sürekli iktidarı" olarak ilk o tanımlamıştır.

Kapitalizme geçiş sürecinde, bir yandan feodal siyasi ilişkilerin ve Kilisenin insanlar üzerindeki boyunduruğu siyasal ve düşünsel olarak yıkılmış bir yandan da parçalı feodal iktidarları bütünleştiren mutlakıyetçi devletler aracılığıyla ilkel sermaye birikimi gerçekleştirilmiştir. Yani, egemenlik kuramının açığa çıktığı çağ dönümünde sermaye hem somut insan olarak bireyi

2 *Devletin Altı Kitabı*'nın yazarı, Fransız hukukçu ve siyasal filozofu. Metindeki alıntılar bu eserindendir.

serbest bırakmış, hem de onu yeni bir boyunduruk, sermaye ilişkilerinin ve siyasal biçimi olan kapitalist devletin boyunduruğu altına almıştır. Karl Marx'ın (1818-1883) vurgusuyla bireyi "daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan yığışımının aksesuarı hâline getiren" doğal ve siyasal bağlardan koparmış, ancak bunu gerekirse, Jean-Jacques Rousseau'nun[3] (1712-1778) sözleriyle, 'genel irade'nin toplum sözleşmesinden aldığı hakla uyruğu (somut insanı) yurttaş (genel iradenin parçası olan soyut insan) olmaya zorlayarak yapmıştır. Örneğin, geniş kitleleri topraklarından sürerek sözleşmeli iş gücü olmaya zorlamış ve yurttaş olarak *kapitalist* yasalar karşısında sorumlu kılmıştır. Egemenlik kuramı, feodal zincirlerinden koparılan bireyin *eski teoloji*, başka deyişle Tanrı ve Kilise yardıma çağrılmadan devlete zincirlenmesi ile ilgili *yeni teoloji*dir. Bir başka deyişle egemenlik kuramı, devlet ideolojisidir; din dışı iktidar ideolojisidir.[4]

Klasik egemenlik kuramı

Klasik egemenlik kuramı, feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde gelişen Bodin'in egemenlik kuramından ve Hugo Grotius'un[5] (1583-1645) doğal hukuk kuramındaki sözleşme çözümlemesinden yola çıkar. Bu dönemde toplumun açıklanmasında temel kavram olarak sözleşmenin kullanılması, sermaye toplumunun yarattığı yeni insan tipinin burjuva olmasından, burjuvazinin temel değerlerini ticari ilişkiler içinde kurması ve ticarette en yaygın tüzel aracın sözleşme olmasından kaynaklanır.[6]

İç egemenlik: üstün iktidar

Bodin'e göre, egemenlik sözcüğü, devletin tüm kontrolüne, en yüksek buyurma gücüne sahip kişiler için kullanılır. Aileler ve ailelerin paylaştıkları/sahip oldukları üzerinde egemen bir güçle bir hükûmetten ibaret olan devleti çözümlemek için egemen gücün ne olduğunun açıklanması gerekir. Egemen güç, mutlaktır ve süreklidir. Egemen güç, kendisinden doğan iktidarlardan, örneğin prenslerden, bağımsızdır. Adı ne olursa olsun, devlet işlerini kontrol etmek üzere mutlak güce sahip olan, egemenliğe de sahiptir. Egemenlik, başka bir güç/iktidar ya da işlev ya da zamanla sınırlanamaz.

Devletin niteliği olan bu mutlak, sürekli, sınırlanamaz güç, devlete içkin olduğundan bölünemez ve devredilemez. "Tanrı gibi" der Bodin, "Tanrı, ulu egemen, kendisine bir Tanrı'yı eşit tutamaz çünkü kendisi sonsuzdur ve mantıksal zorunluluk yüzünden de bu olamaz, iki sonsuzluk var olamaz; bu yüzden, Tanrı imgesine çıkardığımız hükümdar, kendi gücünü yok etmeden,

3 Metindeki alıntılar *Toplum Sözleşmesi* adlı eserindendir.
4 Gerard Mairet, "Podavalı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", *Devlet Kuramı*, der. ve çev. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost, 2000: 215-242), 241.
5 Metindeki alıntılar *Savaş ve Barış Üzerine* adlı eserindendir.
6 Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş* (Ankara: İmaj, 1995),19.

kendisine bağlı olanları kendisine eş tutamaz." Yasanın kaynağı, ne Tanrı ne de doğadır; yasanın kaynağı egemendir ve yasanın kaynağı egemenin iradesi olduğundan, devletin artık başka bir meşruluğa, başka bir doğrulamaya[7] ihtiyacı yoktur, egemenliği mutlaktır.

Bir sözleşme teorisyeni olan Thomas Hobbes[8] (1588-1679), Bodin'in egemenlik görüşünü olduğu gibi içerip ilerleterek, egemen niteliğini haiz gücü bir canavara benzetir. Hobbes'a göre de egemenlik, mutlak, bölünemez, sürekli ve devredilemezdir. Doğa durumunda "insanlar doğuştan eşittir" ancak, iki kişi aynı anda elde edemeyecekleri bir 'şey'i arzu ettiklerinde, bu "eşitlikten güvensizlik doğar." Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulabilmesi için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiğince başka insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın yol bulunmadığından, "Güvensizlikten savaş doğar. [...buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıklarında, savaş denilen durumun içindedirler ve bu herkesin herkesle savaşıdır. Bu yüzden,] Devlet olmadıkça, herkes herkesle daima savaş hâlindedir." Böylece Hobbes, ilk insanların eşitliği fikrinden her somut insanın, başka deyişle bireylerin üzerinde yer alacak büyük bir güç fikrine ulaşır. İşte bu güç, "egemen devlet", *Leviathan*'dır, Türkçesiyle bir *canavar*.

Herkesin herkesle savaşında 'doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik' kavramlarına yer olmadığından egemen devlet ortaya çıkar. Böyle bir durumda bireysel güvenlik ancak devletin kuruluşuyla sağlanabilir. Herkes herkese, "senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını üçüncü kişiye[9] bırakıyorum" demişcesine, herkes herkesle sözleşme yaptığında; "tek bir kişilik hâlinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, Latince Civitas olarak" adlandırılan *siyasi bütün* ortaya çıkar. "İşte o *Canavar*'ın" der Hobbes, "ölümsüz Tanrı'nın altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur." Bu siyasi bütünün ya da ölümlü tanrının "kişiliğini taşıyana *egemen* denir ve onun egemenlik kudretine sahip olduğu söylenir; onun dışında kalan herkes ise, onun *uyruğu*'dur."

Devlet herkesin herkesle yaptığı sözleşmeyle bir kez kurulduğunda, egemen devletin hakları ve yetkileri de doğar. Egemen devlete koşulsuz itaatle yükümlü uyruklar, egemen gücün aşırı büyük olduğunu düşünerek onu azaltmayı isterlerse, kendilerini onu sınırlayabilecek daha büyük bir güce tabi kılmak zorunda kalırlar. "Egemen güç, bütün devletlerde mutlak olmalıdır."

7 Mairet, "Podavalı Marsilius", 233.

8 Metindeki alıntılar *Leviathan* ve *De Cive* adlı eserlerindendir.

9 Hobbes'un sözleşme kuramında egemen gücün sözleşmenin tarafı olmaması ayırıcı bir unsurdur. Özellikle Rousseau'daki sözleşme kuramı ile Hobbes'un sözleşme kuramı bu ayırıcı unsur üzerinden karşılaştırılır ve farklı değerlendirmelere konu edilir.

Ondan daha üstün bir erk yoktur. Egemen devlet en üstün erk olduğundan kendisine ait olan hak ve yetkiler "bölünemez ve devredilemez." Bodin'de olduğu gibi Hobbes'ta da, "yasa yapma hakkı" egemen devlete aittir. "Yasa koyucu egemen güçtür", "egemen güç, toplum yasalarına tabi değildir", "bir yasa, zamana bağlı olarak değil egemen gücün rızasına dayanarak kullanılır", "yasalar örfle değil, egemen gücün iradesiyle konulur." Başka deyişle, egemen devlet yasa koyucudur. Bodin ve Hobbes'ta, egemenliğin ayrıcalığını belirleyen *temel unsur* egemen devletin serbest iradesidir.[10]

İç egemenlik: devletin sivil mülkiyeti

Bodin, Fransa'da din savaşlarının, Hobbes ise İngiltere'de iç savaşın yaşandığı bir dönemde bu savaşlara ancak güçlü bir devletin/hükümdarın son verebileceğini düşünerek egemenliği devlete ait üstün iktidar olarak açıkladı. 1566-1609 yılları arasında Hollanda, İspanya'ya karşı bir ulusal kurtuluş savaşı hâline dönüşen bir tür burjuva devrimine sahne oldu ve sonucunda, İtalyan kent-devletlerinden sonra 1609'da Avrupa'nın ilk burjuva devleti, Birleşik Eyaletler kuruldu. Birleşik Eyaletler'de ticaret burjuvazisinin kurduğu Cumhuriyetçiler Grubu yanında yer alan Hugo Grotiusiçin sorun, egemen devleti tanımlamak olmaktan çıkar, burjuva toplumun ilişkilerini düzenleyecek hukuk hâline dönüşür; amacı iktidarın özünü görünür kılmak değil, daha çok iktidarı hukukla doğrulamaktır.[11]

Grotius, mülkiyet hakkını sadece "doğal bir hak" olarak değil, aynı zamanda "sağduyu", başka deyişle "doğa tarafından da şart koşulan bir hak" olarak tanımlar. Bu hak, "herkesin kendisinin olan şeylerden güvenlik içinde yararlanması"dır; kendisinin olan şeyler içine sahip oldukları yanında "canı, gövdesinin parçaları, özgürlüğü" de girer. Nesneler üzerindeki kişisel (bireysel-özel) mülkiyet hakkını bir tür mutlak egemenlik olarak gören Grotius için özel mülkiyet, "doğanın düzenine uygun olarak biçimlendirilmiş" yerleşik bir yasadır. Bu nedenle, egemenlik Grotius'ta ancak, sahip olmakla, mülkiyetle ilgili bir statü edinir; "egemenlik sahip olunan bir şeydir", "devletin sivil mülkiyeti"dir.

Grotius, devleti yaşadığı çağın ticari korporasyonlarını andıracak şekilde bir tüzel kişilik olarak niteler, egemenliğin genel taşıyıcısı olarak da bu tüzel kişiliği işaret eder. Grotius'un sözleşme kuramı da burada belirir: Tüzel kişilik sahibi devlet kendi gövdesini hukukta bulur; ancak bu hukuk, doğadan ve insan doğasından kaynaklanan zorunlulukların, başka deyişle doğal hukukun ve insanların iradelerini bir devlet kurma yönünde birleştirmelerinin ürünü olan 'sözleşme'den kaynaklanır.

10 Mairet, "Podavalı Marsilius", 218.
11 Grotius, *Savaş ve Barış*, 235.

Baruch Spinoza[12] (1632-1677) doğal hak kavramı ile "her şeyin kendileri uyarına olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini" kasteder. Doğal hak "tüm doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkının gücünün yettiği yere kadar uzanır". İnsan "kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar" ve "doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakka" sahiptir. Spinoza, 'hak' kavramını kullanırken onu 'güce' indirger ve 'sözleşme' kavramını kullanırken, Hobbes'taki gibi, insanların doğal haklarını 'sözleşme' ile bir egemene devretmek zorunda olduklarını anlatarak, onu gücün ilişkisine indirger. Böylece, kamu hakkı olarak adlandırılan "iktidarı mutlak olarak elinde bulunduran, genel irade yoluyla, kamu işlerine bakar, yani yasaları oluşturmakla, yorumlamakla ve yürürlükten kaldırmakla, şehirleri savunmakla, savaşa ve barışa karar vermekle vb. ilgilenir" sonucuna vararak, Rousseau'yu önceler: "Kamu iktidarına sahip olanın hakkı, yani egemenin hakkı, ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, ama bir biçimde aynı düşüncenin rehberliğini izleyen kalabalığın gücüyle tanımlanan doğal haktan başka bir şey değil"dir.

Genel irade olarak egemenlik

Sözleşme kuramının sürdürücüsü olan Rousseau, devlet olarak adlandırılan tüzel kişinin toplum içindeki/üzerindeki en üstün güce/iktidara sahip olduğunu ileri süren klasik egemenlik kuramına, devlet egemenliğinin halktan kaynaklandığını ve halkın genel iradesi olarak açığa çıktığını ekler. Bir araya gelen insanlar kendilerine tek bir bütün gözüyle baktıkları sürece bütünün korunması, gözetilmesi ve herkesin rahatlığı için devletin bütün üyelerinin değişmez iradesi olan ve onları hem *yurttaş* hem de *özgür* kılan, hiçbir zaman bozulmayan, değişmeyen, hep tertemiz kalan genel irade, her zaman doğru ve kamu yararınadır, yanılmaz. "İradeyi genel yapan", çoğunluk değil, "ortak yarar"dır. Rouseau'ya göre, "egemen varlık, yalnızca ulusun bütününü tanır." Toplum sözleşmesi, tıpkı doğanın insana organları üzerinde bahşettiği mutlak yetki gibi, siyasi bütüne kendi uzuvları, üyeleri "üzerinde böyle bir mutlak yetki verir; genel iradenin yönetimi altındaki, bu yetki egemenlik adını alır."

Toplum sözleşmesi ile siyasi bütüne varlık ve yaşam verdiğini düşünen Rousseau, bu bütünün "yasa ile devinim ve irade" kazandığını ileri sürerek, bir dizi dolayım eklese de, Bodin ve Hobbes'la birlikte aynı önermeyi tekrar eder: Yasalar genel iradeden doğarlar; yasa yapma yetkisi genel iradeye aittir. "Egemen varlığın elinde yasama gücünden başka bir yetki" yoktur ve "ancak yasalarla iş görür"; "yasalar" da "genel iradenin gerçek işlemleri"dir.

Rousseau'ya göre, egemenlik, genel iradenin uygulanmasından, yürürlüğe konmasından öte bir şey olmadığına göre, hiçbir zaman başkasına

12 Metindeki alıntılar *Tractacus Politicus* adlı eserindendir.

devredilemez; kolektif bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir: "İktidar başkasına geçebilir ama irade geçemez". Aynı nedenle, irade, genel değilse -başka bir deyişle, genel olmadığı anda- genel irade olarak var olamayacağından, halkın tümünün iradesi değilse yalnızca bir bölümüne ait olacağı ve yine genel irade olmayacağından, egemenlik bölünemez. Genel iradenin bu bölünmezliği, yalnızca ilkesini değil, konusunu da kapsadığından, genel irade ayrıca, "güç ve irade, yasama gücü ve yürütme gücü, vergi, adalet ve savaş hakları, iç yönetim ve dış ilişkiler" gibi parçalara bölünemez.

Ulusal egemenlik

Rousseau, genel iradenin halkın emredici vekaletle temsilî yoluyla ortaya çıkabileceği görüşündedir. Ancak buradaki emredici vekalet, geri çağırma hakkını içeren komünal bir temsil değil, siyasi bütünün, tek tek bireylerin iradesinden farklı bir irade olan genel iradeye dayanmasından, siyasi bütünü oluşturan bireylerin iradesinin de siyasi bütünde tecelli eden genel iradeye tabi olmasından doğan bir *emredici* vekalettir. Klasik egemenlik kuramını içererek, kurama egemenliğin kaynağının halk olduğunu ekleyen Rousseau'ya göre, eğer somut insan yani birey, devlet karşısında uyruk olduğunu bilmezse, başka deyişle genel iradeyi saymazsa, devletin, başka deyişle genel iradenin, onu *yurttaş olmaya zorlama hakkı* vardır. Rousseau'nun formülüyle bu "o kişi özgür olmaya zorlanacaktır" anlamına gelir, "çünkü bu durum, her yurttaşı yurduna mal etmekle onu her türlü kişisel bağımlılıktan korur. Politik makinenin hilesi, işleyiş anahtarı budur ve kamusal bağımlılıkları yalnız o haklı kılar."

Bu nedenle, Rousseau'nun düşüncesi, halk egemenliği gibi demokratik bir ideali söylem düzeyinde içerse de, gerçekte klasik egemenlik kuramı kapsamında yer alır. Bu çelişkili düşünceyi, aristokrasi karşısında 'ulusal egemenlik' düşüncesi olarak burjuvazinin evrensel siyasal programına çevirmeyi başaran Fransız Devrimi, Devrimin taleplerini büyük çoğunluğun anlayacağı şekilde özetleyen de (Abbé) Emmanuel Sieyés[13] (1748-1836) olmuştur. Sieyés'in önemi, Rousseau'da 'halk egemenliği' biçimini alan egemenlik kuramını, 'ulusal egemenlik' biçimine dönüştürerek, modern devletlerin yazılı anayasalarına girdiği şekliyle egemenlik kuramına, hem kaynağı hem de meşruluğu yönünden ulusu ve egemenliğin kullanımı yönünden de ulusun temsilcilerini sokmuş olmasıdır.

Sieyés, ulusun ya da devletin kuruluşundaki üç evreyi, hatırı sayılır sayıda bireyin iradelerini bir araya getirerek ulusu kurduğu ve tüm siyasal gücün kaynağı olan ilk evre; ortak iradeye dönüşen kişisel iradelerin bütün yani ulus içinde eriyerek, yerini ulusun genel iradesinin aldığı, iktidarın kamuya ait olduğu ikinci evre; bir araya gelenlerin çokluğu nedeniyle, bir araya gelenler ortak iradelerini bireysel olarak kullanamayacaklarına göre,

13 Metindeki alıntılar "Tiérs Etat Nedir?" ve "Ayrıcalıklar Üzerine Bir Deneme" broşürlerindendir.

ortak iradenin işlemesi güçleşeceğinden, ulusun genel iradesini temsil edecek temsilî genel iradenin açığa çıktığı üçüncü evre, diye açıklar. Ulus, birinci evrede, ulusun bütün haklarına sahiptir; ikinci evrede, bu hakları kullanır; üçüncü evrede, topluluğun ve iyi siyasal düzenin korunması için kullanılması gerekli olan bütün haklarını temsilcilerine kullandırır; "bu basit fikirler silsilesinin dışına çıkılırsa saçmalıktan saçmalığa düşülür."

Ulusal egemenlik görüşünde, siyasi bütünün -devletin- nedeni doğal varlık olan ulusun devredilemez ve sınırlanamaz iradesidir; ulusun bağımsız iradesine egemenlik adı verilir, fakat bu egemenliği ulusun kendisi doğrudan doğruya kullanamaz, yetkileri anayasayla belirlenmiş temsilcileri eliyle kullanır. Temsil, belli bir tabaka, sınıf ya da bölgeyle sınırlı değildir, belli bir konuyla da sınırlanmamıştır. Dolayısıyla, temsilciler, Rousseau'dan farklı olarak, ulusu oluşturan bireylerin belli bir bölüğünün emredici vekaletine değil, ulus iradesinin bütününü temsil etme yetkisine ve hakkına sahiptirler.

Dış egemenlik

Devletler, Hobbesçu anlamda "özgür", başka deyişle "sınırlanmamış"tır. Spinoza, Grotius'un sivil mülkiyet hakkı sahibi devletiyle Hobbes'un devletlerini, tıpkı Hobbes'un özgürlüğü açıklarken yaptığı gibi "doğal hâlde" ve "doğal hak"lara sahip olarak betimler; "iki devletin birbirlerine göre durumu doğal hâldeki iki insanın birbirine göre durumu gibi"dir, iki devlet doğal olarak düşmandır ve savaş hakkı devlete aittir, barış hakkını tespit etmek için ise en az iki devleti tespit etmek gerekir.

Otuz Yıl Savaşları sonrasında, 24 Ekim ve 15 Mayıs 1648'de ayrı ayrı imzalanan Osnabrück ve Münster Antlaşmalarını içeren Westphalia Barışı kurulduğunda, Grotius'un "mülkiyet hakkının tümlüğüyle güçlerini elde tutan" devletleri, toprakları, sivil mülkiyetleri olarak da çitlemiş oldular. Bu çitleme, Grotius'un sözleriyle, "yasal bir savaşta kişilere ait zenginliklere sahip olunabildiği gibi, aynı biçimde sivil mülkiyet ya da her türlü başka güçten bağımsızca, devleti yönetme iktidarı elde edilebil"mesine ve "kişilerin kendileri değil, bir halkın oluşturucu unsurları olarak düşünülen bu kişilerin yönetilmesine ilişkin sürekli hakkın başkasının malına dönüşmesi anlamında" "bir halkın devredilebilmesine" ilişkin mülkiyet hakkını da güvenceye alacaktır. Westphalia Barışı'ndan beri, *dış egemenlik* olarak bilinen ve devletlere uluslararası özne işlevi ve yetkisi kazandıran egemenlik kuramının, başka deyişle bir güç ideolojisi olarak devlet ideolojisinin bu yönüdür. Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarını devletlerin bu türden bir 'sivil mülkiyet' savaşı olarak değerlendirdiğimizde, gerçekte kendi sermaye sınıflarının çıkarları doğrultusunda emperyalistler arasındaki yayılma mücadelesinden başka bir şey olmayan bu savaşlara girişen devletlerin, bu savaş hakkını kendilerinde bulurken klasik egemenlik kuramına dayandıkları söylenebilir.

Özellikle Alman kamu hukuku geleneği içinde, kökleri Samuel von Prufendorf (1632-1694) ve Georg W. F. Hegel'e (1770-1831) uzanan kararcı (*desizyonist*) bir egemenlik görüşü vardır. Kararcı görüşün klasik devlet tanımı, üç unsur teorisine dayanır ve buna göre devlet, insan (ulus), ülke ve egemenlik unsurlarının bir araya gelmesinden oluşan bir varlık olarak tanımlanır. Bu görüşe göre, egemen olma klasik egemenlik kuramındaki gibi devletin niteliği olmayı sürdürür; ama egemen sadece "üstün güç" olarak değil, üstün gücü kullanma anına karar verebilen, başka deyişle, kriz anın*da*/olağanüstü hâller*de* karar veren ya da kriz anın*a*/olağanüstü hâl*e* karar veren olarak nitelenir. Hobbes'un egemen devletini etik yaşamın gerçekleşmesi olarak yücelten Hegel, devleti, *hak*kı ve dolayısıyla özgürlüğü olanaklı kılan hukuki bir kişi olarak da soyutlayarak Grotius'un 'sivil mülkiyet'ini 'politikanın özerkliği' olarak kuran ve böylece, bürokrasiye 'nesnel' ayrıcalıklar atfeden aşkın bir devlet görüşü içinde klasik egemenlik kuramını mantıki sonuçlarına vardırır. Bu kararcı egemenlik görüşünde, devlet, diğer devletlerle ilişkilerinde tümüyle Hobbesçu bir özgürlük içinde, kendisine ait toprak (kara), su (deniz) ve havanın mutlak hâkimi ve savaş hakkına sahip olarak halkının sahibi, halkına ölmeyi emredebilen olarak nitelenir.

Klasik egemenlik kuramında egemen devletin sınırları

Klasik egemenlik kuramının egemen devletin sınırlanamayacağı yönünde bir eğilim barındırdığı ileri sürülürse de, kuram, özünde devletin egemen niteliğini tartışmayan ancak devlet gücünün sınırlanmasına olanak veren liberal bir dinamiği diyalektik bir tarzda, kapitalist üretim tarzının gereksinimleri doğrultusunda içermiştir. Buna göre, devleti niteleyen egemenliğin, aynı zamanda, nitelediği devlet gücünün meşruiyet koşullarını da ima ettiği söylenebilir. Bu düşünsel kaynağını klasik egemenlik kuramının din dışı bir güç ideolojisi olmasında ve maddi kaynağını kapitalist devletin, burjuvazinin mülkiyet haklarını güvenceye alması zorunluluğunda bulur.

Din dışı güç ideolojisi

Her biri aynı zamanda egemenlik kuramcısı da olan sözleşme kuramcılarının algısında, toplum durumuna geçmek, devlet iktidarının/gücünün tesis edilmesi ile eş anlamlıdır. Sözleşme varsayımı, egemenlik kuramındaki din dışı ögenin temelini sağlar. Egemen olan güç, iktidarını Tanrı'dan değil, 'sözleşme'den alır. Örneğin Hobbes, Papa'nın dünyevi iktidarını tartışırken, bütün egemenlerin "egemenlik hakkı yönetilecek olanların her birinin rızasından kaynaklanır" diye yazar. John Locke'a (1632-1704) göre de, toplum sözleşmesine katılanların rızası "siyasi toplulukların ortaya çıkmasına" neden olur ve "bir kişiyi herhangi bir devletin üyesi yapar."

Egemenlik kuramının din dışı güç ideolojisi olması Spinoza'da doğrudan yansısını bulur; "din, yasa kabilinden gücünü egemen gücün emirlerinden alır" ve "dinin töreleri ile dindarlığın dışavurumsal uygulamaları kamu huzuru ve gönenciyle ilgili olmalı ve bu nedenle de egemen güç tarafından belirlenmeli"dir.

Yurttaşlık

Feodal devletlerin mutlakıyetçi devletlere ve kapitalist ulus devlete doğru geçirdikleri dönüşüm, devletlerin toplum üzerindeki gücünü korumalarını, bunun için de egemenlik ideolojisi adı verilebilecek devlet/yurttaşlık ikili karşıtlığı üzerine kurulu bir ideolojik varoluş biçimi tanımlamalarını zorunlu kıldığından egemenlik kuramı, bu ihtiyaca uygun şekilde, yurttaşların temel hak çerçevesinin ulus devletler ve onların sınırları olduğunu ileri sürer. Bu çerçevede kalmak koşuluyla devletin egemen niteliği sınırlanamaz değildir; kökleri klasik egemenlik kuramcılarında da bulunabileceği üzere, egemen devlet gücü, I) Doğal hukukla II) Sözleşmeyle sınırlıdır.

Locke, egemen gücün sınırı olarak, doğal hukuka başvurarak yaşam ve mülkiyet haklarını ve egemenliğin kaynağı olan sözleşmeye başvurarak direnme hakkını gösterir. Farklı yüzyıllarda yaşayan aristokratik liberaller Baron de Montesquieu (1689-1755) ve Alexis de Tocqueville (1805-1859) kuvvetler ayrılığı, basın ve düşünce özgürlüğü gibi egemen gücü sınırlayıcı kurumsal ve hukuki önlemleri öne sürerler.

Kapitalizm toplumun kılcallarına yayıldıkça, dev adımlarla olgunluğa doğru yürüyecek olan burjuva toplumu ve özgül sorunları egemenlik kuramının ya da 'devlet ideolojisinin', özellikle *kapitalizmin geliştiği* İngiltere'de ilgi alanına girer. Locke, Adam Ferguson (1723-1816), Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) ve diğer ekonomi politikçi izleyenleriyle birlikte, devletler karşısında ekonomik faaliyetler alanı ve toplamı olarak negatif koruma arzulayan bireylerden kurulu toplum ve siyaset düşüncesinin doğmasını sağlar. Bu perspektiften geniş bir tarihsel evreye bakıldığında, devletler ya da devlet ile toplumun bir ve aynı şey olmadıklarına dair tarihsel bilincin, başka deyişle, erken dönem egemenlik kuramcılarının aksine toplumu kuran şeyin siyasal ya da hukuki bağlar -bir arada yaşamın koşulu olarak sözleşme ile egemenin kurulması vb.- olmadığına dair eleştirinin ekonomi politik biliminin gelişmesi ile birlikte ilerlediği söylenebilir.

Buna rağmen ne Locke'da ne de İskoç Aydınlanması'nda egemen güç ideolojisi olarak egemenlik kuramı inkâr edilir. Kapitalist toplumsal ilişkiler güçlendikçe, vazgeçilmezliği tartışmasız olan kapitalist devletin egemenlik kuramının belirlediği anlamda *egemen*liği tanınmakla birlikte, burjuva bireyi ve bu bireylerin piyasadaki etkinlikleri için ve bununla sınırlı olarak,

yönetilenlerin rızasını egemenin "müdahalesiz tahakküm"üne bağlamakla yetinilir. Daha açık deyişle, *devletler,* ilk ekonomi politikçiler tarafından da *doğallaştırılır.*

Liberal eleştiriler ve egemenliğin yeniden icadı

Klasik egemenlik kuramının onu aşamayan liberal eleştirileri, egemenliğin tek, bölünmez, devredilmez, mutlak, en üstün nitelikte bir güç olduğu tezini, egemenlik kavramı yerine, *siyasi iktidar, otorite, meşruiyet* vb. devlet gücünün sınırlanabileceğini içeren kavramlar önererek aşmaya yönelir. Ancak bu türden eleştiriler, örneğin, toplumdaki iktidarların toplumsal grupların devlete karşı iktidarlarını da içerdiğini ileri sürerek çoğulcu bir egemenlik kuramı geliştiren Harold Joseph Laski (1893-1950) gibi, klasik egemenlik kuramını aşmaya yönelmez, *sözleşme temel varsayımı içinde* yeniden üretir.

20. yüzyılın son birkaç on yılı içinde, belirli bir toprak parçası ve belirli bir halk üzerinde egemenlik hakkını kullanan ulus devletler varsayımı, kapitalist devletlerin sermayenin krizine verdiği tepkiler sonucunda geçirmesi gereken dönüşümleri kolaylaştırmak üzere, yurttaşların, siyasal ve toplumsal hareketlerin, hatta bizzat ulus devlet kurumlarının -ulusal parlamento, hükûmet ve orduların- sorgulama alanına girmiştir. Bu sorgulama, doğası gereği, ulus devletlerin egemenlik iddiasına yönelik eleştirileri çoğaltmakla birlikte, egemenlik kuramının aşılması doğrultusunda değil egemen varlığın küresel bağlamda yeniden düşünülerek kuramın güncellenmesi doğrultusunda ilerlemektedir.

Çağımızda liberal siyaset bilimcileri egemenlik düşüncesinin aşıldığını ileri sürdüklerinde bile, *esasen* egemen varlığı tartışmazlar, sözleşme kuramlarını yeniden içeriklendirerek, egemen varlığın sınırlanması ile ilgilenirler ve önerileri, egemenlik kuramını, *egemen devlet*ten değil *insan haklarından* söz ederek pratik olarak aşan Fransız Devrimi'nin İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin ötesine geçmez. Egemen varlığı, küresel kapitalizm koşullarında yeniden tanımlamak üzere de, karşılıklı bağımlılık, küresel yönetişim, emperyal egemenlik gibi kavramların önerildiği görülür.

Küresel kapitalizm koşullarında egemen varlık, klasik egemenlik kuramında olduğu gibi siyasal bir tüzel kişiyi işaret etmeye devam eder, ancak bu tüzel kişi, ulus devlet yanında, ulus devletlerin özne olarak kurduğu, Birleşmiş Milletler gibi siyasal, Avrupa Birliği gibi bölgesel çapta siyasal-ekonomik, Kuzey Atlantik Paktı (NATO) gibi askerî, Dünya Ticaret Örgütü, Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası gibi ekonomik kurumları içerir. Klasik egemenlik kuramının liberal eleştirileri, egemenlik dogmasına dayanan toplum üzerindeki egemen varlık soyutlamasının kendisini değil, bu soyutlamanın doğurduğu hakkın sahibi olduğunu ileri süren ulus devletlerin bu küresel siyasal odaklar karşısındaki egemenlik iddiasını tartışma konusu eder.

Klasik egemenlik kuramının eleştirisi

Klasik egemenlik kuramı, devleti toplumsal gerçekliği içinde çözümleyemediğinden *sosyalist* eleştirilere tabi tutulmuştur. Klasik egemenlik kuramının reddine varan eleştiriler, her ikisi de sosyalist temele dayanan, realist hukuk görüşünden ve tarihsel maddeci devlet çözümlemesinden kaynaklanır.

Realist hukuk görüşü, kamusal güçle egemenliği birbirinden ayıran ve egemenlikle kamusal gücün belli bir vasfını ifade eden kararcı Alman siyaset yazarlarının devletin üç unsuru kuramını reddeder. Egemenlik kuramının, Ortaçağdaki gibi siyasi iktidarın içinde tanrısal bir şeyler barındırdığını ve ona itaat edilmesini gerekli kılanın her şeyden önce bu tanrısal nitelik olduğuna dair -Tanrı'nın yerini alan sözleşme, egemen güç, ulus gibi- metafizik temellere dayandığını ileri sürer.

Realist hukuk görüşünce, egemenlik, kamusal güç, devlet gücü, siyasi otorite, siyasi iktidar vb. sözcükler eş anlamlıdır ve egemenlik kavramı (kamusal güç, devlet gücü, siyasi otorite, meşru otorite, siyasi iktidar vb.), devlet olgusunu açıklamadığı gibi, pratik olarak da giderilemez açmazlara yol açar.

Sözleşme varsayımı doğru kabul edilse bile egemenlik kuramında, ilk olarak egemenliğin emreden bir irade gücü olduğu varsayılır ki, bu "devletle uyrukları arasındaki sözleşme hükümlerinin mecburi karakterde olduğunu kabul etmeye elverişli değildir. Taraflar eşit olmadıklarına göre, hakiki bir sözleşme, yani devlete yerine getirilmesi mecburi borçlar yükleyen sözleşme imkânsızdır."[14]

Egemenlik kuramında, ikinci olarak, Almanların (Hegel'in) skolastik formülüyle, egemenliğin kendi kendini belirten bir irade olduğu, yani kendi hareket sahasını ve amacını kendi belirleyen bir irade olduğu, dışarıdan belirlenen bir amaçla sınırlanması mümkün olmayan bir irade olduğu, "kendi yetkisinin yetkisini taşıdığı" varsayılır ki, böyle anlaşılan egemenlik devlete ait olursa devlete üstün hiçbir kuvvet devletin hareketini sınırlayamaz. Böylece devlet üstün bir hukuk kuralı ile bağlanamayacağından, bunun sonucunda kamu hukuku ve insan hakları olamaz.

Üçüncü olarak, pratikte, klasik egemenlik kuramının egemen gücün tek olduğuna dair varsayımı, federal devleti açıklayamaz. Dördüncü olarak, gene pratikte, kuvvetler ayrılığı ile egemenliğin bölünmezliği varsayımı çelişir. Beşinci olarak, egemenliğin devredilemez olması ve zaman aşımına uğramaması, temsile dayalı modern parlamenter rejimleri açıklayamaz.

14 Léon Duguit (1859-1928), Fransız realist kamu hukukçusu. Egemenlik kuramının bir dogma olduğunu ileri sürmüştür. Metinde yazara atfen tırnak içindeki alıntılar, *Kamu Hukuku Dersleri*'nden alınmıştır.

Realist hukuk görüşünün eleştirisini tamamlayan tarihsel maddeci çözümlemeye göre, devlet, sınıf mücadelelerine göre şekillenen toplumun bir inşası/ilişkisi/biçimidir. Kapitalist üretim tarzının siyasal biçimi, kapitalist devlettir. Bu biçim, toplum üzerinde baskı, bireylerin entegrasyonu ve kapitalist üretim tarzının genişlemiş yeniden üretim koşullarının sağlanması işlevini görür. Çağımızda liberal demokrasiler olarak adlandırılan temsilî parlamenter demokrasiler, kapitalizmdeki sınıf mücadeleleri sonucunda oluşan tarihsel uzlaşma üzerine kurulmuşlardır ve kapitalist devletin bir biçimidirler. Kapitalist devletler, liberal demokratik temsilî demokrasiler şeklinde örgütlenmeye eğilim gösterseler de, kriz koşullarında ve sömürge ilişkileri içinde Bonapartist, faşist, yeni-sömürgeci vb. daha baskıcı ve otoriter biçimler de edinebilir.

Egemenlik kuramları, klasik ve çağdaş biçimleriyle, kapitalist devleti ve işlevlerini görünmez kılar. Gerçek olan halkın ya da ulusun egemenliği değil, bu düşüncenin *gördüğü ideolojik işlev içinde görünmez kıldığı* sadece zora değil rızaya da dayanan bir sınıf iktidarı biçimi olan kapitalist devlet iktidarıdır.

Okuma önerileri*

Baruch Spinoza, *Tractacus Politicus* (1675).

Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş*, 10. baskı (Ankara: İmaj, 2010).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*,(1820).

Gerard Mairet, "Podavalı Marsilius'tan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", *Devlet Kuramı*, der. ve çev., Cemal Bali Akal (Ankara: Dost, 2000), 215-242.

Harold Joseph Laski, *Egemenlik Sorunu Üzerine Çalışmalar* (1917).

Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Üzerine*,(1625)

Jean Bodin, *Devletin Altı Kitabı* (1577)

Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (1762).

Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1843).

Karl Marx, *Komünist Manifesto* (1848).

Léon Duguit. *Kamu Hukuku Dersleri* (1926)

Mehmet Ali Ağaoğulları, der., *Batı'da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim, 2011).

Mustafa Bayram Mısır, *Kapitalizm, Devletler ve Egemenlik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

Niccolò Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler* (1531).

Niccolò Machiavelli, *Hükümdar* (1532).

Thomas Hobbes, T. *De Cive* (1642).

Thomas Hobbes, T. *Leviathan* (1651).

* Okuma listesinde yayın yeri belirtilmeyen eserler, egemenlik kuramı bakımından klasik statüsünde olup, Türkçede farklı çevirileri mevcuttur. Hemen hepsine açık genel ağ (internet) kaynaklarından çevrimiçi (online) ulaşılabilir.

Galip L. Yalman

Devlet

Kapitalist bir toplumda devletin konumuna ilişkin 1980'li yıllardan bu yana liberal-bireyci ve devlet-merkezli-kurumsalcı yaklaşımların egemen olduğu, akademik olduğu kadar siyasal gündemleri de önemli ölçüde belirleyen tartışmaların iki önemli özelliği göze çarpar. Yöntemsel açıdan somut olguların açıklanması için gerekli kavramsallaştırmaların oluşumuna yönelik belirgin yanılsamaları içeren bu iki özellik kısaca şöyle tanımlanabilir. Birincisi, devlet/piyasa ve/veya devlet/toplum kavram çiftlerinin belirlediği alanlar ontolojik varlıklar olarak algılanmasalar bile, kendilerine özgü mantıkları ve işleyiş ilkeleriyle belirlenen özgül kurumsal alanlar olarak tanımlandıkları ölçüde, aralarındaki ilişkiler dışsal ilişkiler olarak algılanmaktadır. İkincisi, farklı tarihsel bağlamlarda gözlenen ve söz konusu kavram çiftleriyle ifade edilen olguların açıklanması için farklı paradigmalara gereksinim olduğunun ileri sürülmesi sonucu tikelci yaklaşımın çeşitli örnekleri sergilenmektedir.

Bu örneklere bakıldığında 'Devlet nedir?' sorusunu sormak kaçınılmaz olmaktadır. Soru basit görünmekle birlikte, asıl sorun ortaya atılan her kuramın bu soruya farklı bir yanıtının olmasıdır. Bunun nedeni, hem araştırma nesnesi olarak devletin ele alınma biçimlerinde, hem de bu alanda boy gösteren kuramcıların 'Devlet' olarak tanımladıkları gerçekliğin ya da tanımlamayı reddettikleri olguların doğasını algılama biçimlerinde büyük farklar bulunmasıdır. Aslında birbirine rakip araştırma geleneklerinin oluşma nedeni, varlıkbilimine (ontoloji) ilişkin konulardaki, yani toplumsal gerçekliğin doğasına ilişkin tanımlardaki anlaşmazlıklardır. Nesne ile yöntem arasındaki ilişkiyi epistemolojik bir sorun olarak görme, yani nesne hakkında bilgi edinmenin yolları ve araçlarına indirgeme çabalarına karşın, söz konusu olan aslında bir varlıkbilim sorusudur.

Dolayısıyla, kavram karmaşasını ortadan kaldırmak için bu olguların kavramsallaştırılmaları ve ilişkileri bağlamında rakip 'bilimsel' araştırma gelenekleri arasındaki farkların açıkça ortaya konması gereği vardır. Çünkü, aynı tarihsel gerçekliğe ilişkin birbirlerine taban tabana zıt açıklama biçimlerinin ortaya konulmasının nedeni, bu kavramsallaştırma farklılıklarıdır. Vurgulanması gereken, bilimsel araştırmanın kavramları ile nesneleri arasındaki ilişkinin önemidir. Dolayısıyla, farklı açıklama biçimlerinin, aralarındaki farkların kavramsal çerçevelerini oluşturma ve bu bağlamda araştırma nesnelerinin (ontolojik) konumlarını belirlemelerine göre ortaya konulması gereklidir. Çünkü her açıklama biçimi açık ya da örtük belirli bir ontolojik öngörüye dayanır.

Bu bölümde, 1980'li yıllardan bu yana egemen olduğunu belirttiğimiz liberal-bireyci ve devlet merkezli-kurumsalcı yaklaşımlarla, 1980 sonrasında etkisini yitirmiş gözükmekle birlikte 1960'lı ve 1970'li yıllardan itibaren devletin çözümlenmesi konusunda önemli katkıların gerçekleştirildiği Marksist gelenek içindeki tartışmalar kısaca irdelenmeye çalışılacaktır.

Liberal-bireyci yaklaşım temelinde devleti kavramlaştırma çabaları: Liberal devlet kuramı mı, liberal-bireyci temelde devlet kuramı mı?

Bu soruya yanıt vermeden önce, ontolojik temelleri farklı liberalizm anlayışlarının var olduğunu, ancak 19. yüzyıldan günümüze kadar *yöntemsel bireycilik* olarak tanımlanan ontolojik bir konumu benimseyen liberalizm anlayışının egemen olduğunu belirtmek gerekir. Bu ontolojik temeli benimseyen liberalizm anlayışını liberal-bireyci yaklaşım olarak tanımlamak doğru olacaktır.[1] Liberal-bireyci yaklaşımın başlıca özelliği, bireyden başka bir toplumsal gerçeklik tanımaya tahammülü olmayışıdır. Bu açıdan bakıldığında devlet, toplum vb. bireyin davranışlarının ve/veya eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan, ancak bireyden bağımsız gerçeklikler olarak kabul edilmesi mümkün olmayan olgulardır. Dolayısıyla, bu gibi olguların bireylerden bağımsız iradelerinin ve amaçlarının olabileceği de düşünülemeyeceği gibi, birey hem yöntemsel açıdan kurucu özne hem de ahlaki açıdan öncelikli varlıktır.

Liberal-bireyci yaklaşımı benimseyen kuramcıların kullandıkları kavramların belli gerçekliklerin karşılığı olarak kullanılmasına karşı çıkmaları sonucu, 'Devlet nedir?' gibi soruları yanıtlamaktan kaçınmaları ilgi çekicidir. Daha da çarpıcı olan, salt devlet ya da toplum gibi olguların değil, birey gibi, benimsedikleri yaklaşım biçiminin olmazsa olmazı olan bir gerçekliğin de doğasının ne olduğuna ilişkin soruların bilimsel açıklamalar için gerekli olmadığı savını ileri sürmeleridir. Böylece yöntemsel-bireycilik

1 Mustafa Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt: 7 Liberalizm*, der. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim, 2005), 23-40: 28.

temelini paylaşmakla birlikte epistemolojik temelde farklılaşan pozitivizm ve subjektivizm, *yöntemsel nominalizm* olarak adlandırılan ortak bir paydada birleşmektedir.[2] Buna göre, kavramlar gerçeklikleri ifade etmek için kullanılan terimler olarak değil, karşılaşılan olguları açıklamak için geliştirilen kuramların kullanmak zorunda kaldıkları sözcükler olarak anlaşılmalıdır. Ancak, bu durumda yöntemsel açıdan kurucu özne konumu olduğu belirtilen birey de bir gerçekliğin ifadesi olmaktan çıkmaktadır. Tarihsel süreçlerde belirlenen toplumsal ilişkilerden kopuk biçimde türetilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkarılan birey, aslında tam da *yöntemsel nominalizm* anlayışına uygun olarak türetilmiş 'soyut birey'dir.[3]

İlginçtir; bu anlayışın savunucularından olan Karl Popper'in (1902-1994) 'yöntemsel bir mit' olarak tanımladığı 'soyut birey', liberal-bireyci yaklaşım temelinde devlet kuramı geliştirme çabalarının hem başlangıç hem de sonuç noktası olmaya devam etmektedir. Zamandan ve mekândan soyutlanmış, tarih dışı (*a-historical*) bu soyut birey, kendisine atfedilen rasyonel davranma ve seçim yapabilme kapasitesi sayesinde gereksinim duyduğu kurumsal düzenlemeleri yapabilecek bir özne olarak belirmektedir. Bu yaklaşımı benimseyenlerin aralarındaki çeşitli görüş ayrılıklarına ve çelişkili gözüken irdelemelere karşın hemfikir oldukları husus, devletin bireylerin eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan 'yapay' (*artifice*) bir niteliği olduğudur. Temel bir tartışma ve dolayısıyla ayrışma konusu bu 'yapay' oluşumun kavranmasına ilişkindir.

Liberal-bireyci temelde bir devlet kuramının oluşmasına önemli katkı yapmış ve 1980 sonrasında Yeni Sağ düşüncesinin de esin kaynaklarından olacak olan muhafazakâr siyaset kuramcısı Michael Oakeshott'a (1901-1990) göre, Thomas Hobbes'un (1588-1679) 'Leviathan' kurgulaması da tam da böyle bir 'yapay insan' modelidir.[4] Dolayısıyla, devlet, kişilerin bağımsız iradeleri sonucu oluşturulan ve temel işlevi (soyut) bireylerin 'özgürce' davranmalarını olanaklı kılacak bir ortamın sağlanarak sürdürülmesi olarak tanımlanan 'yapay' bir varlık (*entity*) olarak betimlenmektedir. Liberal-bireyci temelde bir devlet kuramı için geliştirilen temel kavram olan 'sözleşme' ise, tam da bu yapaylığı açıklamak, yani

2 Karl Popper ve Friedrich Hayek bu ortak paydada birleşmekle birlikte, bireylerin eylem ve davranışlarının sonuçlarına ilişkin bilginin nasıl üretileceği konusunda farklılaşan pozitivist ve subjektivist ekollerin en yetkin ve önemli temsilcileridir. Ancak Hayek'in zamanla giderek subjektivizmi terkederek Popper'in savunduğu doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasında bir 'yöntem birliği' olduğu savını benimsediği ileri sürülmüştür. Bkz.: John Gray, "Bibliographical Essay: F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism", *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, 4 (1982), http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1305&chapter=100467&layout=html&Itemid=27 (erişim: 1 Mayıs 2012).

3 Bkz. Norman P. Barry *An Introduction to Modern Political Theory*, 2. Baskı (Houndmills: Macmillan, 1989), 8,19; Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Cilt. 1, 4. baskı (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962), 91-93, 109. Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Blackwell, 1984), 15.

4 Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Blackwell, 1975), 72.



Thomas Hobbes'un 1651'de yayınlanan *Leviathan* adlı kitabına Fransız ressam Abraham Bosse'un hazırladığı kapak.

devletin kişilerin bağımsız iradeleri sonucu oluştuğunu vurgulamak için kullanılan 'zihinsel bir kurgu'dan başka bir şey değildir.

Oakeshott'ın Hobbes yorumunun özgün yanı, sözleşme temelli yaklaşım temelinde kavramlaştırılan devletin, önceden tasarlanmış, deyim yerindeyse belirli bir stratejinin sonucunda oluşmuş olarak görülmesine karşı çıkmasıdır. Bu bağlamda 'irade' ile 'akıl' arasında kritik bir ayrım yapılmakta, bireylerin iradelerini kullanmaları sonucunda ortaya çıkan oluşumların, 'akıl' yürütme sonucu oluşturulan yani belirli bir dizayn/planlama gerektiren oluşumlardan ayırt edilmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Böylelikle, bir yandan Batı siyasal düşünce geleneğinde 16. yüzyıldan itibaren belirginleşen devleti canlı bir organizma gibi düşünme anlayışından onu bir makine gibi yapay bir nesne gibi gören anlayışa geçişte Hobbes'un sözleşme temelli kuramının oynadığı rol vurgulanmakta, diğer yandan Aydınlanma düşünce geleneğine özgü 'akıl' yürütme temelinde devletin belirli amaçların gerçekleştirilmesi için kullanılacak rasyonel bir araç olarak tanımlanmasına karşı çıkılmaktadır.

Sözleşme temelli bir yaklaşımı benimsememekle birlikte, liberal-bireyci temelde bir sosyal teori oluşturulmasına önemli katkılar yapmış olan Friedrich A. Von Hayek (1899-1992), benzer biçimde, Aydınlanma ile özdeşleştirilen, *insan aklının* yaşam koşullarını yeniden düzenleyebilme, diğer bir ifadeyle, toplumu dönüştürebilme kapasitesine sahip olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmaktaydı. Bu karşı çıkışın temelinde, insan aklının belli sınırları olması nedeniyle bir toplumsal düzenin bütününe ilişkin bilgi sahibi olmasının olanaksız olduğu savı yatar. Ancak, kökleri Aydınlanma geleneğine uzanan farklı toplum yaratma projelerinin de söz konusu olması nedeniyle toplumsal yaşamın akılcı bir düzenlemesini mümkün kılabilecek girişimler, sonuçları itibariyle bireyin özgürlüğünü

kısıtlayıcı olacağı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Sözleşme temelli bir anlayış yerine *hukukun üstünlüğü* (*rule of law*) ilkesini öne çıkaran Hayek, iktidar erkini kullananların ne gerekçeyle olursa olsun ulvi amaçlara yönelik olarak politika izlemelerini bu ilkeyle bağdaştırmanın mümkün olmadığını savunmaktaydı.[5] Bu açıdan bakıldığında Hayek ve onu izleyen liberal-bireyci kuramcılara göre benimsenmesi gereken liberal bir düzene uygun devlet anlayışı, bireylerin önüne ulvi amaçlar koymadığı gibi bireylerin ve/veya bireylerin oluşturdukları toplulukların benimseyeceği farklı amaçlar karşısında da tarafsızlığını koruyan bir devlet olmalıdır. Böyle bir toplumsal düzen 'kendiliğinden' ve ancak bireylerin sonuçlarını önceden öngörmeleri olanaksız eylemlerinin sonucunda oluştuğu takdirde liberal-bireyci temelde bir kuramsal açıklamanın geliştirilebileceği ileri sürülmüştür.[6]

Görüldüğü gibi, muhafazakâr bireyci Oakeshott ile Hayek, Aydınlanma düşüncesine atfedilen türden akılcı düzenlemelerle oluşacak toplumsal düzenin liberal olarak betimlense bile kabul edilir nitelikte olmayacağı konusunda hemfikirdirler. Oakeshott, Avrupa devletlerinin tarihsel gelişme sürecinde bu nitelikte örnekler olduğuna dikkat çekerek, âdeta bir 'işletme' gibi belirli hedefleri gerçekleştirmeye yönelik olan bu tür yapılanmaları 'işletme' tipi devlet (*enterprise association*) olarak nitelemiştir. Hayek ise, bu tür yapılanmaları hedefleyen projeleri 'kurucu ya da yapılandırmacı akılcılık' (*constructivist rationalism*) veya 'akılcı yapılandırma' (*rationalist constructivism*) olarak niteleyerek kınamıştır.[7] Bu açıdan bakıldığında, 20. yüzyılda sadece merkezî planlama deneyimi yaşayan toplumlar değil, Batı Avrupa'daki refah devleti uygulamaları ile az gelişmiş kapitalist ülkelerdeki kalkınmacı devlet tanımlamaları da bireylere sosyalizm, sosyal adalet, tam istihdam, sanayileşme, planlı kalkınma gibi çeşitli amaçlar empoze eden ve bir işletme gibi çalışan, dayatmacı bir devlet anlayışının farklı örneklerini oluşturmaktadır. Halbuki her iki düşünür de, herhangi bir amaç dizininin bireylere dayatılmasının söz konusu olmadığı, bireylerin özgürce kendi amaçlarına yönelik faaliyetlerini sürdürmeleri için gerekli kurumsal düzenlemeleri gerçekleştirecek ve denetleyecek ideal bir devlet modeli

5 Friedrich A. Von Hayek, *The Road to Serfdom* (Londra: G. Routledge & sons, 1944), 59.

6 Friedrich A. Von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 162; John Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford: Blackwell, 1984), 119; Norman P. Barry, *The Invisible Hand in Economics and Politics: A Study in the Two Conflicting Explanations of Society : End-states and Processes* (The Institute of Economic Affairs, 1988), 72.

7 Buna karşılık, Hayek'in kendi benimsediği konum, Popper'in düşüncelerinin de etkisiyle yaptığı ayırım sonucu, "eleştirel akılcılık" (*critical rationalism*) olarak betimlenmekteydi. Bkz. John Gray, "Bibliographical Essay: F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism", *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, 4 (1982), http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1305&chapter=100467&layout=html&Itemid=27 (erişim: 1 Mayıs 2012). Buna göre, insan aklı sadece kendi eylem ve davranışlarına yol gösterebilecek sınırlı bir kapasitede olduğu için bir toplumsal düzenin kurgulanması onun gerçekleştirebileceği bir amaç olamazdı. Bkz.: Friedrich A. Von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 68.

tahayyül etmekteydiler. Oakeshott'ın bu ideal modele verdiği ad çarpıcıdır: 'sivil toplum.'[8]

Burada vurgulanması gereken, Oakeshott'ın sivil toplum kavramını, kavramın 18. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan tanımından çok farklı bir içerikle kullanmasıdır. Buna göre, 16. yüzyıl İngiliz siyaset felsefesi geleneğine sadık kalarak sivil toplum ile siyasal toplum birbirlerinden özerk alanlar olarak değil, eş anlamlı olarak tanımlanmaktadır. Ancak sözleşme temelli bir kurgulamayla bu devlet-sivil toplum özdeşliği ortaçağa özgü aşkın (*transcendental*) bir devleti değil, bireylerin özgür iradeleri sonucu oluşacak ve hukukun üstünlüğü ilkesine bağlı olarak hem bireylerin hem de iktidar sahiplerinin uymak zorunda olacakları davranış kurallarını belirleyen 'modern zamanlar'a özgü bir düzeni ifade etmek için kullanılmaktadır.[9] Diğer bir deyişle, aralarındaki ilişkiler dışsal ilişkiler olarak kavramsallaştırılmayan devlet/sivil toplum bütünlüğü, bireysellik için gerekli koşulların sağlanması için tahayyül edilen bir ideali simgelemektedir. Akıl yürütülerek değil, bireylerin özgür iradeleri sonucu oluşacağı varsayıldığı için böyle bir devletin bireyselliği zedeleyecek davranışlarda bulunması ya da bireylere belirli hedefler dayatması söz konusu olmayacağı gibi, bireyin hak ve özgürlüklerini güvence altına alacak önlemlere, başka bir ifadeyle sivil toplumun devlete karşı korunmasına da gerek olmayacaktır. Sonuç olarak, Oakeshott 'sivil' bir otoritenin iktidar erkini kurallar çerçevesinde kullanmasının bireyleri kısıtlayıcı değil, tam tersine kendi özgür iradeleriyle tercih yapmalarına olanak sağlayan bir ortamın oluşturulması için gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü onun yorumuna göre, Hobbes 'sivil' kavramını tam da bu anlamda, yani bireylerin iradeleri sonucu oluşmuş devletin 'yapay' niteliğini vurgulamak için kullanmaktadır.

İşletme-tipi bir devletse, amacı liberal bir düzen kurmak olarak tanımlansa bile, bireylerin önceden belirlenmiş ortak bir amaca yönelik olarak çalışmaları anlamına geleceği ve hukukun üstünlüğü ilkesini bu amaca tabi kılacağı için kabul edilir olmayacaktır. Bu nedenle, sözleşme temelli liberal-bireyci devlet kuramı geliştirme çabalarının, amaç 'liberal devlet' olarak tanımlansa da herhangi bir hedefin gerçekleştirilmesine yönelik olmadığı vurgulanmıştır. Bu açıdan liberal devlet kuramından söz etmenin,

8 Hobbes'un 1947'de yeniden basımı yapılan *Leviathan* eserine yazdığı uzun önsözde, M.Oakeshott, Hobbes'un sözleşme temelli özgün devlet kavramlaştırmasını 'sivil toplum' olarak tanımlamaktaydı. Ancak, 1947'deki Önsöz'ü de içeren ve 1975'te yayınlanan *Hobbes on Civil Association* kitabında, başlıkta da görüldüğü gibi, 'toplum' sözcüğü yerine, burada kullanıldığı anlamda Türkçede tam karşılığı olmayan 'association' sözcüğünü tercih etmiştir. Oakeshott'un kullanımı bağlamında, 'civil association' kavramını 'sivil toplum' olarak çevirmenin yanlış olmadığı kanısındayız.

9 Bkz. Michael Oakeshott, "The Character of a Modern European State", www.imprint.co.uk/idealists/HPT_23.pdf. (erişim: 1 Mayıs 2012).

en azından sözleşme temelli bir anlayış çerçevesinde yanıltıcı olacağı belirtilmiştir.[10]

Buna karşın, işletme-tipi devlet anlayışını benimsememekle birlikte, piyasanın rekabetçi bir düzen olarak işleyebilmesi için devletin bir kurallar bütünü oluşturması gerektiğini savundukları ölçüde 'yapılandırmacı akılcılık' örnekleri olarak eleştirilebilecek liberal-bireyci temelde devlet kuramı geliştirme çabaları olduğunu da belirtmek gerekir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Batı Almanya'ya özgü bir kapitalist gelişme modeli olarak betimlenen 'sosyal piyasa ekonomisi'nin kuramsal temelini oluşturan 'ordoliberalizm' anlayışından 1980 sonrasında gelişmiş ve gelişmekte olan kapitalist ülkelerdeki devlet-piyasa ilişkilerinin yeniden düzenlenmesinde etkin olmuş "Kamu Tercihi" yaklaşımına uzanan çeşitli kuramsal çabaların ortak paydası budur. Öte yandan, devletin piyasaya müdahalesine ilkesel olarak karşı çıkan Hayek bile rekabet ortamının sağlanması için belirli kurumsal düzenlemelere gereksinim olduğunu kabul etmiştir.[11]

Ne var ki, piyasa ekonomilerinde devletin rolü üzerine yapılan ve kökenleri klasik siyasal iktisat geleneğinden kaynaklanan, devlet/siyaset ile piyasa/ekonomi arasında kurgulanan dışsal ilişkiyi mutlaklaştırmaya çalışan akademik tartışma, paradoksal olarak, liberal-bireyci temelde bir devlet kuramı geliştirme çabalarının devleti açıklanması gereken bir olgu olarak irdelemekteki yetersizliğini ortaya koyar. Çünkü bu tartışmalarda betimlendiği biçimiyle sözleşme ilişkilerinin tarafsız garantörü ya da rekabet düzenini sağlamakta işlevsel olacak devlet 'zihinsel bir kurgu'dan başka bir şey değildir.[12] Bu kurgunun, olguları açıklamakta hiç yeterli olmamakla birlikte belirli bir modelin varsayımları uyarınca 'rasyonel ekonomik insan'ın eylemleri için gerekli olduğu savının yaygınlaştırılmasında ideolojik bir işlev gördüğüne kuşku yoktur. Ancak sonuçta, devlet *içi boş bir kavram* yani gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan bir kavram hâline gelmekte, dolayısıyla ne toplumsal yapıların somut niteliklerini, ne de devletin kurumsal yapısını çözümlemeye yönelik bir kuramsal katkıdan söz etme olanağı kalmamaktadır.

10 Bkz. Norman P. Barry, *The Invisible Hand in Economics and Politics: A Study in the Two Conflicting Explanations of Society : End-states and Processes* (The Institute of Economic Affairs, 1988); Alan P. Hamlin, "Liberty, Contract and the State", *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, der. Alan P. Hamlin ve Philip Petit (Oxford: Blackwell, 1989).

11 Bkz. Andrew Gamble, "The Free Economy and the Strong State: the Rise of the Social Market Economy", *The Socialist Register* 16 (1979); Viktor Vanberg, *The Constitution of Markets: Essays in Political Economy* (Londra: Routledge, 2001).

12 Bu tür bir devlet kuramının geliştirilmesi gerektiğini savunan, Nobel ödüllü kurumsal iktisatçı Douglas North'un da itiraf ettiği gibi, devletin bu anlamda "tarafsız" davranması, "mülkiyet haklarını denetleyebilen ve anlaşmaları etkin bir biçimde uygulayabilen bir baskı mekanizması olarak gelişmesi anlamına gelir, ancak bugün sahip olduğumuz bilgi seviyesinde hiç kimse böylesi bir oluşumun nasıl yaratılacağını bilmemektedir." Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 59.

Devlet merkezli-kurumsalcı yaklaşım[13]

Günümüzde devlet kuramı geliştirme iddiasıyla önem kazanmış bir başka yaklaşım, bu alandaki kuramsal boşluğu doldurmak için devlet merkezli bir bakış açısı geliştirmek gerektiği savını ileri süren kurumsalcı yaklaşımdır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre, gerek Marksist, gerekse de liberal olarak nitelendirdikleri yaklaşımların ortak zaafı, 'toplum-merkezli' bir bakış açısından devlet-toplum ilişkilerini ele almalarıdır. Yöntemsel açıdan devleti bağımlı bir değişken konumuna getirdiğini ileri sürdükleri 'toplum merkezli' yaklaşımlara alternatif getirme iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Buna göre, devlet merkezli bir yaklaşım, devletlerin izlediği politikaların nedenlerini ve oluşum süreçlerini çözümleyebilmek için mutlaka benimsenmesi gereken bir tutumdur. Kısacası, devleti bağımsız bir değişken olarak değerlendirmek için başka çare yoktur.

Devlet merkezli bir yaklaşımı benimseyerek devlet kuramı geliştirme çabası içinde olan kuramcılar, devleti bir kurumlar sistemi olarak tanımlama eğilimindedirler.[14] Bunun başlıca nedeni pozitivist yöntemi benimsemeleridir. Çünkü bu yöntemi benimseyenler açısından, araştırma nesnelerinin olmazsa olmaz koşulu, gözlemlenebilir nitelikte olmasıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hızlı bir gelişme gösteren Batı ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri kaynaklı siyaset bilimi çalışmalarının dikkati çeken bir özelliği, tam da bu gerekçeyle, yani gözlemlenebilir olmadığı için devleti bir araştırma nesnesi olarak ele almaktan kaçınmaktı. 1970'li yılların sonlarından itibaren ortaya çıkan devlet merkezli yaklaşımın devleti bir *kurumlar sistemi* olarak tanımlamasının nedeniyse, buna dayanarak onu gözlemlenebilir bir nesneye dönüştürme amacıdır. Bu akımın öncülerinin betimlemesiyle ifade edecek olursak, böylece devleti araştırma gündemine 'geri getirmek' mümkün olabilecektir.[15]

Devlet merkezli yaklaşımın öncüleri, yeni bir devlet kuramı geliştirmeye yönelirken, Max Weber'in (1864-1920) devlet tanımını temel aldıklarını

13 Devlet merkezli ifadesini kullanmamızın nedeni, 'statist' teriminin karşılığı olarak 'devletçi' ifadesinin kullanılmasının yanlış anlamalara yol açmasıdır. Bu yaklaşımı benimseyenlerin de vurguladığı gibi, önemli olan devlet-merkezli bir bakış açısı ile devlet-toplum ilişkilerine yaklaşarak devletin bağımsız bir değişken olarak ele alma iddiasında olmalarıdır. Devlet öncülüğünde belirli ekonomik ve sosyal politikaları destekleyenlere ilişkin olarak kullanılması nedeniyle 'devletçi' ifadesinin, devlet-merkezli bir yaklaşımla özdeşleştirilmesi için bir neden yoktur. Bir başka ifadeyle, bu yaklaşımı benimseyerek 'devletçi' politikalara karşı tutum almaya engel bir durum yoktur.

14 Bkz. John A. Hall ve G. John Ikenberry, *The State* (Milton Keynes: Open University Press, 1989); Eric A. Nordlinger, *The Autonomy of the Democratic State* (Londra: Harvard University Press, 1981); Theda Skocpol (1985) "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research", *Bringing Back the State In*, Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 3-44.

15 Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol, "On the Road toward a More Adequate Understanding of the State", *Bringing Back the State In*, der. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 347-367.

belirtmekteydiler. Bu tanıma dayanarak, devletin *kendine özgü bir gücü* olduğu, bu gücün de fiziki güç/şiddet kullanımını tekelinde tutmasından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Devlet bu güce sahip olduğu ölçüde egemenliği altındaki topraklarda yaşayan halkları yönetebilme kapasitesine, diğer bir deyişle, hem toplumsal hedefler belirleme hem de bunların gerçekleşmesi için gerekli kuralları koyma ve uygulama yetkesine sahip bir kurum olarak belirlenmektedir. Devletin izlediği politikaların, toplumsal yapıdaki çeşitli kesimlerin istek ve talepleri doğrultusunda oluştuğunu düşünmenin her zaman için geçerli olmayabileceğini vurgulamak içinse, 'devletin özerkliği' kavramı öne çıkarılmaktadır.[16] Diğer bir deyişle, yöntemsel açıdan bağımsız bir değişken olarak ele alma çabasının sonucunda devlet gücü kendinden menkul, toplumsal ilişkilerden 'özerk' bir biçimde hedefler belirleyebilen ve kendi çıkarları doğrultusunda karar alabilen bir özne konumuna gelmektedir.

Ancak, devletin oluşum süreci ve doğasına ilişkin soruların bilimsel açıklamalar için gerekli olmadığı savını örtük olarak paylaşmaları nedeniyle, devlet kuramı geliştirme çabalarının kurumlarla sınırlı olduğunu ileri sürmektedirler. Bir bakıma, liberal-bireyci yaklaşımın öncülerinden olan Weber'in de paylaştığı hukuki bir tanım olan devletin 'akılcı-yasal' bir özne olarak tanımlanmasıyla hem toplumdan ayrı, bağımsız bir erk odağı olarak kavramsallaştırılmasının önü açılmış, hem de araştırma nesnesi olarak 'şeyleştirilmesi'ne karşı önlem alınmış gibidir. Ne var ki, devletin kurumsal bir özne olarak tanımlanması, devlet-merkezli yaklaşım açısından bir dizi yöntemsel sorunu da beraberinde getirmiştir. Hukuki bir şahsiyet olarak tanımlanacak devletin ampirik yöntemlerle gözlemlenebilir bir gerçeklik olmaktan çok bir soyutlama olduğu belirgindir. Daha da çarpıcı olan, bu kurumsal öznenin, kendi çıkarları doğrultusunda karar alabilen bir yapı, bu akımın önde gelen temsilcilerinden Theda Skocpol'un özdeyişiyle, 'kendisi için var olan bir kurum' olarak nitelendirilmesidir.[17] Hukuki bir şahsiyete böyle bir yapısal özellik atfedilmesinin sonucunda yöntemsel bir açmazla karşılaşılması kaçınılmazdır. Her şeyden önce, toplumsal dinamiklerden bağımsız hareket edebilen bir devlet imgesinin yaratılmasıyla kavramların olgularla doğrudan özdeşleştirilmesi sonucu ortaya çıkan ve yöntemsel açıdan temel bir hata olarak kabul edilen 'şeyleştirme' tekrar gündeme gelmektedir.

Devlet merkezli kurumsalcı yaklaşımı benimseyenlerin böyle bir açmazdan kaçınma çabası, kökleri pozitivist gelenekte tarihsel olarak ortaya çıkmış iki farklı pozisyonu yansıtan açıklama biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Bir yanda,

16 Fred Block, "Beyond Relative Autonomy: State Managers as Historical Subjects", *The Socialist Register* 17 (1980), 227-241; Skocpol "Strategies of Analysis in Current Research".

17 Skocpol "Strategies of Analysis in Current Research".

devleti onu yönetenlerle özdeşleştiren, seçkinci (elitist) devlet kuramlarından, günümüzdeki yöntemsel bireyci kamu tercihi yaklaşımına uzanan, esas olarak tümdengelim (*deduction*) yöntemini benimseyen kurumsalcı devlet kuramı geliştirme çabaları vardır. Diğer yanda, devletin özerk davranmasının yapısal bir zorunluluk olmadığını, tümevarım (*induction*) yöntemiyle tarihsel koşulların incelenmesiyle durumun saptanması gerektiğini savundukları için kendilerini tarihsel-kurumsalcı olarak niteleyen devlet merkezli yaklaşımı benimsemiş kuramcılar bulunmaktadır. Buna göre, devletin özerkliği tarihsel koşullara –somut durum incelemesine– göre değişebilen bir özellik olarak belirmektedir. Ancak bu özerklik, devletin bağımsız bir değişken olarak incelenmesini gerekli kılan bir öncül olarak saptanmış olduğu için yöntemsel açıdan devletin bağımsız değişken olarak ele alınması bir zorunluluk olmaktan çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, devlet-merkezli bir yaklaşımı benimsemek için ileri sürülen başlıca neden ortadan kalkmaktadır.

Devleti bağımsız bir değişken olarak ele alma ısrarının bir sonucu da, devlet ile toplum ya da ekonomi arasındaki ilişkilerin dışsal ilişkiler olarak kavramsallaştırılmasının yolunun açılmasıdır. Özerklik, somut koşullara göre belirlenen bir durum olarak saptansa ve karar alıcılar topluma rağmen ya da ondan bağımsız değil, toplumsal dinamikleri de dikkate alarak politika oluştursalar bile durum değişmemektedir. Nitekim, özerklik devletin karar alma gücü ya da kapasitesi ile eş anlamlı olarak da kullanıldığı için karar alıcıların toplumsal kesimlerle ilişkilerindeki değişimler, devletin farklı güç kullanımları olarak kavramsallaştırılmıştır.[18] Diğer bir deyişle, devletle toplumun birbirlerinden tamamen bağımsız, karşılıklı etkileşim içinde olan varlıklar olarak tanımlanması söz konusudur. Ancak devlet-merkezli kurumsalcı yaklaşımı benimseyenlerin de kabul etmek zorunda kaldığı gibi, devletin iç dinamiklerini incelemeyi sağlayacak kavramları ve kuramsal önermeleri geliştirmekte başarısız olunması sonucu, bağımsız değişken olarak ele alınmaya çalışılan devlet, kendi deyimleriyle, açıklanmaya muhtaç bir 'kara kutu' olmaya devam etmiştir.[19]

Bu durum, devlet merkezli kurumsalcı yaklaşım kapsamında yeni arayışları gündeme getirmiştir. Bir yandan, devlet-merkezli ve toplum-merkezli yaklaşımlar ayrımını yapmanın çok gerçekçi olmadığının örtük olarak kabul edilmesiyle 'toplumun içindeki devlet' kavramı ortaya atılmıştır.[20] Öte yandan, devlet ve toplumun ya da ekonominin birbirlerinden analitik olarak ayrıştırılabilecek, kendilerine özgü işleyiş biçimleri olan alanlar

18 Michael Mann, "The Autonomous Power of the State : Its Origins, Mechanisms and Results", *Archives Europeenes de Sociologie* 2 (1984), 185-213.

19 Bkz. Evans, "Understanding of the State"; Peter A. Hall, *Governing the Economy: The Politics of State Intervention in Britain and France* (Cambridge: Polity, 1986).

20 Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

olmadığı ileri sürülmeye başlanmıştır.[21] Özellikle, gelişmekte olan kapitalist ülke devletleri bağlamında yapılan karşılaştırmalı analizlerde, devletin 'topluma gömülü özerkliği' (*embedded autonomy*) ya da 'sermaye sınıfını disipline etme kapasitesi' gibi kavramlaştırma girişimleri bu arayışların sonucudur.[22] Tüm bu arayışların ortak paydasıysa devlet ile toplum ya da ekonomi arasındaki ilişkilerin dışsal ilişkiler olarak kavramsallaştırılmasına devam edilmesidir. Toplumsal sınıfların varlığı ve toplumsal bir kategori olarak önemi yadsınmasa da, devlet ile toplum ya da ekonomi birbirlerinin oluşumunda ve dönüşümünde karşılıklı olarak etkileşim içinde olan varlıklar olarak betimlense de bu durum değişmemektedir. Oluşum ve dönüşüm süreçleri, kurumsal düzeyde ele alınmaya devam edilmekte, kendine özgü nitelikleri olan bir kurum olarak devlet, bu süreçleri belirleyen bağımsız değişken konumunu sürdürmektedir. Devlet merkezli yaklaşımı benimseyen kuramcılar, siyaset ile ekonomi arasındaki ayrışmayı kapitalizme özgü bir biçim, buna bağlı olarak devleti kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin bir biçimi olarak kavramsallaştırmadıkları için söz konusu yöntemsel arayışlar tatmin edici sonuçlar vermemektedir.

Marksist gelenekte devlet: Marksist *bir* devlet kuramı var mıdır?

Yukarıda ana hatları ile özetlenmeye çalışılan devlet kuramı geliştirmeye yönelik tartışmaların dikkati çeken bir özelliği, benimsenen yöntemsel konuma bağlı olarak, devleti yapay bir oluşum ya da hukuki/kurumsal bir özne olarak kurgulamaları sonucu, toplumsal üretim ilişkilerinin temel açıklayıcı olduğu bir kavramsal çerçevede devleti ele alma olanağına kapıları kapatmış olmalarıdır. Buna karşın, devletin toplumsal üretim ilişkilerinin özgül niteliklerine bağlı olarak farklılıklar gösteren, sınıflı toplumlara özgü bir biçim olarak kavramsallaştırılması Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels'in (1820-1895) farklı çalışmalarında devlete yönelik gözlem ve saptamalarının temelini oluşturur. Klasik siyasal iktisat okulunun yöntemsel eleştirisinden hareketle toplumsal gerçekliğin tarihsel koşullardan, onun somut düzeyde gündeme getirdiği ilişkilerden, yani sınıf mücadelelerinden bağımsız bir biçimde incelenemeyeceği vurgulanır. Kısacası devlet, aslında belirli toplumsal üretim ilişkileri bağlamında ortaya çıkan, o ilişkilerin tarihsel süreçlerde belirlenen bir somutlanma biçimidir.

Buradan hareketle devlet kuramı geliştirme çabalarının Marksist gelenek içinde son yarım yüzyılda ağırlık kazandığını belirtmek gerekir. Aşağıda ana hatlarıyla özetlenecek bu çabaların belirgin çıkış noktası, Marx ve Engels'in

21 Fred Block ve Peter Evans (2005) "The State and the Economy", *The Handbook of Economic Sociology*, der. Neil J. Smelser ve Richard Swedberg (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 505- 526.

22 Alice H. Amsden, *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialisation* (Oxford University Press, 1989).

kendi çalışmalarında olmadığı ileri sürülen bir devlet kuramını[23], onların çalışmalarını tanımlayan yöntemsel ilkelere bağlı kalarak geliştirmeyi amaçlamalarıdır. Doğal olarak bu kapsamdaki çabaların ortaya koyduğu en belirgin farklılaşma da, söz konusu yöntemsel ilkelerin ne olduğu ve nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin olarak şekillenmektedir. Bu farklılaşmaların gösterdiği gibi Marx'ın adıyla tanımlanacak tek bir devlet kuramından söz etmek gerçekçi olmayacaktır.

Belirtilmesi gereken bir husus, Marksist gelenek içinde de devlet-ekonomi, devlet-sivil toplum ya da devlet-sermaye ilişkilerini *dışsal ilişkiler* temelinde kavramsallaştırmaya yönelik girişimlerin oldukça yaygın olmasıdır. Marksist gelenekle özdeşleştirilmesi kanıksanmış, bu ilişkileri altyapı/üstyapı metaforuyla ifade eden çalışmalarda olduğu gibi devlet, daha çok altyapı ile özdeşleştirilen ekonomi, üretim ilişkileri ya da üretim biçimi tarafından belirlenen bir üstyapı kurumu olarak tanımlanmaktadır. Devlet merkezli kurumsalcı yaklaşımın, Marksist devlet kuramı geliştirme çabalarını devleti bağımlı bir değişken olarak irdeleyen toplum merkezli yaklaşımın başlıca örnekleri arasında göstermesinin nedeni de budur.

Çarpıcı olan, ilgili yazında *araçsalcı devlet kuramı* olarak betimlenen yaklaşımda devletin egemen sınıfın kendi çıkarları doğrultusunda kullanabildiği bir araç olarak tanımlanmasına bağlı olarak bir aygıtlar, diğer bir deyişle -devlet-merkezli kurumsalcı yaklaşımda olduğu gibi- kurumlar sistemine indirgenmesine bağlı olarak şeyleştirilmesi ve/veya özneleştirilmesidir. Ancak genel olarak ekonomi ile siyaset, buna bağlı olarak egemen sınıflar ile devlet arasında tek yönlü bir belirlenim ilişkisi kurulmasını ifade eden *indirgemecilik* eleştirisine karşı çıkıldığı zaman bile getirilmek istenen açıklama biçimleri dışsal ilişkiler temelindeki anlayışları yeniden üretmekten öte gidememektedirler. Nitekim, araçsalcı sıfatını benimsemediğini belirtmekle birlikte araçsalcı yaklaşımın önemli isimlerinden biri sayılan İngiliz Marksist düşünür Ralph Miliband (1924-1994), 'devlet iktidarı' ile 'sınıf iktidarı' arasında bir ayırım gözetmekte ve kendi deyimiyle, üst yapısal faktörlerin önemini vurgulamak için aralarındaki ilişkiyi bir "ortaklık" olarak ifade etmekteydi.[24] Diğer bir deyişle, sınıf ilişkileri dikkate alınmakla birlikte, devletin *kendine özgü bir gücü* olduğuna işaret edilmekteydi. Böylece, hem devleti bağımlı değişken olarak görme eleştirisine bir yanıt verilmeye çalışılmakta hem de eğer özerklikten söz edilecekse bunun bir karşılıklı belirlenim olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmaktaydı. Miliband'ın 1960'lı yıllardaki önemli yapıtlarından birinin başlığının, devlet merkezli kurumsalcı yaklaşımın uzun yıllar sonra

23 Bkz. Bob Jessop, *State Power: A Strategic-Relational Approach* (Cambridge: Polity, 2007), 56; Heide Gerstenberger, "The Historical Constitution of the Political Forms of Capitalism", *Antipode* 1 (2011), 60-86.

24 Bkz. "Ralph Miliband ile Görüşme", *On Birinci Tez* (6) 1987: 10-51.

vardığı 'toplumun içindeki devlet' formülasyonunu çağrıştıran biçimde, *Kapitalist Toplumda Devlet* olması ilginçtir.

Daha da ilginci, altyapı/üstyapı metaforuyla özdeşleştirilen tek yönlü belirlenimlere karşı çıkabilmek için Marx'ın yöntemini doğru okumak gerektiğini savunan ve zaman içinde *yapısalcı* ekol olarak tanımlanan yaklaşımın taşıyıcılarının geliştirdikleri yöntemsel çerçevenin, dışsal ilişkiler temelindeki anlayışın bir başka örneğini oluşturmasıdır. Fransız düşünür Louis Althusser (1918-1990) ile anılan bu yaklaşımın, siyaset, ekonomi ve ideoloji arasındaki ilişkileri tanımlamak için ileri sürdüğü 'göreli özerklik' kavramının, devlet kuramı geliştirme çabaları açısından önemli bir etki yaptığı söylenebilir. Ancak, yapısalcı okulun önemli bir temsilcisi kabul edilen Nicos Poulantzas'ın (1936-1979), kısmen bir özeleştiri sayılabilecek çalışması *Devlet, İktidar, Sosyalizm*'de vurguladığı gibi, siyaset ile ekonomi arasındaki ilişkileri özü itibariyle 'özerk' yapılar arasındaki ilişkiler olarak ele almak, altyapı-üstyapı terminolojisi kullanılmasa bile sonuç itibariyle bu 'yapılar'ın şeyleştirilmesine, dolayısıyla aralarındaki ilişkilerin dışsal ilişkiler olarak kavranmasına yol açmaktadır.

Benzer biçimde, İtalyan Marksist kuramcı ve siyaset adamı Antonio Gramsci'nin (1891-1937) Marksist devlet kuramına yaptığı katkılar irdelenirken dışsal ilişkiler felsefesinden kaynaklanan yorumların ağır bastığını gözlemek mümkündür. Batı kaynaklı Marksist kuram geliştirme çabaları içinde kapitalist toplumsal formasyonların incelenmesinde bir çığır açtığı ileri sürülebilecek Gramsci'nin kullandığı devlet/sivil toplum kavram çiftine ilişkin tartışmalar, dışsal ilişkiler felsefesinin ne denli etkili olduğunu göstermektedir.[25] Örneğin, yaygın bir yorum Gramsci'nin indirgemeci anlayıştan farklılığını vurgulamak amacıyla onu 'üstyapıların kuramcısı' olarak takdim etmek olmuştur. Yine bu bağlamda, indirgemeci yaklaşıma karşı çalışmaların yaygınlaşmasında önemli bir işlev görmüş olan *New Left Review* dergisinin uzun yıllar editörlüğünü yapan Perry Anderson, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde devlet-sivil toplum ayırımı kullanımında çeşitli tutarsızlıklar ve çelişkili saptamalar olduğunu ileri sürmüştü.[26] Ne var ki, bu gibi yorum ve eleştirilerde Gramsci'ye yönelik ciddi bir yöntemsel yanılgı söz konusudur. Çünkü Gramsci'nin altyapı-üstyapı veya devlet-sivil toplum gibi kavram çiftlerini kullanırken aralarındaki ayırımın, kendi kullandığı deyimlerle organik değil yöntemsel olduğunu vurgulamış olduğu göz ardı edilmektedir. Bir bakıma, günümüzde dışsal ilişkiler felsefesine karşı geliştirilen ve 'ilişkisel Marksizm' denilen yaklaşımın esin kaynaklarından birinin Gramsci olduğu söylenebilir. Nitekim Gramsci,

25 *Praksis* dergisinin "Yeniden Gramsci" başlıklı 27. sayısındaki çeşitli katkılar bu etkinin günümüzdeki boyutları ve buna karşı geliştirilen eleştiriler hakkında okuyucuya fikir verebilir.

26 Bkz. Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review* 100 (1977), 5-78.

geliştirdiği 'integral devlet' ve 'tarihsel blok' gibi kavramlarla, altyapı-üstyapı veya devlet-sivil toplum kavram çiftlerine ontolojik içerik ya da mekânsal boyutlar kazandırılmasına karşı, bunların diyalektik bütünlüğünü vurgulamaktaydı. Söz konusu kavram çiftlerinin, farklı tarihsel bağlamlarda somut durum analizleri yapmakta işlevsel olabileceğini öngören bir biçimde, aralarındaki ilişkinin değişebileceğini göstermeyi amaçlamaktaydı. Bir başka ifadeyle, kullanılacak kavramlar eleştirel siyasal iktisat yaklaşımının yöntemsel ilkelerine uygun biçimde, 'açık uçlu' –tarihsel gerçeklikleri açıklamaya elverişli– olarak tanımlanmalıydı.

Bu açıdan bakıldığında, 1960'lı yıllardan günümüze Marksist gelenek içindeki çağdaş devlet kuramı geliştirme çabalarının giderek öne çıkan ortak paydasıysa devletin şeyleştirilmesi ve/veya özneleştirilmesi eğilimlerine karşı tavır alınmasıdır, denebilir. Bu ortak paydayı paylaştığı söylenebilecek kuramcıların –aralarındaki çeşitli görüş ayrılıkları ve tartışmaların ötesinde– belirgin özelliği, dışsal ilişkiler temelinde kavramsallaştırma girişimlerine karşı çıkmalarıdır.

Kuramsal açıdan karşılaşılan temel bir sorun, kapitalist üretim ilişkilerine özgü artığa el koyma biçiminin sonucunda, siyaset-ekonomi, devlet-toplum ayrışması olarak ifade edilen kapitalizme özgü biçimsel ayrışmaların gerçekliğin kendisi olarak kabul edilmesi tehlikesini içinde barındırmasıdır. Buna karşı önlem almak konusunda genel bir önkabul bulunmakla birlikte, geliştirilecek kapitalist devlet kuramının bu ayrışmaları nasıl ele alması gerektiği konusunda ciddi görüş ayrılıkları vardır. Örneğin *Devlet, İktidar, Sosyalizm* kitabında dışsal ilişkiler anlayışına karşı açık bir tavır aldığını belirttiğimiz Poulantzas, bir yandan 'devlet iktidarı' ile 'sınıf iktidarı' arasında bir ayırım yapılmasına karşı çıkarken, diğer yandan kapitalist devletin kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretim sürecinde üstlendiği işlevleri yerine getirebildiğini anlamak için 'göreli özerklik' kavramına gereksinim olduğunda ısrarcıdır. Buna göre, kapitalist devletin 'göreli özerk' olarak tanımlanması sermayeden bağımsız biçimde tutarlı ve rasyonel politikalar oluşturan ve uygulayan bir özne ve/ya bu nitelikte politikaların oluşturulmasına olanak sağlayan bir mekân olarak algılanmasına yol açmamalıdır.[27] Aksine, devlet toplumsal sınıflar arasındaki güç dengelerinin bir ifadesi olarak algılandığı ölçüde göreli özerklik, bu güç dengelerinden bağımsız bir erkin varlığını değil, Gramsci'nin deyimiyle kolektif siyasi iradenin oluşumunu sağlayacak unsurun kavramsallaştırılması, en azından buna yönelik bir çaba olarak değerlendirilmelidir.[28] Ancak bu, devletin genel olarak sermayenin çıkarlarını gözetebilmek için sermayeden ya da

27 Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Londra: NLB, 1975), 158.

28 Krş. A.g.e., 98; Christine Buci-Glucksman, 1982, "Hegemony and Consent", *Approaches to Gramsci*, der. Anne Showstack Sassoon (Londra: Writers & Readers, 1982), 119-120.

egemen sınıflardan bağımsız, kendine özgü bir rasyonaliteye sahip bir olgu olarak kavramsallaştırılmasını zorunlu kılmaz. Vurgulanması gereken, göreli özerklik kavramının siyasal olan ile ekonomik olanın 'ayrışması'nı mutlaklaştırmayı değil, bu ayrışmanın kapitalizme özgü bir *biçim* olduğunu tüm çıplaklığıyla ortaya koymayı amaçlamasıdır. En azından, kendi özeleştirisini yaparak sonradan 'ilişkisel' olarak nitelenecek bir yaklaşıma doğru evrilme aşamasında bile Poulantzas'ın göreli özerklik kavramından vazgeçmemesinin nedeni budur.[29] Burada 'göreli' ifadesi, siyasal olan ile ekonomik olanın dışsal ilişkiler temelinde kavramsallaştırılmaması için bir uyarı niteliğindedir.

Kimilerinin 'toplumsal bir ilişki olarak devlet' formülasyonuyla ifade ettiği gibi, devlet toplumsal üretim ilişkilerinin kurucu -ancak bu ilişkilerden bağımsız bir gerçekliği olmayan- bir unsuru olarak kavramsallaştırılmalıdır. Marx'ın da *Kapital*'in üçüncü cildinde işaret ettiği gibi, devletin farklı tarihsel koşul ve bağlamlarda, yaratılan artığa el koyma biçimlerine göre alabileceği farklı biçimleri açıklayabilecek bir kavramsal çerçeve geliştirilmesi gerekmektedir.[30] Toplumsal üretim ilişkilerinin tarihsel süreçlerde belirlenen bir somutlanma biçimi olarak kavramsallaştırılmasıyla birlikte *devletin sınıfsal niteliği* belirlenmektedir. Dolayısıyla, günümüzde devlet kuramı geliştirme çabalarının amacı 'kapitalist devlet kuramı' oluşturmak olarak tanımlanmaktadır.[31] Böyle bir kuram, kapitalist üretim ilişkilerinin belirlediği toplumsal yapılanmalarda ortaya çıkan devletin oluşum süreci ve bu ilişkilerin yeniden üretiminde üstlendiği işlevleri açıklamayı başardığı ölçüde, bu toplumsal yapıların dönüştürülmesini sağlayacak, emek lehine stratejilerin oluşturulmasına da ışık tutabilecektir.

Kaynakça

Alan P. Hamlin, "Liberty, Contract and the State", *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, der. Alan P. Hamlin ve Philip Petit (Oxford: Blackwell, 1989), 87-101.

Alice H. Amsden, *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialisation* (Oxford University Press, 1989).

Andreas Bieler vd., *Global Restructuring, State, Capital and Labour: Contesting Neo-Gramscian Perspectives* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).

Andrew Gamble, "The Free Economy and the Strong State: the Rise of the Social Market Economy", *The Socialist Register* 16 (1979), 1-25.

Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Blackwell, 1984).

29 Krş. Bob Jessop, *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy* (Londra: Macmillan, 1985), 139-146; Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism* (Londra: Verso, 1978), 134.

30 Karl Marx, *Capital*, Cilt 3 (Londra: Lawrence & Wishart, 1984), 791-792.

31 Bkz. Heide Gerstenberger, "The Historical Constitution of the Political Forms of Capitalism", *Antipode* 1 (2011), 60-86.

Bob Jessop, *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy* (Londra: Macmillan, 1985).

Bob Jessop, *State Power: A Strategic-Relational Approach* (Cambridge: Polity, 2007).

Bob Jessop, *State Theory: Putting The Capitalist States in its Place* (Cambridge: Polity, 1990).

Christine Buci-Glucksman, "Hegemony and Consent", *Approaches to Gramsci*, der. Anne Showstack Sassoon (Londra: Writers & Readers, 1982), 119-120.

Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Eric A. Nordlinger, *The Autonomy of the Democratic State* (Londra: Harvard University Press, 1981).

Fred Block ve Peter Evans, "The State and the Economy", *The Handbook of Economic Sociology*, der. Neil J. Smelser ve Richard Swedberg (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 505- 526.

Fred Block, "Beyond Relative Autonomy: State Managers as Historical Subjects", *The Socialist Register* 17 (1980), 227-241.

Friedrich A. Von Hayek, *The Road to Serfdom* (Londra: G. Routledge & sons, 1944).

Friedrich A. Von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

Heide Gerstenberger, "The Historical Constitution of the Political Forms of Capitalism", *Antipode* 1 (2011), 60-86.

Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

John A. Hall ve G. John Ikenberry, *The State* (Milton Keynes: Open University Press, 1989).

John Gray, "Bibliographical Essay: F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism", *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought, 4 (1982)*, http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1305&chapter=100467&layout=html&Itemid=27 (erişim: 1 Mayıs 2012).

John Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford: Blackwell, 1984).

Karl Marx, *Capital*, Cilt 3 (Londra: Lawrence&Wishart, 1984).

Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Cilt.I, 4. baskı (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962).

Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Blackwell, 1975).

Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975).

Michael Mann, "The Autonomous Power of the State : Its Origins, Mechanisms and Results", *Archives Europeenes de Sociologie* 2 (1984), 185-213.

Mustafa Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt: 7 Liberalizm*, der. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim, 2005), 23-40.

Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (Londra: NLB, 1975).

Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism* (Londra: Verso, 1978).

Norman P. Barry, *The Invisible Hand in Economics and Politics: A Study in the Two Conflicting Explanations of Society : End-states and Processes* (The Institute of Economic Affairs, 1988).

Norman P. Barry *An Introduction to Modern Political Theory*, 2. baskı (Houndmills: Macmillan, 1989).

Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review* 100 (1977), 5-78.

Peter A. Hall, *Governing the Economy: The Politics of State Intervention in Britain and France* (Cambridge: Polity, 1986).

Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol, "On the Road toward a More Adequate Understanding of the State", *Bringing Back the State In*, der. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 347-367.

Theda Skocpol (1985) "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research", *Bringing Back the State*, der. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 3-44.

Viktor Vanberg, *The Constitution of Markets: Essays in Political Economy* (Londra: Routledge, 2001).

Okuma önerileri

"Ralph Miliband ile Görüşme", *On Birinci Tez* (6) 1987: 10-51.

Adam David Morton, "Sosyolojik Marksizmin Sınırları?", *Praksis* 27 (2012), 9-40.

Galip L. Yalman, "Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Alternatif Bir Okuma Denemesi", der. Neşecan Balkan Sungur Savran, *Sürekli Kriz Politikaları* (İstanbul: Metis, 2004), 44-75.

Galip L. Yalman, "Kapitalizm ve Devlet: Kuram ve Hegemonya", *İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar: Prof. Dr. Kemali Saybaşılı'ya Armağan,* der. İsmet Akça ve Burak Ülman (İstanbul: Bağlam, 2006), 35-48.

Mehmet Yetiş

Hegemonya

Hegemonya kavramı, toplumsal sınıflar ya da gruplar arasındaki, kendiliğinden rızaya dayalı ideolojik üstünlük, denetim ve yönlendirme ilişkilerini anlatır. Temel sınıfların diğer sınıf ve kesimler karşısında sergilediği ahlaki ve entelektüel önderlik yeteneği, siyasal iktidar pratiklerinin baskı ve dolaysız zora dayanmaksızın gerçekleşmesini sağlar. Bu kavram, toplumsal yapının birçok alanındaki egemenlik süreçlerinin analizinde işlevsel olması nedeniyle akademik ve kamusal söylemde yaygın olarak kullanılır.

Kavramın uzun tarihsel geçmişine baktığımızda, birbiriyle bağlantılı bir dizi farklı kullanım biçimini saptayabiliyoruz. Antik Yunan siyasal düşüncesindeki *hegemonia* terimi, bir birey, toplumsal grup ya da devletin başka kesimler ya da devletler üzerinde uyguladığı yönlendirici üstünlük anlamına geliyordu; *hegemon* ise, böyle bir üstünlük konumunda bulunan özne için kullanılıyordu. Özellikle, değişik *polis*'ler arasındaki siyasal ittifaklar bağlamında bir kent-devletinin öbür *polis*'ler karşısında elde ettiği askeri ve siyasal egemenlik, önderlik ya da yöneticilik niteliği hegemonya terimiyle karşılanıyordu.

Bu kavram, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Rusya'da Çarlık yönetimine karşı mücadele etmekte olan sosyalist akımlar tarafından kullanılmaya başladığında yeni bir içeriğe kavuşmuştur. Georgi Plehanov (1856-1918), Pavel Akselrod (1850-1928), Vladimir İlyiç Lenin (1870-1924), Lev Troçki (1879-1940) gibi Rus devrimcileri, Çarlığa karşı yürütülecek siyasal mücadelenin stratejik yönelimini nitelemek amacıyla hegemonya kavramına başvurmuşlardır. Buna göre, hegemonya, Çarlık rejimini devirmek amacıyla bir araya gelen değişik toplumsal sınıflar, gruplar ve eğilimler arasındaki ittifak içerisinde işçi sınıfının yönlendiriciliğini ifade ediyordu. Kapitalizmin eşitsiz bir biçimde geliştiği Rusya'da işçi sınıfının, başta köylülük olmak

üzere toplumun ezilen kesimleriyle birleşerek demokratik devrimin yönetici (hegemonik) gücüne dönüşeceği öngörülüyordu. Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi içindeki tartışmalar sırasında, daha sonra Bolşevik eğilimin önderliğini üstlenecek olan Lenin, *Ne Yapmalı?* (1902) gibi kitaplarında bu kavramı geliştirerek sınıf mücadelesinde ideolojik ve teorik öncülüğün önemini vurguladı. Kavram, kapitalizmin henüz gelişmediği sömürge ülkelerde izlenecek siyasal stratejiye ilişkin tartışmalarda da kullanılacaktır.

Hegemonya sorunsalı, Antonio Gramsci'nin (1891-1937) yapıtlarıyla birlikte yeni bir kuramsal bağlama yerleştirilmiştir. Önceki yaklaşımlardan yararlanarak kendi özgün bakış açısını geliştiren Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde bu kavramı sınıfsal egemenlik ve iktidar ilişkilerinin yeniden üretimini açıklamak amacıyla işlevselleştirir. Batı'nın kapitalist ülkelerinde, kimi tarihsel dönemlerde patlak veren geniş kapsamlı bunalımlara karşın, burjuva egemenliğinin varlığını nasıl sürdürebildiğini aydınlatmak önemli bir kuramsal çabayı zorunlu kılmıştır. Gramsci, özellikle gelişkin kapitalist toplumlarda sınıf ilişkilerini ve devlet-sivil toplum bağlantısını çözümlerken, sınıf egemenliğinin yalnızca tahakkümle sürdürülemeyeceği varsayımına dayanır. Buna göre, kapitalizme özgü toplumsal egemenlik ve siyasal iktidar süreçleri, burjuvazi ile bağımlı sınıflar arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, rıza ve zorlamanın özgül bileşimlerini gerektirir.

Nitekim, Gramsci merkezî önem atfettiği hegemonya kavramını, zorlama ve rıza ikiliği bağlamında, sınıf üstünlüğünün iki biçiminden biri olarak kuramsallaştırır: tahakküm ve hegemonya. Egemen sınıf uzlaşmaz karşıtlık içindeki sınıf ve kesimler üzerinde tahakküm (baskı, zorlama) uygular; buna karşılık, ittifak kurduğu yandaş kesimlere önderlik yapar. Zorlama ve rızanın diyalektik bir birlik içinde eklemlendiği bu yaklaşıma göre, hegemonya, egemen sınıfın ideoloji kertesinde görünümleri açığa çıkan sosyo-kültürel üstünlüğünün, kendiliğinden rızaya dayalı oydaşma süreçleri üzerinde etkili olduğu bir yönlendirme ilişkisidir. Bu noktada, üretim sürecindeki özgül konumları dolayısıyla sadece temel sınıfların (kapitalist toplumda, burjuvazi ve işçi sınıfı) hegemonya kurma yeteneğinde olduğu vurgulanmalıdır.

Gramsci, hegemonya sorunsalını geliştirirken, ekonomi düzeyinde ortaya çıkan sınıfsal belirlenim ilişkilerine ve üstyapıdaki ideolojik süreçlere işaret etmekle birlikte, ekonomist ve ideolojist yaklaşımları eleştirir. Ekonomizm, belirli bir tarihsel dönemde egemen üretim tarzının içerdiği yapısal-ekonomik süreç ve ilişkilerin üstyapıdaki ideolojik, hukuksal ve siyasal kerteleri tek yönlü olarak belirlediğini varsayar. Böyle bir bakış açısının benimsenmesi durumunda, toplumsal formasyonun biçimlenişinde özel bir rol oynayan ideoloji, politika, hukuk ve devlet gibi üstyapı öğeleri ekonomik yapının gölgegörüngüsel (epifenomenal) yansımalarına indirgenir. Buna karşılık, aynı kuramsal hatanın öbür yönünü oluşturan ideolojizm ise, nesnel etkenlerle

kıyaslandığında yapısal uğrağın yadsınmasına ve ideolojik süreçlerin abartılmasına yol açar.

Her iki sorunlu yaklaşımdan farklı olarak, Gramsci'nin hegemonya kuramı, ekonomik yapı ile üstyapılar bütünlüğünün organik birliği anlamına gelen 'tarihsel blok' kavramına dayanır. Böylece, hegemonyanın siyasal, ekonomik ve ideolojik düzeylerdeki yansımaları bütünselci bir bağlama yerleştirilir. Her ne kadar rıza ve oydaşma süreçlerini içerse de, ideolojik ya da siyasal iknaya indirgenmemesi gereken hegemonya, egemen sınıfın ekonomik yapıdaki ayrıcalıklı konumuna bağlıdır. Bu sınıfın hegemonik üstünlüğünün yeniden üretimi, salt kesimsel çıkarların savunulmasını hedefleyen ekonomik-korporatif bakış açısının aşılmasını zorunlu kılar: Egemen sınıf, ekonomi alanında kimi tavizler vererek, yönetilen sınıf ve toplumsal grupların istek ve çıkarlarına da özen göstermelidir; çünkü hegemonya özünde etik-politik olsa da, aynı zamanda ekonomik niteliğe de sahip olmalıdır.

Hegemonya, kendiliğinden rıza süreçleriyle yaygınlık kazanan egemen sınıf ideolojisinin toplumda 'ortak duyu' haline gelmesini ifade eder. Bu nedenle, hegemonya, egemen sınıfın diğer sınıflar ve kesimler üzerindeki ahlaki-entelektüel önderlik yeteneğiyle yakından ilişkilidir. Gramsci, egemen sınıfın dünya görüşünün toplumun geniş kesimlerinde yarattığı hegemonik yönlendirme etkisini açıklamak üzere ideoloji çözümlemesine başvurur. İdeoloji kavramını yanlış bilinçle özdeşleştirmekten kaçınarak, toplumsal yapının yeniden üretiminde zorunlu olan örgütlenme ve tutunum işlevlerinin ideolojik hegemonya dolayımıyla gerçekleştiğine işaret eder. Bu noktadan bakıldığında, ideolojinin mutlaka tutarlı bir düşünceler dizgesi olarak kavranması gerekmez. Belirli aydınlar ya da düşünürler tarafından öznel bir biçimde oluşturulan keyfî düşünce dizgeleriyle kıyaslandığında,



Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde sınıfsal egemenlik ve iktidar ilişkilerinin yeniden üretimini açıklamak amacıyla hegemonya kavramını geliştirmiştir

tarihsel açıdan organik özellikler taşıyan bir ideoloji, insan topluluklarının örgütlenmesine ve bilinçlenmesine yardımcı olur. Dolayısıyla, bu niteliğe sahip bir ideoloji, insanların siyasal, ekonomik ve toplumsal etkinliklerinin dışında varlık kazanmaz; tam tersine, geniş kitlelerin ortak hareket etmesine katkı sağladığı ölçüde somut/maddi bir gerçeklik durumuna gelir.

Hegemonyanın oluşumundaki işlevi nedeniyle, ideolojinin, sınıf bilincinin gelişmesiyle yakından bağlantılı olduğu da belirtilmelidir. Gramsci yapısal, siyasal ve askeri düzeylerde ele aldığı güç ilişkilerini incelerken, sınıf bilincinin ideoloji kertesindeki gelişiminin üç temel aşamaya göre analiz edilebileceğini ileri sürer. Birincisi, toplumsal sınıfı oluşturan farklı kesimlerin (sınıf fraksiyonlarının) sadece kendi varlıkları ve çıkarlarına ilişkin bilinç edindikleri, ancak ait oldukları sınıfın tamamının örgütlenmesine yönelik olarak bir bakış açısı kazanamadıkları 'ekonomik-korporatif' evredir. İkincisi, içinde yer alınan sınıfın bir bütün halinde kavranılmasıyla birlikte çıkar dayanışmasına girildiği, ancak sınıfın ortak çıkarlarının henüz sadece yapısal ilişkiler düzeyinde dile getirildiği 'ekonomik' belirlenimli sınıf bilinci evresidir. Bu aşamada devlet sorunu gündeme getirilse bile, siyasal ve hukuksal eşitlik talepleri verili toplumsal dizgenin sınırları içerisinde kalır. Üçüncüsü ise, kendi varoluşuna ilişkin bütünlüklü bir bilince ulaşan sınıfın toplumdaki öbür sınıf ve kesimlere ideolojik, siyasal ve entelektüel önderlik yapmaya başladığı hegemonik evredir. Sınıf bilincinin gelişimi açısından en ileri ve gelişkin düzeyi temsil eden hegemonik aşamada, egemen sınıfın diğer sınıflar üzerindeki ideolojik yönlendiricilik yeteneği açığa çıkar.

Gramsci'nin kuramsal modelinde, hegemonya, egemen sınıfa özgü dünya görüşünün toplumun bütün kesimlerinde yarattığı etkinin ne denli geniş kapsamlı olabileceğine işaret eder. Hegemonik süreçlerin ideoloji alanındaki yansımalarını sınıflandırmak amacıyla üç önemli düzeyi ayrıştırmak yararlı olacaktır: felsefe, ortak duyu ve folklor. Felsefe, dünya görüşleri bağlamında anlamlandırılabilecek olan ideolojinin en yoğun ve gelişkin bir biçimde oluşturulduğu düzeydir. Hegemonyanın kuruluşunda rol oynayan ortak duyu, ideolojik öğelerin ve halk inançlarının çelişkili bir eklemlenmesi olarak, kitlelerin psikolojisini ve algılama düzeyini yansıtır. Ortak duyunun başlıca özelliği eleştirel olmaması ve kitlelerin 'kendiliğinden felsefesi'ni gündelik yaşam pratiklerinde dışavurmasıdır. İdeolojinin en alt basamağında yer alan folklor ise, toplumsal formasyonun tarihsel birikiminden güncelliğe aktarılan dağınık ve bağlantısız kültürel gelenekler, düşünceler ve pratikler toplamıdır. Hegemonik üstünlük, üstyapıdaki ideoloji alanına ilişkin eklemlenme süreçlerinin her üç düzeyde de sürdürülmesini gerektirir. Bu bağlamda, hegemonik ideolojinin toplumsal kesimler üzerindeki etkisinin en geniş biçimde ortaya çıkabilmesi için, egemen sınıf entelektüel-ahlaki önderlik işlevini ulusal ölçekte

yerine getirmelidir. Gramsci'nin hegemonya sorunsalının önemli tartışma başlıkları arasında yer alan 'ulusal-popüler' kavramı, sınıf üstünlüğünün genişleme olanaklarına göndermede bulunur: Hegemonik sınıf, kendi dar kesimsel çıkarlarını aşarak, toplumun birçok sınıf ve grubunu ulus-halk'a dönüştürebildiği ölçüde gerçek bir önderlik yeteneğine kavuşur.

Sınıflar arasındaki iktidar ilişkilerini içermesi nedeniyle, hegemonyanın aynı zamanda siyasal süreçlerin belirleyici bir niteliği olarak da kuramsallaştırılması zorunludur. Gramsci, hegemonyanın siyasal pratikler alanında açığa çıkan görünümlerini tartışırken, ideolojik üstünlük biçimlerinin oluşumunda devletin oynadığı özgül rolü özellikle vurgular. Bu yaklaşım, kendiliğinden rızanın üretilmesi ile hegemonya arasındaki bağıntı düşünüldüğünde, bir yandan siyaset kavramının içeriğinin genişletilmesini sağlar; diğer yandan, güçler ayrılığı ilkesi içinde düzenlenen yasama, yürütme ve yargı erklerinin de politik hegemonya aygıtları olarak kavranmasına katkıda bulunur.

Hegemonya sorunsalı, Gramsci'nin kuramsal modelindeki biçimiyle, tarihsel blokun üstyapısında yer alan iki ayrı düzeyin karşılıklı ilişkilerinin dikkate alınmasını gerektirir: sivil toplum ve politik toplum ya da devlet. Bunlardan sivil toplum, hegemonyanın kurulduğu, genellikle özel diye adlandırılan örgütlenmeler alanıdır. Kapitalist toplumda sınıflar arasındaki siyasal ve ideolojik savaşımların hegemonik özellikler kazanmasına yol açan geniş kapsamlı toplumsal ilişkiler örüntüsü bu alanın tipik görünümünü oluşturur. Buna karşılık, politik toplum ya da devlet ise, özellikle zorlama ve baskı işlevinin uygulandığı bir yönetim alanıdır. Ne var ki, devletin ağırlıklı olarak baskı işleviyle tanımlanması, rızanın üretilmesiyle ilişkili etkinliklerin politik toplumun dışında tutulmasını zorunlu kılmaz. Nitekim, Gramsci'nin 'entegral devlet' kavramı zorlama ve rızanın, tahakküm ve hegemonyanın diyalektik bir birlik içinde yorumlanmasına dayanır. Bu kavram, devletin yerine getirdiği politik hegemonya işlevini açıklamaya ve politik toplum ile sivil toplumun organik bütünlüğünü vurgulamaya yöneliktir.

Toplumsal formasyondaki sınıfsal üstünlük formları soyut bir biçimde ortaya çıkmayacağına göre, hegemonik etkinliklerin hangi özneler tarafından yürütüldüğü sorusu önem kazanır. İkna, rıza ve oydaşma işlevlerine ilişkin kuramsal çözümleme, bu konuda özellikle aydınların oynadığı temel role değinilmesini gerektirir. Yapı ve üstyapının bütün düzeylerinde (ekonomi, ideoloji, politika) aydınların yerine getirdiği başlıca işlevlerden biri, hegemonik rızanın yeniden üretilmesiyle yakından bağlantılıdır. Aydınlar, yeni düşünce biçimlerinin oluşup yaygınlaşmasındaki rolleri dolayısıyla, sınıf bilincinin kitlelere aktarılmasını sağlayan temel toplumsal kategoriler arasında yer alır. Bu açıdan, aydınlar sınıflar arasındaki ilişkilerde dolayım öğesi olarak işlev görürken, üstyapısal düzeyde devletle sivil toplum arasındaki organik bağlantının kurulmasında da etkinlik gösterirler. Entelektüel etkinlik

kavramını olabildiğince genişleten bu yaklaşıma göre sadece düşünürler, yazarlar ya da sanatçılar değil, sosyo-politik sistemin her alanında görev yapan, değişik düzeylerdeki örgütleyiciler, yöneticiler, devlet görevlileri, siyasal önderler gibi kamusal kişilikler de aydın kategorisi içinde sayılır.

Tarihsel blokun bütünlüğü içerisinde egemen sınıf üstünlüğünün önemli bir göstergesini sağlayan hegemonyanın sonsuza değin yeniden üretilmesi olanaklı değildir; hegemonik üstünlük değişik nedenlerden dolayı varlığını sürdüremezse uzun erimli organik krizler patlak verir. Biçimsel görünümleri her ülkede farklı olmakla birlikte, bu türden krizlerin içeriğini egemen sınıf hegemonyasının kesintiye uğraması oluşturur. Üstyapılar bütünlüğündeki ideolojik ve siyasal süreçlerde son derece önemli dönüşümlere yol açabilecek hegemonya krizi, yapısal düzeydeki çelişkileri derinleştirdiği ölçüde organik krizle eklemlenir. Gramsci'nin kuramsal modelinde, hegemonya krizi başlıca iki durumda ortaya çıkar. Birinci durum, egemen sınıf yönetilen kesimlerin yoğun desteğini elde ettiği büyük bir siyasal girişimde (örneğin, savaş) başarısızlığa uğradığında gündeme gelir. İkinci durum ise, geçmişte edilginlik içinde bulunan geniş kitleler birdenbire hareketlenerek devrimci talepler ileri sürmeye başladığında söz konusu olur. Egemen sınıfın bu iki durum karşısında sergileyeceği yöneticilik yeteneği, tarihsel blokun yeniden yapılanması üzerinde kararlaştırıcı bir etki yaratır.

Hegemonya krizinin en temel göstergelerinden biri, sınıflarla temsilcileri arasındaki geleneksel yönetim ilişkilerinin sürdürülemez duruma gelmesidir. Temsil krizi olarak da yorumlanabilecek olan böyle bir durumda, siyasal alanın olağan süreçleri aksamaya başlar ve eski ideolojik yönlendirme ilişkilerinde açığa çıkan gerilimler, özellikle toplumsal sınıfların kendi siyasal partilerinden uzaklaşmalarıyla somutluk kazanır. Siyasal partiler o zamana kadar temsil ettikleri sınıfların özlemlerine karşılık veremeyince, siyasal katılım ve temsil süreçlerinde ciddi kırılmalar meydana gelir. Bu açıdan düşünüldüğünde, toplumun alışıldık yönetim mekanizmalarının işlevsiz kalması, daha genel düzeyde, 'otorite krizi' ya da 'devletin genel krizi' biçimini alır.

Devlet alanında da kalıcı sonuçlar yaratması bakımından, hegemonya krizini sıradan parlamenter krizlerden ayırmak zorunludur. Zira, temsil ilişkilerindeki kopma salt siyasal partiler alanıyla sınırlı kalmaz; bütün bir parlamenter sistemi, siyasal rejimi ve ideolojik yapıları etkisi altına alan bu durum, siyaset ve yönetim süreçlerinin her uğrağında yankılanır. Hegemonik kriz, tarihsel blokun hem yapısal hem de üstyapısal kertelerini derinden etkiler. Bu koşullar altında, özellikle devlet aygıtını meydana getiren kurumlarla ilgili olarak, yeni koşullara uyarlanma ve yeniden yapılanma gereksinmesi ortaya çıkar; böylece, kamuoyunun gündelik

yönlendirmelerinden görece bağımsız konumda bulunan bütün kurumların, örneğin asker ve sivil bürokrasinin ya da finans kapital odaklarının siyasal iktidar üzerindeki etkileme gücünde artış görülür.

Organik bir nitelik kazanan hegemonya krizi, yürürlükteki siyasal ve toplumsal sistemin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmak zorunda değildir. Egemen sınıf hegemonyasının yeniden üretimindeki sorunlar, alternatif bir hegemonik düzenin kendiliğinden kurulmasını ya da karşıt-hegemonya süreçlerinin başarıyla sonuçlanmasını gerektirmez. Kriz, rakip sınıflar arasındaki göreli güç dengesinin yeni koşullara uygun bir tarzda oluşturulmasını sağlamak üzere, sivil toplum-devlet ilişkilerinin kısmi dönüşümüyle de sınırlı kalabilir. Egemen sınıf, bağımlı sınıf ve kesimlere kıyasla daha fazla ekonomik, politik ve ideolojik olanağı elinde bulundurması dolayısıyla, denetimindeki güçlerden yararlanarak kendi hegemonyasını yeniden kurmaya yönelir.

Gramsci, hegemonik krizin egemen sınıf tarafından iki farklı tarzda çözüme kavuşturulabileceğini ileri sürer. Birinci çözüm yolu, egemen sınıfın yönlendirdiği siyasal partilerin tek bir program ya da strateji altında birleşmesi sonucunda, yeni hegemonik blokun yaratılmasıyla sağlanır. Temsil sorunu nedeniyle ayrı düşen siyasal-toplumsal güçler arasındaki tutunumun yeniden oluşturulması, hegemonya krizinin organik çözümü anlamına gelir. Buna karşılık, ikinci çözüm yolu, çatışmakta olan toplumsal sınıflardan herhangi birinin iktidarı eline geçiremediği koşullarda, taraflardan görece bağımsız bir üçüncü siyasal gücün devreye girmesiyle gerçekleşir. Gramsci'nin Sezarizm terimiyle ayrıştırdığı bu çözüm yolunda, daha önceden yeterince tanınmayan bir siyasal odak (karizmatik bir kişi ya da kurum) kendi iktidarını oluşturarak güç dengesini yeniden inşa eder. Bu nedenle, kimi kuramsal modellerde Bonapartizm ile ilişkilendirilen Sezarist çözüm, çatışmakta olan taraflar karşısındaki özgül konumuna bağlı olarak, ilerici ya da gerici biçimler altında açığa çıkabilir. Tarihsel deneyimler araştırıldığında, Julius Ceasar ve Napoléon I yönetimleri ilerici Sezarizme; Napoléon III ve Bismarck yönetimleri ise gerici Sezarizme örnek gösterilebilir.

Kuşkusuz, hegemonya kavramı karşıt sınıfların ideolojik ve siyasal alanlardaki bütün etkinliklerinin de dikkate alınmasını gerektirir. Bağımlı sınıfların varlığı ortadan kalkmadığı sürece, hiçbir egemen sınıf kendi hegemonyasını rakip toplumsal güçlerle savaşıma girmeksizin yeniden üretemez. Hegemonik üstünlük, dinamik ve kuşatıcı bir süreç olmakla birlikte, tarihsel blokun bütün kertelerini içerecek ölçüde bütüncül değildir; çünkü hegemonik sistem içinde, karşıt-hegemonya eğilimleri de bulunur. Toplumsal-siyasal egemenlik ve iktidar biçimlerinin durağan olmaması nedeniyle, hegemonya değişen koşullara bağlı olarak sürekli yeniden tahkim edilmek zorundadır. Siyasal iktidar süreçleri temel sınıfın devlet düzeyinde

kendi egemenliğini kurması sonrasında tamamlanmış sayılamayacağı için, hegemonya savaşımı, özellikle kendiliğinden rızanın üretilmesinde ciddi kesintilerin ortaya çıktığı dönemlerde yoğunlaşarak devam eder.

Siyasal iktidarın ele geçirilmesinden önceki dönemde, bağımlı sınıfların sürdürdüğü karşıt-hegemonya savaşımının belirleyici amacı, egemen sınıfın ideolojik ve siyasal üstünlüğünü sağlayan oydaşmanın etkisizleştirilmesidir. Bu noktada, Gramsci, geniş halk kitlelerinin entelektüel-ahlaki bir önderlik altında toplanması yoluyla kurulacak olan politik blokun yeni düzenin dayanağını oluşturacağını vurgular. İnsanların rızasını kazanması durumunda, böyle bir blok eski egemen sınıfın hegemonik üstünlüğünü ortadan kaldırabilecektir.

Dolayısıyla, yeni düzeni hedefleyen sınıf savaşımları sırasında en önemli karşıt-hegemonya dinamikleri, tarihsel blokun hem yapısını hem de üstyapılar bütünlüğünü etkileyecek ağırlıkta olanlardır. Gramsci, bu bağlamda, egemen sınıfın ideolojik ve siyasal hegemonyasını ortadan kaldırmaya yönelik iki ayrı savaşım stratejisine göndermede bulunur: mevzi savaşı ve manevra savaşı. Bunlardan birincisi, siyasal iktidarın kazanılmasından önceki dönemde, sivil toplumda yürütülecek olan çok boyutlu ve geniş kapsamlı hegemonya etkinliklerini içerir; ikincisi ise, devlet iktidarının ele geçirilmesine yönelik kararlaştırıcı uğrağı anlatır.

Öncelikle gelişkin kapitalist ülkeler için önerilen mevzi savaşı, toplumsal formasyonun üstyapısal süreçleriyle ilişkili değerler sistemini, ideolojik oluşumları ve kültürel biçimleri dikkate alan uzun erimli bir savaşım mantığını öngörür. Gramsci, kapitalist topluma özgü modern sınıf ilişkilerinin egemen olduğu ülkelerle, kapitalizmin yeterince gelişmemiş olması yüzünden sivil toplum alanının henüz oluşmadığı ülkeler arasında ayrım yapar. Bu strateji yaklaşımı, modern toplumsal ilişkiler örüntüsü açısından farklı gelişmişlik düzeylerinde bulunan sınıfsal formasyonlardaki karşıt-hegemonya stratejilerinde de niteliksel değişimlerin formüle edilmesine zemin hazırlar.

Bu farklılıkların siyasal analizde göz önünde bulundurulmasıyla birlikte, karşıt-hegemonya savaşımının en önemli boyutlarından birini organik aydın katmanlarının yaratılması süreci oluşturur. Gramsci, kapitalist toplumlarda egemen sınıf hegemonyasına karşı yürütülecek savaşım sırasında, işçi sınıfının kendi organik aydınlarını geliştirmek zorunda olduğunu özellikle vurgular. Karşıt-hegemonik ideolojinin oluşumu, yeni düşünce tarzlarının ve değerler düzeneğinin, toplumsal hayatın hemen her alanını içerecek ölçüde yaygınlaşmasına dayanır.

Bu noktada, bağımlı sınıfların izleyeceği karşıt-hegemonya stratejisinin saptanması ve uygulanmasında, işçi sınıfının siyasal partisi 'kolektif aydın'

olarak etkinlik gösterir. Gramsci, Niccolò Machiavelli'nin *Prens*'inden esinlenerek 'Modern Prens' eğretilemesiyle nitelediği siyasal partinin, işçi sınıfı ve organik aydınları arasındaki diyalektik ilişkiyi sağlamlaştıracağını varsayar. Bu bakımdan, hegemonya sorunsalı, entelektüel etkinlik ile siyasal savaşımın güçlü bir biçimde eklemlenmesini hedefleyen programatik yaklaşımın geliştirilmesine yardımcı olur. Yeni hegemonik blokun kuruluşu, halk kitlelerindeki duygusal boyutun, önderlik katmanındaki entelektüel-ahlaki yönlendiricilik yeteneğiyle bağlantılandırılmasını zorunlu kılar. Böyle bir bağlantının somutluk kazanmasının yolu, teori ile pratiğin üst düzeydeki kaynaşmasını ifade eden 'praksis' kavramının temel ilke durumuna getirilmesinden geçer.

Gramsci'nin kuramsal yaklaşımında, 'Modern Prens'in yerine getireceği başlıca işlev, modern kapitalizme özgü koşullar altında ulusal-halksal kolektif iradenin yaratılmasına katkıda bulunmaktır. Praksis felsefesi aracılığıyla kendi teorik-pratik yönelimini geliştirecek olan siyasal parti, sınıf önderliğinin gerektirdiği bütün alanlarda, karşıt-hegemonyanın sağlam bir biçimde oluşturulmasına yardımcı olacaktır. Bu bağlamda, siyasal parti kendini voluntarist (iradeci) bir öznellik formuna değil, tarihsel bir nesnellik ve zorunluluk aracına dönüştürmelidir. Dolayısıyla, Gramsci, bu niteliğe sahip devrimci partinin ortaya çıkışı ile sınıfın bilinçlenme süreci arasında belirleyici bir nedensellik ilişkisi olduğunu düşünür. İşçi sınıfının siyasal alandaki temsilini sağlayan parti, karşıt-hegemonya savaşımında işçi sınıfına dışarıdan bilinç götürmenin önemli bir aracıdır.

Hem yapısal hem de üstyapısal düzeylerde geniş kapsamlı ideolojik, kültürel ve siyasal etkinliklerin yürütülmesini gerektiren karşıt-hegemonya savaşımının temel hedefi yeni bir tarihsel blokun kurulmasıdır. Maddi ve kültürel güçlerin olağanüstü yoğunlaşmasına dayalı bu savaşım biçimi, üretim ilişkilerinde köktenci dönüşümün gerçekleştirilmesiyle somutluk kazanacak olan yeni tarihsel blokun üstyapısındaki siyasal ve ideolojik kertelerin organik tarzda eklemlenmesini dikkate almalıdır. Bu noktada, Gramsci, ekonomik yapıdaki sınıf ilişkilerinin yeniden yapılandırılması sonrasında, tarihsel blokun sağlamlaştırılması amacıyla devletin hegemonik kapasitesinin artırılmasının ne denli önemli olduğuna işaret eder. Devlet, hukuk düzeni ve baskı aygıtlarından yararlanarak siyasal hegemonyanın örgütlenmesinde son derece etkin bir rol üstlenir.

Kuramsal düzeyde Gramsci'nin geliştirdiği hegemonya kavramı, özellikle 1970'li yıllardan itibaren toplumsal bilimlerin birçok alanında (sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji, pedagoji, vb.) ilgi uyandırmaya başlamıştır. Örneğin, bu kavramı toplumsal varoluşun değişik görünümlerinin analizinde etkin bir biçimde kullanan 'Kültürel Çalışmalar' okulu, hegemonik süreçlerin kültürel yapıdaki etkisini araştırır. Bu ekolün

önemli temsilcileri arasında yer alan Stuart Hall, kültür alanındaki rıza ve tahakküm ilişkilerinin açıklanması amacıyla hegemonya kavramına başvurur. Hall, İngiltere'de 1970'lerin sonlarında iktidara gelen Margaret Thatcher'in uyguladığı devletçilik karşıtı neoliberal politikaların analizi çerçevesinde 'otoriter popülizm' yaklaşımını geliştirirken, emekçi sınıflardan elde edilen rızanın anlamlandırılmasında hegemonya kavramının yararlı olacağını görmüştü. Thatcherizmin başarısının ideoloji kertesinde yürütülen hegemonya savaşımına bağlanabileceği yolundaki saptaması, bu yaklaşımın temel önermeleri arasında sayılabilir.

Bob Jessop'un, 'Düzenleme Okulu'nun kuramsal argümanlarından yararlanarak geliştirdiği eleştirel gerçekçi yaklaşım da, Gramsci'nin hegemonya kavramından esinlenen bir başka önemli açıklama modelini oluşturur. Bu yaklaşım, 'birikim stratejisi' ve 'hegemonik proje' kavramlarını stratejik-ilişkisel bir bağlama yerleştirerek, sınıf egemenliğinin yeniden üretim koşullarına ilişkin soyutlamaları somut toplumsal formasyon analizine uyarlamaya çalışır. Birinci kavram, burjuvazinin değişik kesimlerini farklı ölçeklerde koşullandıran özgül bir ekonomik büyüme modeline dayalı stratejik yönelimleri ifade eder; ikinci kavram ise, sınıf belirlenimli tikel çıkarlar ile genel çıkarlar arasındaki çelişkilerin özel bir tarzda aşılmasını hedefleyen bütünleşme tasarılarını anlatır. Jessop, birikim stratejisine uygun hegemonik projenin, ancak tarihsel blokun organik bütünlüğünün gerektirdiği yapısal eğilimlere denk düştüğünde başarıyla sonuçlanacağını vurgular. Örneğin, Fordist-Keynesçi refah devleti deneyimi, işçi sınıfının kimi kesimlerini korporatist bir strateji çerçevesinde hegemonik projeye eklemleyebildiği için başarılı olmuştu. Bununla birlikte, Jessop, hegemonik üstünlüğün toplumun bütün kesimlerini aynı şekilde kapsayamayacağına işaret ederek, genişlemeci hegemonyaya dayalı 'tek uluslu' projeler ile hegemonyanın sınırlı kaldığı 'iki uluslu' projeler arasında ayrım yapar.

Özellikle 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren, hegemonya kavramının toplumsal bilimler alanında yaygınlaşmasını sağlayan bir başka kuramsal eğilim, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi yazarlar tarafından geliştirilen post-Marksizm içinde ortaya çıktı. Gramsci'nin hegemonya kavramını ayrı bir sorunsal bağlamında yeniden yorumlayan bu eğilim, ekonomik indirgemeci olmayan bir toplumsal kuram oluşturmayı hedeflemiştir. Laclau ve Mouffe, toplumsal yapıda söylemden bağımsız olarak varolan kimi temel özelliklerin bulunduğunu ileri süren 'özcü' yaklaşımların eleştirisinde, hegemonya sorunsalından yararlanılabileceğini vurgulamışlardır. Post-Marksist yaklaşım, toplumsal formasyonun biçimlenişinde ekonomik kertenin belirleyici olduğu ve hegemonyanın ancak temel sınıflar tarafından kurulabileceği yolundaki klasik Marksist yaklaşımı reddeder. Buna göre, söylem düzeyinde kurulan hegemonya, sınıf dışındaki toplumsal öznelerin dikkate alınmasını gerektirmektedir.

Toplumda tek bir hegemonya odağı olmadığı yolundaki kuramsal öncül, yeni toplumsal hareketler (örneğin, kadın hareketi, çevrecilik, eşcinsel hareket, ırkçılığa karşı girişimler, vb.) aracılığıyla etkinlik kazandırılacak olan radikal demokrasi önerisinin dayanağını oluşturur.

Hegemonya kavramı, tıpkı Antik Yunan'daki anlamını çağrıştıracak bir biçimde, ulus devletler arasındaki ilişkileri açıklamak amacıyla uluslararası ilişkiler kuramı alanında da kullanılır. Bir devletin askeri, ekonomik, siyasal ya da kültürel üstünlüğüne dayanarak öbür devletler üzerinde uyguladığı baskı ya da tahakküm, genellikle 'hegemonyacılık' terimiyle anlatılır. Daha çok realist uluslararası ilişkiler kuramında karşımıza çıkan bu kullanım tarzı, rızaya dayalı üstünlük formlarını nitelemek amacıyla oluşturulan özgül hegemonya sorunsalından farklılaşır.

Öte yandan, Robert Cox ve Stephen Gill gibi yazarlar, hegemonya kavramını işlevselleştirerek, Marksizmin ekonomi politik perspektifini uluslararası ilişkiler alanına uyarlamışlardır. Bunların yaklaşımında, hegemonik güç durumuna gelmek isteyen bir ülke, temsil ettiği değerler bütünlüğünü küresel düzeyde de yaygınlaştırmalıdır. Bu nedenle, örneğin Cox'a göre, uluslararası alanda hegemonyanın kuruluşu sadece ekonomik ve askeri potansiyellere bağlı değildir; dolayısıyla, dünya düzeniyle ilgili olarak, evrensel olduğu varsayılan ideolojik değerler bütünlüğünün de dikkate alınması gereklidir. Devletlerarası ilişkilerde sömürüye dayalı üstünlük biçimleri ideolojik ve kültürel alanlardaki önderlik uygulamalarıyla desteklenmediği sürece hegemonik etkinlik sağlanamaz. Ancak küresel ölçekte kurulabileceği öngörülen uluslararası hegemonik düzen, egemen üretim tarzının bütün ülkelere nüfuz etmesini gerektirir; çünkü evrensellik iddiasındaki dünya hegemonyası toplumsal, ekonomik ve siyasal yapıların karmaşık bir eklemlenmesini zorunlu kılar. Eleştirel kuramcılara göre, uluslararası kuruluşlar ve küresel sivil toplum, hegemonik devletin kendi çıkarlarını savunmasına yardımcı olan yapılar olarak işlev görür.

Sonuç olarak, Gramsci'nin hegemonya kavramı, kapitalist toplumsal formasyonlardaki egemenlik ve iktidar süreçlerini anlamak amacıyla kullanılan önemli bir kuramsal araç konumuna yükselmiştir. Hegemonya analizi, tarihsel ve uzamsal olarak belirlenen ideolojik-politik ilişki biçimlerini, toplumsal yapının birçok kertesinde açığa çıkan bütün görünümleriyle birlikte anlamlandırmaya yardımcı olur. Bu bağlamda, Gramsci'nin kuramsal katkısı, hegemonik üstünlüğün yeniden üretim koşullarına olduğu kadar, karşıt-hegemonya savaşımlarının ivmelendirdiği dönüşüm dinamiklerine de işaret etmesinde kendini gösterir. Hegemonya kavramı, nesnel-bilimsel bir sorunsal içinde işlevselleştirilebilmesi nedeniyle, modern toplum ve siyaset kuramının yenilenmesi için önemli olanaklar sunmaya devam ediyor.

Kaynakça

Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler*, çev. Kenan Somer (Ankara: Aşina Kitaplar, 2009).

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, der. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (Londra: Lawrence and Wishart, 1971).

Bob Jessop, *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place* (Cambridge: Polity Press, 1990).

David Forgacs, der., *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot, 2010).

Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer (Ankara: Savaş, 1982).

James Martin, *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction* (Londra: Macmillan, 1998).

Jonathan Joseph, *Hegemony: A Realist Analysis* (Londra ve New York: Routledge, 2002).

Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

Mehmet Yetiş, "Antonio Gramsci," *Büyük Düşünürler*, der. Çetin Veysal, c. 1 (İstanbul: Etik, 2009), 119-72.

Mehmet Yetiş, "Gramsci ve Devletin İki Görünümü," *Mülkiye* 264 (2009), 129-53.

Richard Howson ve Kylie Smith, *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion* (Londra ve New York: Routledge, 2008).

Robert Bocock, *Hegemony* (Londra ve New York: Tavistock Publications, 1986).

Robert W. Cox, "Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method," *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, der. Stephen Gill (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 49-66.

Stephen Gill, der., *Gramsci, Historical Materialism and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Okuma önerileri

Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler*, çev. Kenan Somer (Ankara: Aşina Kitaplar, 2009).

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, der. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (Londra: Lawrence and Wishart, 1971).

David Forgacs, der., *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot, 2010).

Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer (Ankara: Savaş, 1982).

James Martin, *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction* (Londra: Macmillan, 1998).

Jonathan Joseph, *Hegemony: A Realist Analysis* (Londra ve New York: Routledge, 2002).

Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

Mehmet Yetiş, "Antonio Gramsci," *Büyük Düşünürler*, c. 1, der. Çetin Veysal (İstanbul: Etik, 2009), 119-72.

Richard Howson ve Kylie Smith, *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion* (Londra ve New York: Routledge, 2008).

Robert Bocock, *Hegemony* (Londra ve New York: Tavistock Publications, 1986).

Ebru Deniz Ozan

Sivil Toplum

Sivil toplum kavramının kökeni çok daha öncelere gitse de, bu kavram 20. yüzyılda, özellikle 1990'larda çok tartışılan bir siyaset bilimi kavramı hâline geldi. Berlin Duvarı'nın yıkılışını (1989) izleyen tarihlerde Doğu Avrupa ülkelerinde meydana gelen siyasal rejim değişiklikleri ve bu ülkelerin demokrasiyle ilişkileri, sivil toplumun merkeze konduğu bir perspektiften tartışıldı.[1] Bunun yanı sıra, başlangıcı 1960'lara dayansa da özellikle 1980 sonrası ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler de sivil toplum kavramı çerçevesinde anlaşılmaya çalışıldı. Feminizm, eşcinsel özgürlük hareketi, barış hareketi, çevrecilik gibi, çeşitli baskı biçimlerini sorgulayan ve sınıf temelli olma iddiası taşımayan bu hareketler, makro iktidar ilişkilerinin ve egemen devlet kurumlarının dışında ortaya çıkmış, sivil topluma özgü hareketler olarak tanımlandı.[2] Yine 'refah devleti'ne yönelik eleştiriler de sivil toplum kavramını tekrar gündeme getirdi. Devletçilikle birlikte, refah devletinin serbest piyasaya yaptığı müdahaleler de eleştirildi. Refah devletinin krizi, devletin sivil topluma müdahalesinin meşruiyetinin sorgulanmasını da beraberinde getirdi.[3] Dolayısıyla her tür devlet müdahalesinden 'özgürleşmiş' bir piyasa savunusu, bireyciliğin alanı olarak sivil toplum kavramını gündeme getiriyordu. Kısacası, sivil toplum kavramına olumlu değerler yükleyen bir anlayış 1980'li ve 1990'lı yıllarda dünya çapında yaygınlaştı.

Devlet-sivil toplum ayrımı

Sivil toplumu merkeze alan, sivil toplumu demokrasi ile ilgili konularda bir tür çözüm olarak görüp takdir eden yaklaşımlarda ortak nokta, devlet ile sivil toplum arasında bir karşıtlık, bir ikilik kurmuş olmalarıdır. Demokrasinin,

1 John Keane, "Giriş", *Sivil Toplum ve Devlet*, der. John Keane (İstanbul: Ayrıntı, 1993), 10-11.
2 Keane, "Giriş", 21-22; Gülnur Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx* (İstanbul: Alan, 1987), 9-10.
3 Keane, "Giriş", 18.

özgürlüğün, çoğulluğun, gönüllü örgütlenmenin ve siyasal mücadelenin alanı olarak tanımlanan sivil toplum, baskıcı ve müdahaleci devletin karşısına koyulmakta ve olumlanmaktadır. Farklı bir ifadeyle, sivil toplumun tanımı devletle olan karşıtlığına referansla yapılmaktadır. Sivil toplum üzerine yapılan tartışmaların pek çoğunun temelinde, sivil toplum ve devlet arasında olduğu varsayılan bu ayrım ya da karşıtlık yatmaktadır.

Sivil toplum kavramının ya da devlet-sivil toplum ayrımının ortaya çıkışı genellikle Thomas Hobbes'un (1588-1679) siyasal düşüncesine dayandırılsa da, 18. yüzyılın ortalarına kadar devlet ve sivil toplumun aynı anlama geldiği, birbirinin yerine kullanıldığı ileri sürülür.[4] Ancak 18. yüzyılda, Adam Ferguson'un (1723-1816) "An Essay on the History of the Civil Society" ["Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme"] (1767) adlı çalışmasında olduğu gibi, devlet ve sivil toplumun birbirinden farklı alanları tanımlayan kavramlar olarak kullanılmaya başlandığı görülür. Ferguson, bu çalışmasında modern sivil toplumların ikileminden söz etmektedir: Modern sivil toplum kendi varlığını sürdürebilmek için egemen, anayasal bir devlete gereksinim duyar; ama bu devlet aynı zamanda yurttaşların sivil özgürlükleri ve bağımsız örgütlenme kapasitesi için bir tehdit oluşturmaktadır. Ferguson'un bu ikilemi aşmak için önerdiği çözüm, yurttaş örgütlenmelerinin artmasıdır. Yani, bağımsız örgütlenmelerin ortaya çıkması modern sivil toplumun varlığı ve gelişmesi için elzemdir. Ferguson, bir anlamda "sivil toplum içinde bir sivil toplumun gelişmesini" önermektedir.[5] Ferguson, sivil toplumu, devletten ayrı bir alan olarak tanımlamasa da onu merkezî anayasal devletin karşısında konumlandırarak çağdaş sivil toplum-devlet ilişkisi algısının temelini atmıştır.

Sivil toplum kavramının tarihi söz konusu olduğunda ele alınması gereken bir diğer düşünür Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir (1770-1831). Hegel, sivil toplumu ihtiyaçların, polisin, hukukun, ortaklıkların ve pazar ekonomisinin alanı olarak tanımlar. Ancak Hegel'in iki devlet tanımı vardır: Biri hükümdar, yürütme ve meclisten oluşan siyasal devlet, diğeri gelenek, din ve ahlak ile birleştirilen etik bir toplum olarak tanımlanan evrensel devlet. Hegel'in bu devlet tanımı aslında devlet ve sivil toplum arasında karşılıklı bir ilişki tanımladığını göstermektedir. Zira aile, sivil toplum ve siyasal devlet, etik hayatın, yani evrensel devletin uğraklarıdır. Nitekim sivil toplum içinde tanımladığı polis ve şirketler/ortaklıklar, devletin sivil topluma, siyasal alanın parçası olan zümre meclisiyse (*estate assembly*) sivil toplumun devlete nüfuzunu göstermektedir.[6] Yine de Hegel'de devlet ve sivil toplum arasında

4 John Keane, "Despotizm ve Demokrasi", *Sivil Toplum ve Devlet*, der. John Keane (İstanbul: Ayrıntı, 1993), 48; Zbigniew A. Pelczynski "Dayanışma ve Polonya'da Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu, 1976-1981", *Sivil Toplum ve Devlet*, der. John Keane (İstanbul: Ayrıntı, 1993), 388.

5 Keane, "Despotizm ve Demokrasi", 54-59.

6 Mark Neocleous, *Administrating Civil Society: Towards a Theory of State Power* (Londra: Macmillan, 1996), 2-5.

bir karşılıklılık ilişkisinin tanımlanması, devlet ve sivil toplumun birbirinden ayrı iki alan olarak görülmediği anlamına gelmez.[7] Bu ilişki karşılıklılık temelinde tanımlansa da sonuçta sivil toplum ve devlet arasında bir ayrım öngörülmektedir.

Bugünkü yaygın sivil toplum tanımının ve devlet-sivil toplum karşıtlığının temsilcileri olarak John Keane, Jean L. Cohen ve Andrew Arato, ve Ernest Gellner gibi isimler görülebilir. Örneğin Gellner'e göre sivil toplum, iktidar tekelinin yani devlet iktidarının egemenliğinin kurulmasını önleyen hükûmet-dışı örgütler kümesidir.[8] Keane içinse sivil toplum, potansiyel olarak otoriter, özgürlüğü kısıtlayıcı despotik devlet karşısındaki özel özgürlük alanıdır.[9] Hâkim yaklaşım içinde devlet ve sivil toplumu bir karşıtlık içinde tanımlayan görüşlerden başka, sivil toplumu ekonomi ve devlet alanları arasındaki bir aracı olarak kavrayan görüşler de mevcuttur. Örneğin Cohen ve Arato, sivil toplumu, siyasal partilerin, siyasal örgütlerin, parlamentonun oluşturduğu siyasal toplumdan ve firmaların, ortaklıkların oluşturduğu üretim, dağıtım örgütlerini kapsayan ekonomi alanından ayırır. Onlara göre sivil toplum, ekonomi ve devlet arasında yer alan, özellikle gönüllü örgütleri, toplumsal hareketleri ve kamusal iletişim formlarını kapsayan, sınıf temelli olmayan kolektif bir eylem alanıdır.[10]



Georg Wilhelm Friedrich Hegel, burjuva toplumuna özgü devlet-sivil toplum ayrımının en kapsamlı ve yetkin çözümlemelerinden birini yapmıştır. Ancak Hegel, bu ikiliği mutlaklaştırmış, bu da sivil toplum eleştirisinin sınırlarını oluşturmuştur.

Devlet ve sivil toplum ikiliğini yaklaşımlarının merkezine koyan sivil toplum savunucuları, devlet baskısına karşı, devletin etkinlik alanının sınırlanmasını önerir; bunun da sivil toplum içinde devlete karşı baskı kurarak ve bu baskıyı örgütleyerek gerçekleşeceğini ileri sürer. Sivil toplum içindeki bağımsız

7 Hegel'in sivil toplum ve devlet ikiliği çerçevesinde düşündüğüne ve buna eleştirel yaklaşmadığına dair değerlendirme için bkz. Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, 153-165.

8 Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (Londra: Penguen, 1994), 5.

9 Keane, "Despotizm ve Demokrasi", 89-90.

10 Jean. L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT, 1992), ix, 2.

kurumlar ve örgütler aracılığı ile siyasal iktidarın sınırlanacağını, kontrol edileceğini ve meşrulaşacağını savunurlar. Özellikle karmaşık, farklılıkları içinde barındıran, heterojen bir sivil toplumun varlığı, demokrasinin temel bir koşulu olarak sunulur.[11]

Bu bağlamda sivil toplum, siyaset bilimi literatüründe hem yeni toplumsal hareketlerin doğasını ve özelliğini kavramada kilit bir kavram olarak yer alır, hem de demokrasi kuramlarının yeniden biçimlendirilmesinde ve tartışılmasında önemli bir yer tutar. Örneğin Cohen ve Arato'ya göre, demokratik siyasal kültürü canlı tutan şey sivil toplumun özerkliğini ve daha da demokratikleştirilmesini savunan toplumsal hareketlerdir.[12] Özellikle çevre, kadın, barış gibi daha küresel konularda örgütlenen yeni toplumsal hareketler, devlet dışında yeni iktidar merkezleri oluşturmuştur. Bu anlamda siyasal, iktisadi ve kültürel aktörler, iktidarın yeni taşıyıcıları durumundadırlar. Yeni toplumsal hareketler, yurttaşlara ulus devlet dışında katılabilecekleri, taleplerini ve farklılıklarını iletebilecekleri yeni alanlar yaratmış, seçenekler sunmuştur.

Sivil toplumun heterojen ve karmaşık yapısını, demokrasinin varlığının ve gelişmesinin garantisi olarak gören bu sivil toplumcu yaklaşım, liberal demokrasinin özgür sivil toplumu garanti altına alan siyasal ve hukuksal biçimini, yani liberal demokrasinin toplumsal, siyasal, özel ve hukuksal kurumlarını takdir eder, olumlar. Öte yandan, bu yaklaşımın temsilcileri liberal demokrasinin ya da modernleşmenin kapitalizmle özdeşleştirilmesini, mülkiyet temelli açıklamalar ekseninde yorumlanmasını ve sonuçta modernleşmenin ve liberal demokrasinin getirdiği kazanımların göz ardı edilmesini eleştirir ve Marksizmin sınırlılıklarının bunlar olduğunu ileri sürerler.[13] Sivil toplumcu yaklaşıma göre Batı demokrasileri, sivil toplumun gelişmesini garanti altına alarak yeni bireysel özgürlükler ve eşitlik için alanlar yaratmıştır. Onlara göre, ekonomik indirgemeci olarak tanımladıkları ve kapitalizmi merkeze koyan Marksist yaklaşımlar bu farklılıkları ve kazanımları görmedikleri için sorunludur.

Öte yandan yukarıdaki sivil toplumcu sava karşı, liberal demokrasi ya da modernleşmeyle, devlet ve sivil toplum ayrışmasının sağladığı varsayılan özgürlüklerin yanı sıra yeni tür baskı ve egemenlik tarzlarının da ortaya çıktığı ileri sürülmüştür. Bu karşı yaklaşıma göre sivil toplum savunucuları, piyasanın, insanın tüm eylem ve değerlerini kendi işleyişine tabi kılan zorlayıcı, baskı kurucu mekanizmalarını ve bütüncül gücünü göz ardı etmektedirler.[14]

11 Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması* (İstanbul: İletişim, 2008), 287, 301.

12 Cohen ve Arato, *Civil Society and Political Theory*, 19-20.

13 Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: the Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst MA: University of Massachusetts Pres, 1982), 24.

14 Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, 290-291.

Yukarıda ele alındığı gibi, sivil toplum kavramı veyahut sivil toplum ve devlet arasındaki ayrım, siyaset bilimi literatüründe demokrasi ve yeni toplumsal hareketlere ilişkin kuramların merkezinde yer almaktadır; ancak bunun yanında, karşılaştırmalı analizlerde de kullanılan bir kavramdır. Özellikle Doğu-Batı arasında yapılan karşılaştırmalarda sivil toplum kavramı merkezî bir yer işgal eder. Batı'daki toplumların temel özelliği gelişmiş bir sivil toplum olarak ortaya konurken, Doğu toplumlarında devletten bağımsız bir sivil toplumun yokluğu vurgulanır. Değişmeyen, modernleşmeyen ve neredeyse tarih dışı bir 'Doğu' fikrine dayanan Oryantalist görüşe göre, Doğu toplumlarının temel özelliklerinden biri, bireyler ve devlet arasında ilişkiyi düzenleyen arabulucu kurumlar ağının yani sivil toplumun yokluğudur; sivil toplum, Batı ya da Avrupa toplumlarındaki siyasal yaşamı tanımlayan temel kavramdır ve Doğu toplumları ile Batı toplumlarını ayıran çok önemli bir unsurdur.[15] Bu anlamda, devlet ve sivil toplum ayrışması, sadece Batı'ya özgü gelişmenin bir parçası olarak görülür; bu ayrışma özel bir siyasal biçimin yani Batı demokrasisinin temelini oluşturmaktadır. Öte yandan, Doğu toplumlarında böyle bir devlet-sivil toplum ayrışmasının yaşanmamış olması bu toplumlardaki siyasal despotizmi açıklamaktadır. Batı'daki devlet-sivil toplum ayrışmasını yaşamayan ve burjuva kültürünün zayıf olduğu toplumlar, hem iktisadi hem de siyasi olarak geridedirler.[16]

Devlet-sivil toplum ikiliğinin eleştirisi

Devlet-sivil toplum ikiliği, yalnızca liberal demokrasi tartışmaları içinde merkezî bir konum işgal etmez; Marksizm içinde de bu kavram çifti önemli bir yer işgal etmektedir. Marksizm içinde, özellikle devlet-sivil toplum arasındaki ayrımın tarihselliği vurgulanmış ve bu ayrımın kendisi sorgulanmıştır. Ancak Marksizm içinde de devlet-sivil toplum ilişkisini belli bir karşıtlık içinde ele alan yaklaşımlar mevcuttur. Karşılaştırmalı analizler de aslında her iki akımın, yani sivil toplum savunucularının ve bazı Marksist yaklaşımların ortaklaştığı bir alanı oluşturmaktadır. Örneğin Perry Anderson, bu alanda devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkiyi karşıtlık temelinde tanımlayan Marksist yaklaşımların iyi bir temsilcisidir.

Anderson, Antonio Gramsci'yi (1891-1937) eleştirdiği makalesinde, kapitalizmin siyasal-ideolojik üstyapıları arasında bir ayrım çizgisi çizmenin gerekliliğinden ve ancak bu biçimde Batı'daki burjuva demokrasilerinin özgüllüğünün ortaya çıkabileceğinden bahseder. Sivil toplumun ve devletin sınırlarının iyi çizilmesi gerektiğini ileri sürer ve bu kavram çiftinin sabit, kategorik olarak kavramsallaştırılmaları gereğini vurgular. Anderson'a göre

15 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm, Globalizm*, çev. İbrahim Kaypakkaya (İstanbul: Anka, 2003), 48.

16 Turner, *Oryantalizm*, 57.

devlet-sivil toplum ayrımı muğlaklaşırsa, devlet dışındaki üstyapıların özgün rolü ve etkisi yanlış değerlendirilmiş olur.[17] Onun Gramsci eleştirisi üzerinden temellendirdiği bu yaklaşım, devlet-sivil toplum ayrımına özel bir önem atfetmekte, bu ayrımı Batı toplumları için ayırt edici bir unsur olarak görmekte ve dolayısıyla devlet-sivil toplum ayrımını kendi analizinin merkezine oturtmaktadır. Anderson'ın sivil toplum kavrayışını hakkıyla tartışmak ve eleştirileri anlamak için Marksizm içinde sivil toplum tartışmalarının en önemli figürü olan Gramsci'yi daha ayrıntılı ele almak gerekiyor.

Gramsci, zaman zaman Marksizm içindeki sivil toplum ve üstyapı kuramcısı olarak adlandırılmaktadır. Bu görüşe katılan bazı yazarlar Gramsci'nin Marx'ın aksine, sivil toplumu iktisadi ilişkiler ağından ayırarak daha çok üstyapıya ait ideolojik ve kurumsal özelliklerle ilişkilendirdiğini ve rızanın kurulmasında ve hegemonyanın tesis edilmesinde işlevi olan, ideolojik araçların işlediği bir alan olarak tanımladığını ileri sürerler.[18] Örneğin Bobbio'ya göre Gramsci'nin kullandığı rıza/zor, hegemonya/tahakküm gibi ikilikler, devlet ve sivil toplum arasındaki karşıtlığına denk gelir.[19] Yani rıza, hegemonya sivil toplumda örgütlenirken, zor ve diktatörlük devlete ait özelliklerdir.

Öte yandan Anderson'ın eleştirilerini izlersek, Gramsci'nin kuramında devlet-sivil toplum ilişkisi üç farklı şekilde kavramlaştırılmış, bu ilişkiye ait üç model tanımlanmıştır (karşıtlık, kapsama, aynılık): İlk modelde Doğu devlet, zor, baskı ve manevra savaşı ile özdeşleştirilirken, Batı sivil toplum, rıza, hegemonya ve mevzi savaşıyla özdeşleştirilir. Yani bu modelde devlet ve sivil toplum birbirine karşıt tanımlanır. İkinci model, sivil toplum ve devletin belli bir dengede olduğu, hegemonyanın hem devlet (siyasal toplum) hem de sivil topluma yayıldığı, devletin sivil toplumu kapsadığı, kuşattığı bir modeldir. Üçüncü modeldeyse Gramsci, devlet ve sivil toplum ayrımını reddeder; burada ayrı bir sivil toplum kavramı yoktur, devlet sivil toplumla özdeştir. Anderson, bu farklı kavramlaştırmaların varlığını, Gramsci'nin kuramındaki bir hata, bir tutarsızlık olarak nitelendirmektedir.[20]

Oysa Gramsci'nin devlet ve sivil toplum ilişkisinin doğasına yönelik kavrayışı daha farklı bir bakış açısıyla değerlendirilebilir. Öncelikle bu farklı modeller hata ya da tutarsızlık değil, somut tarihsel durumlarda yani özgül bir tarihsel konjonktürde, devlet-sivil toplum arasındaki ilişkinin niteliğini analiz etmeye yardımcı olan farklı araçlar olarak görülebilir.[21]

17 Perry Anderson, *Gramsci, Hegemonya Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel (İstanbul: Salyangoz, 2007).

18 David McLellan, *Marxism after Marx: an Introduction* (Londra: Macmillan, 1979), 188; Norberto Bobbio, *Democracy and Dictatorship* (Cambridge: Polity, 1989), 29.

19 Bobbio, *Democracy and Dictatorship*, 30.

20 Anderson, *Gramsci*.

21 John Urry, *The Anatomy of the Capitalist Societies: The Economy, Civil Society and the State* (Londra: Macmillan, 1981), 22-23.

Farklı tarihsel ve somut koşullarda devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkinin biçimi de farklılaşmaktadır. Bu çerçevede Gramsci'nin kuramı, özgül tarihsel koşullardan kaynaklanan farklılıkları anlamada önemli araçlar sağlar.

Burada vurgulanması gereken nokta, Gramsci'nin kuramındaki devlet-sivil toplum ayrımının yalnızca metodolojik bir ayrım olduğu, Gramsci'nin gerçekte devlet ve sivil toplumu tek ve benzer gördüğüdür.[22] Gramsci'nin bu eğiliminin Karl Marx'ın (1818-1883) devlet-sivil toplum ayrımına yönelik aşağıda ele alınacak olan eleştirel yaklaşımıyla benzerliği dikkat çekicidir. Ayrıca, Gramsci'nin Batı'da ve Doğu'da devlet-sivil toplum ilişkisinin niteliğine ilişkin yaklaşımını tartışırken sık sık kullanılan pasaj da farklı yorumlanabilir:

Gramsci, "Rusya'da devlet her şeydir, sivil toplum ilkel ve peltemsidir. Batı'daysa devlet ve sivil toplum arasında uygun bir ilişki vardır"[23] demiştir. Bu alıntı Gramsci'nin devlet ve sivil toplumu karşıtlık temelinde ve Doğu-Batı farklılığını ortaya koyan bir unsur olarak gördüğüne dair bir kanıt olarak sunulur. Ancak, Anne Showstack Sassoon, Anderson'ın bu alıntıyı yanlış yorumladığını, bunu Doğu-Batı üzerinden, coğrafi karşıtlık temelinde yanlış okuduğunu ileri sürer. Sassoon'a göre, devlet-sivil toplum arasındaki ilişkinin niteliği bahsedilen devletin feodal ya da modern karakterde olmasıyla ilişkilidir[24]; coğrafi farklılık bunu açıklamaz.

Daha genel anlamda, Gramsci gerçekte devlet ve sivil toplumu birbirinden ayrı görmez, bu ayrımın tarihselliğini vurgular. Devlet/sivil toplum ikiliğinin yanı sıra, maddi aktiviteler/düşünsel aktiviteler, öznel/nesnel süreçler, zor/rıza, altyapı/üstyapı gibi Gramsci'nin kuramında önemli bir yer tutan kavram çiftleri ya da ikilikler organik ayrımlar değil analitik ayrımlardır.[25] Yani bu ayrımlar düşünce düzeyindeki, metodolojik ayrımlardır; toplumsal gerçeklikte bu olgular birbirinden ayrı değildir. Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde serbest pazar yanlılarını kastederek şöyle bir tespit yapmaktadır:

> Yalnızca metodolojik bir ayrım olan politik toplum ve sivil toplum ayrımını organik olarak sunuyorlar. Ekonomik aktivite sivil topluma özgüdür; devlet ona müdahale etmemelidir. Ama gerçekte devlet ve sivil toplum bir olduğu için, *laissez-faire* de bir tür devlet regülasyonudur.[26]

22 Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (Londra: Lawrance and Wishart, 1980), 93; Antonio Gramsci, *Selections From Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), 160.

23 Gramsci, *Prison Notebooks*, 238.

24 Anne S. Sassoon, *Gramsci's Politics* (Minneapolis: University of Minnesota, 1987), 114.

25 Esteve Morera, *Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation* (Londra: Routledge, 1990), 56-57, 127; Mehmet Yetiş, "Antonio Gramsci", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* C.1, der. Çetin Veysal (İstanbul: Etik, 2009), 119-172.

26 Gramsci, *Prison Notebooks*, 160.

Buradan Gramsci'nin devlet-sivil toplum ayrımını verili, tarih dışı bir ayrım olarak görmediği, ayrımın kendisine de eleştirel baktığı görülebilir.[27] Aslında devlet-sivil toplum ayrımının eleştirisi, devlet-sivil toplum arasındaki ayrışmanın tarihselliğine yapılan vurgudan kaynaklanmaktadır.

Marx ve Marx'ın izleyicileri sivil toplumun devletten ayrışma sürecini, başka bir ifadeyle siyaset-ekonomi ayrımının tarihselliğini vurgulamışlardır. Bu yaklaşım, sivil toplumun ya da iktisadi alanın devletten ayrışmasını kapitalist üretim ilişkilerine özgü tarihsel bir gelişme olarak değerlendirir. Siyaset-ekonomi ayrımı, yani sivil toplumun devletten ayrışması, kapitalist üretim ilişki biçiminin sürekliliği ve yeniden üretilmesi için elzemdir.[28]

Örneğin Marx *Yahudi Sorunu* isimli çalışmasında, feodalizmde sivil toplumun doğrudan siyasi bir nitelik taşıdığını, yani mülkiyet, aile, çalışma tarzı gibi sivil topluma ait öğelerin, senyörlük, feodal zümre ve korporasyonlar/loncalar gibi biçimlerle siyasal yaşam düzeyine çıkarıldığını; feodalizmin bu yapıları yıkıldığındaysa bir ayrışma yaşandığını ileri sürer. Kapitalizmle birlikte sivil toplumun siyasal karakteri ortadan kalkmıştır; sivil toplum ihtiyaçların, emeğin ve özel çıkarın alanı hâline gelmiştir. Siyasal devletin oluşması ve sivil toplumun, birbirleriyle ilişkileri hukuka bağlı olan bağımsız bireylere ayrışması aynı sürecin öğeleridir.[29] Dolayısıyla devlet ve sivil toplum aynı tarihsel, toplumsal gerçekliğin tamamlayıcı parçalarıdır ve bu yüzden kapitalist üretim ilişkilerinin kurulması ve devam etmesinde eşit güce ve öneme sahiptir.[30]

Hem Marx hem de Gramsci için devlet ve toplumun, ya da yaşamın kamusal ve özel, siyasal ve iktisadi yönlerinin biçimsel ayrışması (ayrışmış görünmesi) kapitalizmin tarihsel gerçekliğine içkindir.[31] Yani sivil toplumun devletten ayrı bir özgürlükler, özel çıkarlar alanı olarak görünmesinin altında kapitalist üretim ilişkilerinin işleyiş mekanizması vardır; bu mekanizmanın işleyişi de bu ayrışma görüntüsüne bağlıdır.

Sivil toplumun devletten ayrışmasının tarihselliğini vurgulayan ve bu kavramların tarih dışı kategoriler olmadığını gösteren eleştirel yaklaşım, devlet ve sivil toplumun birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini, devlet-sivil toplum karşıtlığının belli bir üretim biçimine özgü bir görünüm, bir biçim olduğunu iddia eder. Bu da devlet ve sivil toplum ayrımının sorgulanmasını ve bu alanların birbirinden bağımsız ve birbirine karşıt alanlar olarak

27 Mehmet Yetiş, "Antonio Gramsci".

28 Philip Corrigan ve Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Blackwell, 1985), 185-186; Paul Thomas, *Alien Politics* (Londra: Routledge, 1994),5-6.

29 Karl Marx "On the Jewish Question", *Marx Engels Collected Works* V. 3, 146-174 (New York: International Publishers, 1975), 165-166,167.

30 Mark Rupert, *Producing Hegemony: The Politics of Mass Production and American Global Power* (Cambridge: CUP, 1995), 23; Corrigan ve Derek Sayer, *The Great Arch*, 185-186.

31 Rupert, *Producing Hegemony*, 31-33.

görülmesinin eleştirisini getirir. Böylece devlet ve sivil toplum alanlarını tanımlamak için kullanılan baskıcı ya da demokratik gibi sıfatlar da sorgulanır ve tarihselleştirilir.

Sonuç

Sivil toplum kavramı, liberal demokratik yaklaşım ve Marksist yaklaşım içinde tartışmalı bir alanı işgal etmektedir. Sivil toplum savunusu ya da sivil toplumculuk daha çok liberal-demokratik yaklaşım içinde yapılırken, sivil topluma ve devlet-sivil toplum ayrımına yönelik eleştiriler de Marksizm içinden temellendirilmektedir. Sivil toplumcu yaklaşımlar, sivil toplumu devletin ve de baskının karşısında konumlandırarak tanımlamıştır. Oysa devletin kendisi de açıklanmaya muhtaç bir kavram olduğundan, bu sivil toplum tanımı da bir belirsizlik içermektedir. Sivil toplumu 'sivil toplum' yapan ayrışmanın nasıl ortaya çıktığı sorgulanmadan, sivil toplum nedir, neyi kapsamaktadır gibi soruların yanıtlarının verilmesi pek mümkün değildir. Marksist bakış açısı, devlet-sivil toplum ayrışmasının ya da sivil toplumun ortaya çıkışının tarihsel kökenlerini ve gelişimini göstererek hem devletin hem de sivil toplumun, hem de bu iki toplumsal olgu arasındaki ilişkinin niteliğinin, somut tarihsel ve toplumsal yapıdan (kapitalist üretim ilişkilerinden) ayrı düşünülemeyeceğini göstermiştir. Sivil toplumun devletten ayrışması, Marksistlerin iddia ettiği gibi gibi burjuva toplumlarına özgü, daha da önemlisi bu toplumsal yapının sürdürülmesi için gerekli olan bir biçimse, sivil toplumu özgürlüklerin gerçekleştiği bir alan olarak görmek, bu biçimi yeniden üretmek anlamına gelir. Her şeye rağmen sivil toplumun ya da devlet-sivil toplum çiftinin anlamlı bir çözümleme aracı olduğu kabul edilecekse, sivil toplum ve devlet arasında çizilecek sınırın ya da öngörülecek ayrımın yalnızca metodolojik bir ayrım olabileceğini unutmamak gerekiyor. Aksi takdirde 1989 sonrası politik gelişmelerin sivil toplum kavramı etrafında yarattığı kargaşaya benzer durumlar ortaya çıkacaktır. Bunun önlenmesi için ilk adım, devlet ve sivil toplumun toplumsal gerçeklikte aynı somut toplumsal ve tarihsel koşulların parçası ve ürünü olduğunu göz önünde bulundurmak olacaktır. Gramsci'nin vurguladığı, metodolojik bir ayrımın, gerçek bir ayrımmış gibi sunulması ve görülmesi tehlikesine karşı, eğer devlet-sivil toplum kavram çifti ya da sivil toplum kavramı toplumsal çözümlemelerde kullanılacaksa, eleştirel ve tarihsel bir perspektifin elden bırakılmaması gerekli görünüyor.

Kaynakça

Anne S. Sassoon, *Gramsci's Politics* (Minneapolis: University of Minnesota, 1987).

Antonio Gramsci, *Selections From Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971).

Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm, Globalizm*, çev. Ibrahim Kaypakkaya (İstanbul: Anka, 2003).

Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State* (Londra: Lawrance and Wishart, 1980).

David McLellan, *Marxism after Marx: an Introduction* (Londra: Macmillan, 1979).

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan (İstanbul: İletişim, 2008).

Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (Londra: Penguen, 1994).

Esteve Morera, *Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation* (Londra: Routledge, 1990).

Gülnur Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx* (İstanbul: Alan, 1987).

Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: the Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst MA: University of Massachusetts Pres, 1982).

Jean. L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT, 1992).

John Keane, "Despotizm ve Demokrasi", *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Levent Köker (İstanbul: Ayrıntı, 1993), 47-90.

John Keane, "Giriş", *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Levent Köker (İstanbul: Ayrıntı, 1993), 9-43.

John Urry, *The Anatomy of the Capitalist Societies: The Economy, Civil Society and the State* (Londra: Macmillan, 1981).

Karl Marx "On the Jewish Question", *Marx Engels Collected Works* V. 3 (New York: International Publishers, 1975), 146-174.

Mark Neocleous, *Administrating Civil Society: Towards a Theory of State Power* (Londra: Macmillan, 1996).

Mark Rupert, *Producing Hegemony: The Politics of Mass Production and American Global Power* (Cambridge: CUP, 1995).

Mehmet Yetiş, "Antonio Gramsci", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* C. 1, der. Çetin Veysal (İstanbul: Etik, 2009), 119-172.

Paul Thomas, *Alien Politics* (Londra: Routledge, 1994).

Perry Anderson, *Gramsci, Hegemonya Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel (İstanbul: Salyangoz, 2007).

Philip Corrigan ve Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Blackwell, 1985).

Zbigniew A. Pelczynski, "Dayanışma ve Polonya'da Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu, 1976-1981", *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Ahmet Çiğdem (İstanbul: Ayrıntı, 1993), 385-404.

Okuma önerileri

Chantal Mouffe, der. *Gramsci and Marxist Theory* (Londra: Routledge, 1979). [Özellikle Norberto Bobbio ve Jacques Texier'in yazdığı bölümler.]

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008), [Özellikle 1. ve 8. bölümler.]

Gülnur Savran, *Sivil toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx* (İstanbul: Alan, 1987).

H. Tarık Şengül ve Oğuz Oyan, "Sivil Toplum-Devlet İlişkisi Üzerine Düşünceler", *Türk-İş 1999 Yıllığı* C. 2 (Ankara: Türk-İş Araştırma Merkezi, 1999), 697-715.

John Keane, der., *Sivil Toplum ve Devlet* çev. Levent Köker (İstanbul, Ayrıntı, 1993).

Mehmet Yetiş, "Marx ve Sivil Toplum", *Praksis* 10 (2003), 35-72.

Metin Çulhaoğlu, "Devlet, Sivil Toplum ve Demokratikleşme", *Sivil Toplum: Devletin Büyümesi*, der., İlker Maga (İstanbul: YGS, 2001), 19-65.

Filiz Zabcı

Kamusal Alan

Her bilimsel disiplinde olduğu gibi siyaset biliminde de bazı kavramlar zaman zaman öne çıkar, daha yaygın kullanılır ve çalışmalarda başat hâle gelirler. İnsanlar siyaset üzerine düşünmeye başlayalı beri, belli dönemlerde üretilen ya da yeniden biçimlendirilen, belli dönemlerde ise geri çekilen ya da unutulan, sonra yeniden hatırlanan ve günün sorunlarına çareler üretmek için işlevsel hâle getirilmeye çalışılan kavramlar vardır. Kamusal alan da bunlardan biridir.

Son dönemde, siyasal kuram, sosyoloji, iletişim kuramları, tarih gibi disiplinlerde etkili ve kalıcı bir tartışmanın merkezinde yer alan bu kavram, 1980'lerin ve 1990'ların Batı toplumlarına sunduğu sorunlar ve tartışmalar için de yön tayin edici bir ibre işlevini gördü. Berlin Duvarı'nın yıkılışı, reel sosyalist rejimlerin çöküşü, yeni liberal politikaların yayılışı, sosyal devlet anlayışının peyderpey terk edilişi, yeni sağ ve ırkçı akımların güçlenişi, artık topraklarından savaşı kovmuş olduğu düşünülen yaşlı kıtanın güney ucunda, Balkanlar'da milliyetçi çatışmaların ve yeni savaşların uç verişi... Etnisizmin ve milliyetçiliğin, sadece Avrupa'da değil, dünyanın pek çok bölgesinde bir hayalet gibi belirmesi, 'ortak yaşam alanları'nı kurmanın hangi norm ve kurumsal düzenlemeler etrafında gelişeceğini tartışmaya açıyordu. Kültürel self-determinasyon, çoğulculuk, çok kültürlülük, farklılığın tanınması gibi kavramlar etrafında gelişen tartışmalar için birleştirici bir rol yükleniyordu kamusal alan kavramı.

Uzun süredir unutulmuş gibi görünen 'sivil toplum' yanında kamusal alan kavramının da güçlü bir biçimde siyasal kuramın gündemine düşmesinde, bir geri çekilme yaşayan Marksist kuramdan doğan boşluğun büyük bir payı vardır. Yüz yıldan fazla bir süredir demokratik ve radikal bir siyasal mücadelenin genel rotasının çizilmesinde, var olan koşulların analizi ve eleştirisinde ve tabii ki daha özgür bir gelecek düşünde Marksist kuram

büyük bir ağırlığa sahipti. 1990'lardaysa Marksizmin siyasal kuramdaki etkisi gittikçe zayıfladı; 'sınıf', 'emperyalizm', 'sömürü', 'emek' gibi sosyal bilimlerde yer etmiş kavramlar sökülüp atılmaya çalışıldı. Bunda, liberal ideolojinin alternatifi olmadığı yönündeki iddiayı ortaya atan Yoshihiro Francis Fukuyama gibi düşünürlerin de önemli etkisi oldu.

Her ne şekilde olursa olsun, siyasal kuramın ana sorunları ve kavramları yer değiştiriyordu ve öne çıkan kavramlar onlar üzerine uzun boylu düşünmüş, uğraşmış olanların iradeleri ve niyetleri dışında bir yerde anlam kazanıyordu. Aslında, kamusal alan kavramının keşfi yeni değildi; 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren sosyal bilim yazınında kamusal alan bilindik bir kavramdı. Ancak bu kavramı geri dönülmez bir biçimde siyasal kuramın ve demokrasi tartışmalarının belleğine kazıyan çalışmalar Hannah Arendt (1906-1975) ve Jurgen Habermas'a (1929 -) aittir. Arendt'in 1958 yılında basılan *İnsanlık Durumu* ve Habermas'ın Almanca baskısı 1962'de, İngilizceye çevirisi ise 1989'da yapılan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumu Kategorisi Üzerine Bir İnceleme* adlı yapıtları bugünkü tartışmalar için hâlâ ana kaynaklar niteliğindedir.

Arendt ve Habermas'ın kamusal alan kavramını işlerkenki problemleri 1990'ların dünyasından oldukça farklıydı. Her ikisi de tarihsel bir kamusal alandan yola çıkarak modern dünyanın siyasal ve düşünsel kalıplarının eleştirisini yapmak ve daha özgürlükçü, daha katılımcı bir siyasal model için bir 'norm' oluşturmak kaygısını taşıyorlardı. Onların bu erken kaygıları, sosyalist rejimlerin çöktüğü ve liberal demokrasilerde alışılageldik siyaset yapma tarzlarının açmaza girdiği dönemde, çoğulcu katılımcı bir demokrasi modelinin, devlet-toplum, siyaset-ekonomi, özgürleşme-tahakküm gibi ikilikler üzerinden yeniden değerlendirilmesi yönünde gelişen çabayla örtüşüyordu. Bu sorunlar etrafında kamusal alan düşüncesi, çoğulcu, katılımcı ve özgürlükçü bir demokrasi modelinin kurucu unsurlarından biri olarak beliriyordu. Çoğulculuk içinde insanların birbirlerinin farklı kimliklerini tanımasının, tartışmanın ve iletişimde bulunmanın temel davranış biçimi olduğu, ortak bir 'ethos' yaratma amacını içeren kamusallık düşüncesinin, insanların farklı kimlikler içinde parçalandığı ve bireyin en temel hakkı olan yaşam hakkının yitirilmesine varan şiddet dolu çatışmaların gündeme geldiği yüzyılın sonunda anlam kazanması şaşırtıcı değildi.

Aslında yazıldıkları tarihten epey sonra bu kitapların, yeni sorunlar içinde farklı önem ve anlamlar kazanmış olmaları, gerek kuramsal gerekse pratik olarak esaslı ve kalıcı sorunlara parmak basmış olduklarını gösteriyor. Kamusal alan ya da kamusallık kavramını anlamak açısından bu sorunlar üzerinden her iki düşünürü karşılaştırmalı bir biçimde ele almak gerekiyor.

Soyut kuram ve somut tarihsel çözümleme arasında kamusal alan

Bugün siyasal kuramın anıt yapıtları içinde yer alan bu kitaplar, dönemsel ama aynı zamanda evrensel sorunlara parmak basma ve çözüm üretme konusunda son derece özgün tezler geliştiriyorlardı. Ancak kuramsal ve politik çıkış noktalarını belirlemede bir dizi zorlukla karşı karşıya kaldıklarını söyleyebiliriz. Kitaplar, siyasal ve sosyal düşüncenin öteden beri uğraştığı bir yöntem sorununu, soyut kuram ile somut tarihsel çözümleme arasındaki yöntemsel gerilimi gündeme getiriyorlardı.

Arendt'in ve Habermas'ın kitapları, kuramsal tarihin iki örneği olarak yorumlanamaz kuşkusuz; ama ana bir kavram etrafında tarihi yeniden okuma çabası olarak düşünülebilir. Her iki kitap da kamusal alan kavramı ve onun etrafında öbeklenen yan kavramlar üzerinde inşa edilen bir kuramsal çerçeveye sahiptir. Bu çerçeve, demokrasiyi tartışmak ve demokrasi kuramlarına yeni bir soluk katmak açısından eşsiz katkılar yapar. Kitaplar, soyut kuram açısından katkılarının yanı sıra kamusal alan üzerinden geliştirilmiş bir tarihsel perspektif de sunarlar. Antik Yunan'dan başlayarak ve düşünce tarihini de içine alacak şekilde kamusal alanın doğuşu, sönüşü, yeniden canlanışı ve kayboluşu gibi dönemselleştirmeleri içeren bir tarihî yorum sunma çabasına girer her iki düşünür de. Yaptıkları çalışma, bütün bir tarihi ana bir kavram ve düşünce etrafında yorumlayan bütünsel tarih çalışmalarını hatırlatır: Marquis de Condorcet'de (1743-1794) 'sonsuz mükemmelleşme'nin tarihi, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'de (1770-1831) 'özgürlük bilinci'nin tarihi, Auguste Comte'ta (1798-1857) 'insan türünün birliği'nin tarihi gibi. Ancak kamusal alan, bütün bir tarihsel değişim üzerinde belirleyici bir değişken olarak ele alınmaz; tersine, örneğin Arendt'te ekonomi tarafından belirlenen ve ikincil bir konuma düşen kamusal alanın ya da siyasetin kendisidir. Özerk ve yapılandırıcı niteliğini yitiren, ekonomik faydanın etkisi altında bağımlı bir



Hannah Arendt, çağdaş siyaset felsefesinin en önemli isimlerinden biridir. Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı yapıtı kamusal alan tartışmaları için hâlâ ana kaynaklardan biridir.

değişken hâline gelen kamusal ya da siyasal alanı sorunlaştırıp, modern bir insanlık 'dramı' olarak önümüze koyar Arendt. Diğer yanda Habermas'ın çalışması, 'liberal bir kamusallık'ın belirişi ve silinişinin hikâyesidir. Batı toplumlarında liberal demokratik değer ve kurumların oluşumlarını, olgunlaşmalarını ve geçirdikleri dönüşümleri, kamusal alanın tarihsel gelişimi ve çözülüşünün tarihi içine oturtarak anlatır Habermas. Kitabının "Önsöz"ünde ifade ettiği gibi tarihsel ve sosyolojik yaklaşımları birlikte kullanır. Burjuva kamusal alan (*öffentlichkeit*) tarihselliği içinde ele alındığında elbette belli bir döneme özgü bir kategoridir; ama bütün bir tarih aynı zamanda soyut bir 'kamusal alan' kavramı etrafında yorumlanır. Kuşkusuz Habermas da tarihsel değişimin nedenini kamusal alana bağlamaz; Arendt'den farklı olarak Marksist bir tarih yorumuna yakın durur. Antik Yunan'dan 20. yüzyılın ortalarına kadar, değişen üretim tarzlarına bağlı olarak farklılık gösteren kamusallık biçimlerini kimi zaman eksik ve sıçramalı da olsa betimlemeye yönelir. Yine de kamusal alan bir tarihsel dönemin içinden fırlayarak çıkar; sadece burjuva toplumuna ait tarihsel bir olgu değildir, 'kendi akıllarını kullanan özel insanların kamusu' olarak soyut bir kategoridir ve tüm bir tarih bu soyut kategorinin oluşumu, değişimi üzerinden değerlendirilir. Kamusallık, Antik Yunan'da ortaya çıkar, feodalitede temsilî kamusallığa dönüşür, kapitalizmin serbest rekabet döneminde burjuva kamusallığı olarak yeniden vücut bulur ve nihayetinde kitle üretimiyle tüketim kültürü içinde ve sosyal devletin korporatist yapısı altında eriyerek kaybolur.

Kamusal alanın bu ikili karakteri, kendini bir yanda belli bir dönem içinde ortaya çıkan ve doğduğu koşullar tarafından şu ya da bu şekilde belirlenen bir tarihsel kategori olmasında, öte yandan Antik Çağ'dan başlayarak tüm bir tarihsel süreci ve dönüşümleri yorumlamayı sağlayan soyut kategori olarak kullanılmasında gösterir. Aslında kavramın bu ikili yüzü, sosyal bilimler içinde ana damar teorilerin taşıdığı temel bir probleme işaret eder: Soyut toplumsal bilim ile somut tarihsel araştırma arasındaki gerilim. Bu problemin nasıl halledileceği konusunda bugün hâlâ geçerli modeller üretebilmiş değiliz. Evrensel genellemeler ve tarihsel perspektifin nasıl birbiriyle uyumlu hâle getirileceği (buna toplumun statik ve dinamik yorumunu birleştirmek de diyebiliriz) sosyal bilimlerin temel bir yöntemsel sorunu olmaya devam ediyor.

Arendt ve Habermas'ın çalışmaları sosyal bilimlerde bir başka verimli tartışma alanına daha katkı yapmıştır: Olgu ve değer arasındaki ilişki. Her ikisi açısından da tartışmalı nokta kamusal alanın olgusal ve normatif yönleri arasındaki ilişki sorunuydu. Özellikle Habermas'ın çalışması *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, tarihsel-sosyolojik bir çalışma olma iddiasındaydı. Bu nedenle kavramın olgusal yönü üzerinde –özellikle de plebiyen (alt sınıflara

ait) kamusal alanın kapsam dışı bırakılması konusunda– geniş bir tartışma zaten kopmuştu. Bir de kavramın tarihsel ve normatif yönlerinden hangisinin ağır bastığı üzerine farklı düşünceler üretiliyordu. Kamusal alan siyasal bir eleştiri için, özellikle de kapitalist sistemin ürettiği siyasal krizin bir eleştirisi için referans oluşturacak değerleri barındıran bir kaynak kavram olarak yorumlanıyordu.

Olgu ve değer arasında kamusal alan

Demokratik katılım, eşitlik, herkese açıklık, şeffaflık, çoğulculuk, inandırıcılık ve bunların hepsinin ortak bir paydası olan eleştirel akılcılık. Bu değerler üzerinde inşa edilen kamusal alanın, bugün bütün bu değerlerden uzak olma durumumuzun eleştirisi için can alıcı bir önemi vardır. Habermas liberal kamusal alanı tarihsel bir deneyim olarak çözümler ve bugünün kurulmasında eylemlerimize yön verecek temel bir değerler sistemi (demokratik değerler sistemi) çıkarsar bu kamusallıktan. Burjuva kamusal alan, bir model olarak, gelişmiş kapitalizm koşullarında demokratikleşmenin ve siyasal özgürleşmenin olanaklarını ve sınırlarını gösterir. Habermas, liberal bir döneme özgü bu modelin kitle demokrasi çağında uygulanma olanağının artık son derece zor olduğunu düşündürtecek bir çağdaş kapitalizm tablosu sunsa da, insanın yeniden akılcı-eleştirel bir iletişim kurabilecek yeteneğe sahip olduğu konusunda Aydınlanma iyimserliğini taşır. 20. yüzyıl sosyal biliminde, felaket senaryolarının ve sinik bir kötümserliğin karanlık bulutlarını dağıtan çok az eser vardır; Habermas'ın yapıtları zor anlaşılır bir dille yazılmış olmasına ve bu anlamda Aydınlanma geleneğinin üslup olarak dışına çıkmasına karşın, insanın iyi bir gelecek yaratma potansiyeline işaret eden Aydınlanma mirasına sahip çıkar. Ancak, bu iyimserliği düşünsel olarak güçlü kılacak teorik bir yapı kuramaz. Refah devletinin kitle demokrasisinde, burjuva anayasal devlet formuyla bir kamusal alanın yaratılmasının olanaklarını güçlü bir teorik mimari içinde sunmayı gerçekleştiremez. Daha sonraki çalışmalarında (1970'lerden itibaren) bu eksik kalmış projeyi 'iletişimsel eylem kuramı' ile tamamlamaya çalışacaktır.

İletişimsel eylem kuramıyla birlikte Habermas'ın ilgisi, demokratik bir iradenin oluşmasının temelini kuran kamusal alanın kurumsal yapılanmasından, kişiler arası ilişkilerde akılcı temellere dayanan bir iletişim biçiminin nasıl kurulacağı sorununa kaymıştır. Bu kayma, yöntem farklılığını da getirir: Demokrasinin özgül tarihsel temellerini çözümlemek yerine, insani iletişim kapasitesinin evrensel ve tarihüstü boyutlarını serimlemeye yönelir. Ona göre, halkın siyasetten uzaklaşması ve kamusal alanın bir siyasal kurum olarak çökmesi, pratik sorunların tartışılmasını kamusal alanın dışına iten tahakküm sisteminin bileşenleridir. Esas sorun, tahakküm yerine özgürleşme olanaklarını koyan iletişim biçimlerinin

yaratılmasıdır. Habermas, Theodor W. Adorno (1903-1969) ve Max Horkheimer'den (1895-1973) devraldığı bir mirasla, özgürleştirici ve ütopyacı bir dil felsefesinin olanaklarını araştırır. Ancak bir farkla: Adorno ve Horkheimer akla kurucu bir rol yüklemezler; Habermas ise iletişimsel aklı, para ve siyasi tahakkümün dünyası olan ve araçsal akla dayanan 'sistem'in karşısında yer alan 'yaşam dünyası'nın oluşturucu ilkesi olarak görür.

Kamusal alanın olgusal ve normatif boyutları arasındaki ilişkinin kırılgan doğası, Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda da boy gösterir. Arendt de ısrarla, modern bir olgu olan kitle toplumunun kamusal alanın özgürleştirici boyutunu ortadan kaldırdığını göstermeye çalışır. Antik Yunan kamusallığından miras alınan (ya da alınması gereken) deneyimlerin, modern koşullar içinde, hele ekonomik mantığın ve faydacılığın iyice yerleştiği kapitalist bir toplumda nasıl yeniden diriltileceği problemiyle yüzleşmek gereklidir. Kamusal alanı kuran konuşma ve eylem etkinliklerinin yerine, emek ve iş etkinliklerinin geçtiği ve artık insanın zorunlu gereksinmelerini gidermeye yönelik şekilde örgütlenen bir toplumda, daha yüksek bir insani varoluşun ve mükemmelliğin tek imkânı olarak kamusal alan yeniden nasıl kurulabilir?

Model bellidir: Antik Yunan dünyasındaki siyasal eylem ve siyasi düşünce. Yunan *polis*'i içindeki siyasal eylem ve siyaset felsefesi üzerine Arendt'in yorumu nefes kesicidir. Tarihin bu kesiti, modern toplumun sorunlarını anlamaya çalışırken keşfedilmesi gereken bir dünya olarak kalmaz, yaşanan sorunları aşarak insani varoluşumuzu nasıl kurabileceğimizin saf bilgisini verir. Tıpkı Komün deneyimi (1871), Sovyet deneyimi, Fransa'da faşizme karşı direniş ya da 1956 Macar direnişi örneklerinde olduğu gibi kamusal alan, yeniden keşfedilmesi gereken bir hazinedir ve bu hazineden Arendt, modern insanın yaşadığı sorunlara ışık tutacak ve onu başka bir varoluşun olanaklı olduğuna ikna edecek kavramlar dizgesi çıkarmak ister. Bir dizi ikiliklerden oluşan bir dizgedir bu: Kamusal alan/özel alan, özgürlük alanı/zorunluluk alanı, eylem ve konuşma/emek ve iş, ikna etme/şiddet kullanma, ölümsüzlük/ölümlü olma, güzellik/faydalılık. Bu ikilikler birbirinden derin çizgilerle ayrılmış farklı varoluş biçimlerine karşılık düşerler. Birbirine aynı zamanda karşıt olan kamusal ve özel alanlarda yaşayan şehir devletinin yurttaşı, âdeta ikili bir varoluşa sahiptir, ama bu onun bölünmüş bir benliği olduğu anlamına gelmez. Köleler, yabancılar ve kadınlar, siyasal alandan sürülmüşler için hiçbir koşulda insan olmanın olanağı kalmamıştır. Yurttaşsa, kamusal alanda yer aldığı için, hanenin ve ekonominin zorunluluklarından arınmış, güzellikle bütünleşmiş bir özgürleşmeyi yaşar. Ve ancak bu özgürleşme ve kendini gerçekleştirme yoluyladır ki diğer canlılardan farklı olur; biriciklik, üstünlük, ölümsüzlük ve en önemlisi 'gerçeklik' duygularını edinir. İnsanın

kendisini bir 'bütün' hissetmesinin, insani özelliklerini kazanmasının tek yoludur kamusal alan ya da siyaset...

İnsani etkinliklerinin tümünü, *vita activa* temsil eder. Bu terimin kökleri Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) *bios politikos*'una dayanır ve anlamı 'kamusal-siyasal sorunlara adanmış bir yaşam'dır. Kavramın temel vurgusu, 'eylem' ya da 'praksis'tir, ama Ortaçağ'da bir anlam aşınmasına uğrayarak 'emek ve iş'i içine alacak denli genişletilir. Emek ve iş zorunlu gereksinmelerin karşılanması için gereken etkinlikler iken, *vita activa*'nın en yüce etkinliği 'eylem'dir. Arendt, eylemi, insanların 'şeylerin dolayımı olmaksızın' birbiriyle etkileşiminin tek yolu olarak düşünür; eylem, siyasetin olmazsa olmaz koşuludur, siyasal etkinliğin kendisidir. Önemli ölçüde Aristoteles'in *bios politikos*'undan yola çıkarak, kamusal alan kavramına varır Arendt. Kamusal alanı ya da siyasal yaşamı (bu ikisini birbirinden ayırmaz) kuran etkinlikler, sadece 'zorunlu' ve 'yararlı' olan her şeyin dışlanması anlamında 'eylem' ve 'konuşma'dır. Sokrates'ten (M.Ö. 469-399) yola çıkan siyaset felsefesi geleneği, eylemden daha çok konuşma üzerinde durur; konuşma, bir ikna etme yoludur. Siyasal olmak ya da siyasal eylem, her şeyin güç ve şiddet yoluyla değil, sözcükler ve ikna yoluyla kararlaştırıldığı anlamına gelir. Eşitlerden oluşan yurttaşlar topluluğunun ortak kaderleri hakkında konuşarak eylemeleri ve böylelikle ortak bir katılımla (ya da doğrudan katılımla) yönetmeleri mümkün olur. Modern demokrasilerin eşitlik ve özgürlük anlayışına hep kuşkuyla yaklaşan Arendt, Yunan şehir devletlerini çağrıştırır şekilde yöneten-yönetilen ayrımının olmadığı, içinde yer alan her kişinin kamusal bir bilince sahip olduğu, eşit ve etkin katılım içindeki yurttaşlardan oluşan 'cumhuriyet' düşüncesine uzanır.

Habermas, burjuva kamusal alanın özelliklerinden hareket ederek ideal ya da soyut kamusal alan düşüncesine varıyordu; Arendt ise Antik Yunan modelini tarihselliğinden soyutlayacak denli idealize etme pahasına doğrudan yönetim ve cumhuriyetin modern topluma uyarlanabilecek bir modelinin nüvelerini yakalamaya çabalar. Kuşkusuz her ikisi için de şimdinin eleştirisi, geleceğe yönelik bir eylem isteminden doğar; eylemi yaratabilmekse geçmiş geleneklerin izinin sürülmesinden geçer. Böyle olması, onların kendilerini 'nesnel' ilan eden sosyal bilimcilerden ya da kuramcılardan ayırmaları anlamına gelir. Tarihsel ve sosyolojik çözümlemenin arkasında bir felsefi bakış açısı bulunur; olanın yorumu şu ya da bu biçimde olması gereken üzerindeki yargıyla biçimlenir. Bu felsefi arka planda iki düşünürü birleştiren ortak bir aks vardır: Bütün bir düşünce tarihinin temel problemi olan özgürlük ya da özgürleşme problemi...

Özgürlük, çevresinde bir hale oluşturan çetrefilli sorular kuşağıyla birlikte düşünce tarihinin parıltılı bir kavramıdır kuşkusuz. Bireysel özgürlük

ve kolektif irade arasındaki bağ ya da kimilerince karşıtlık bu sorulardan sadece birisidir. Habermas ve Arendt'in teorilerinin değerli yanı, her ikisini bağdaştıracak şekilde son derece özgün bir biçimde kamusal alan kavramını kurmalarıdır. Tarihsel bir olgu olarak kamusal alan deneyimlerine geri gidildiğinde, ortak eyleme ve kanaate varma yoluyla bireysel özgürlüğün yaşanması bu deneyimleri her ikisi için de benzersiz kılan ana özelliktir.

Bireysel özgürlük ve kolektif irade arasında kamusal alan

Habermas'ın incelemesinde, kapitalizmin serbest rekabet döneminde beliren burjuva kamusallığı 19. yüzyılın sonlarında silinmeye başlar. Bu yıkılışın koşullarını, ortaya çıkışının koşulları gibi analiz etme gereği duymaz Habermas; en azından serbest rekabet dönemini sona erdiren kapitalizmin tekelci aşaması onu fazla ilgilendirmez (zaten 'tekelci kapitalizm' kavramını kullanmayı tercih etmez). İlgisini asıl olarak 'edebi bir kamusallık'ın yitirilişinin sosyal ve siyasal yankılarına doğru çevirir. "Kültürel akıl üreten bir kamusallıktan kültür tüketen kamusallığa giden yolda" eleştirel kapasitesini yitiren, uzmanlar ve tüketiciler arasında bölünen büyük bir kitlenin kamusal alana özgü iletişim biçimlerini yitirmiş olmasıdır onun temel tasası. Kültürel düzeydeki bu eğilime, siyasal düzeyde refah devleti politikalarının geniş ölçekli bir bürokratikleşmeyi getirmesi, devlet ile toplum arasındaki sınırın belirsizleşmesi ve sonuç olarak siyasal bir kamusallığın yitirilişi eşlik eder.

Refah devletinin kitle demokrasisinde, burjuva liberal formuyla bir kamusal alanın yaratılmasının yolu, toplumsal ve siyasal gücün akılcılaşmasıdır. Bu akılcılaşma süreci, örgütlerin hem içyapıları ve birbirleriyle etkileşimleri hem de devletle olan ilişkileri açısından bir iç ve karşılıklı denetim kurarak kendilerini kamusallığa bağlamalarıyla olanaklı olur. Habermas bu tür bir akılcılaşma gerçekleştiği ölçüde 'özel kişilerin kamusu'nda ortaya çıkmış bir siyasal kamusal alana benzer bir kamusallığın yaratılabileceği görüşündedir. Bu kamusallık, sadece dönemsel ya da devlet güdümündeki seçimler ve referandumlar sayesinde değil, tutarlı ve sürekli bir bütünleşme süreci içindeki bir kamusallıkta gerçekleşir. Demokratik kamusal alanı oluşturmak için mücadele etmek ve bu hedef doğrultusunda var olan kurumları dönüştürmeye çabalamak, kamusallığın siyasal ve toplumsal otoritelerin kamuoyunu yönlendirdiği bir etki alanı olmaktan çıkmasını sağlayacak, onu eleştirel akla dayanan uzlaşımların doğduğu ortam hâline getirecektir. Kamusallığın ve kamuoyunun salt siyasal iktidarın meşrulaştırıldığı bir alan olmaktan kurtulup, tam da bu iktidara yönelik bir muhalefetin biçimlendiği normatif ilkelere dayanan bir 'eleştirel otorite' hâline gelmesi bu mücadelelerle olanaklı olur. Bu anlamda, referandum, plebisit ve kamuoyu araştırmalarının demokratik potansiyelleri, akılcı-eleştirel bir söylemin oluşması için yeterli

değildir. "Kamusallık, en güçlü anlamında, kişisel düşüncelerin ancak kamudaki akılcı-eleştirel tartışma yoluyla kamuoyuna (*opinion publique*) dönüştüğü ölçüde gerçekleşebilen bir demokrasi ilkesidir; yoksa herkesin ilke olarak, eşit bir biçimde kişisel eğilimlerini, inançlarını ve düşüncelerini dile getirmesi bu ilkenin doğmasına neden olmaz" der Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün son kısımlarında. Habermas'ın bu cümleleri dikkatle okunduğunda, kamusallığın bir 'dönüşüm'ü barındırdığı kolaylıkla anlaşılabilir. Nasıl toplum tek tek bireylerin toplamından oluşan bir bütün değilse, nasıl Rousseau'nun genel iradesi tekil iradelerin matematiksel toplamından öte bir şeyse, bir demokrasi ilkesi olarak kamusallık, kişisel eğilimlerin, istemlerin aşıldığı bir zemindir; bir uzlaşma ya da toplumsal bütünleşme ortamıdır. Habermas, demokratik bir toplumun ilkeleri üzerine düşünürken, yanıtlamaya çalıştığı soruların başında, gerçek anlamda bir 'ortak çıkar'ın nasıl biçimleneceği sorusu gelir. İşte, demokratik bir kamusal alanın elverdiği bir dönüşüm, ki bu dönüşüm ancak akılcı-eleştirel bir tartışma ortamı dolayımıyla olanaklı olur, ortak çıkarı yaratacak toplumsal bütünleşmeyi sağlar.

Kamusallık, kelime kökeni açısından 'ortak olan'ı dile getirir. Kamusallık, özel olandan farklı olan, herkese açık ve ortak olan bir 'dünya'dır. Arendt'in sözünü ettiği dünya, insanın organik yaşamını sürdürdüğü bir dünya değildir; insanın ürünü olan, insanların bir arada yaşama koşullarını yaratmaya çalıştıkları bir dünyadır. Bu dünya insanların etrafında oturdukları ve ortak sahiplendikleri bir masaya benzemektedir; insanların arasında yer alan, onları hem birbiriyle ilişkili kılan hem de ayıran her şeydir. Ortak bir dünya olarak kamusal alan insanları bir araya getirir. Üstelik kamusal dendiğinde ilk akla gelen, herkesçe görülür ve duyulur bir şeyden söz ediliyor olmasıdır. Arendt'e göre herkese açıklık ve alenilik, başkalarınca görünür ve duyulur olma, insani bir varoluş için en temel şeyi, 'gerçeklik' duygusunu bize verir. Özel alanda yaşanan deneyimler kamusal alana aktarıldıklarında bir tür 'gerçeklik' kazanırlar ve artık farklı bir niteliğe bürünürler. Özel olanın kamusala aktarılması, yani gördüğümüz şeylerin başkalarınca da görülür ve duyulur olması, kendimizin ve dünyamızın gerçekliğini kucaklar.

Modern çağda kamusal alanın bu iki kurucu öğesinin zedelendiğini ve sonuç olarak gerçeklik duygumuzu yitirmeye başladığımızı vurgular Arendt. İlk kurucu öğenin, yani görülür ve duyulur olmayı sağlayan açıklık ile aleniyetin zedelenmesi, özel yaşamın mahremiyeti ile öznel duyguları yoğunlaştırıp zenginleştirmiş, bu da dünyanın ve insanın gerçekliğine ilişkin duygularımızı neredeyse kaybettirmiştir. İkinci öğenin, yani ortak bir dünyanın zedelenmesiyse, kitle toplumunun en belirgin özelliği olan tüketim alışkanlığını hazırlamıştır. Modern çağda toplumsalın ya da özel olanın kamusalı örtecek şekilde genişlemesinin sonuçlarından biri,

'kamusal beğeni' ve parasal değerin aynı doğaya sahip ve birbiri yerine geçecek şekilde düşünülmesidir. Tüketime yönelik bir varoluş, ölümsüzlük duygusunu zedelemekte ve nihayetinde ortadan kaldırmaktadır. Arendt için bir kamusal alanın kurulması her şeyden önce kalıcılığa bağlıdır. İnsanlar sadece kendilerini ve kendi kuşaklarını düşünerek bir ortak şeyler dünyası kuramazlar. Bir kamusal alan tasarısı söz konusuysa, bunun bir insan yaşamı süresini aşması gerekir. Arendt, böyle bir 'ölümsüzlük' düşüncesi olmaksızın ne siyasetin ne de kamusal alanın kurulabileceğini söyler. Ölümsüzlük sadece gelecek kuşakları düşünmek bağlamında ele alınmaz; geçmiş ve gelecektekilerle ortak bir dünyayı paylaştığımız düşüncesinden yola çıkılır. Kamusal alan ancak kuşaklar boyu paylaşılan böyle bir ortak dünya aracılığıyla kurulabilir.

Özgürlük kavramını felsefi olarak 'negatif' ve 'pozitif' arasındaki klasik ayrımın ötesine taşırken ve liberal özgürlük ya da bireysel fayda üzerine kurulmuş bir özgürlüğün dışında kurgularken Arendt, tam da bu ortak dünyadan hareket eder. Özgürlük bireysel olarak özel alanda değil, başkalarıyla paylaşılan ortak bir kamu alanı içinde gerçekleşen eylemler yoluyla kurulur. Arendt, liberal düşüncenin tersine, yaşamsal zorunlulukların ve faydacılık ilkesinin hâkim olduğunu düşündüğü özel alanı değil, paylaşma ve ortak eylemde bulunma, ortak irade sergileme ve ortak yarara varma zemini olarak gördüğü kamu alanını özgürlüğün koşulu olarak görür. Özgürlük insani bir durumla birlikte var olabilir; insani durumun tek koşulu siyasal bir varlık olmaktır. Tıpkı Aristoteles'in etiğinde ve ya da siyaset felsefesinde dile getirdiği gibi, ortak kavramlara ve anlamlara varabilmek için konuşmak, 'eylem yaşamı' ancak siyasette ya da kamusal alanda olanaklıdır. Çünkü gerçek siyasal eylem bir özgürlük eylemidir; kamusal alanda birbirleriyle etkileşim içinde olan, birbirlerine görünür olan ve kişisel tercihlerini (ahlaki tercihlerini) bu etkileşim yoluyla dile getiren bireyler tarafından gerçekleştirilen bir eylemdir.

Klasik cumhuriyetçi geleneğe bağlılığını koruyan Arendt, Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778) ya da Maximilien Roberspierre'in (1758-1794) savunduğu kolektif özgürlük anlayışına karşı oldukça mesafelidir. Onunki özgürlüğü, farklılığı ve düşüncelerin çoğulluğunu içeren, şiddet ve güç unsurlarına tümüyle kapalı bir kamusallıktır. Arendt'in cumhuriyetçiliği, tıpkı Alexis de Tocqueville (1805-1859) gibi Fransa karşısına Amerikan devrim ve cumhuriyetçi geleneği yerleştiren ve Amerikan demokrasisinin, çoğulculuk, federalizm, yerinden yönetim ve denge sistemini tercih eden bir anlayışla biçimlenir.

Habermas'ın kamusal alan kuramı, tarihsellik ve normatiflik, soyut kuram ve tarih kuramı, olgu ve değer, bireysel özgürlük ve kolektif özgürlük ilişkileri açısından taşıdığı bütün sorunlara ve gerilimlere karşın, modern toplumlarda

daha demokratik bir açılımın sağlanması için sistemin yaşam dünyasına dayattığı zorlamaları geri çekmek ve yaşam dünyasının istemlerini ekonomik ve yönetsel iktidarlar üzerinde etkili kılmaya çalışmak gibi daha belirgin ve daha 'gerçekçi' bir öneri sunar. Bunun nedeni bir ölçüde Habermas'ın felsefi boyuttansa tarihsel ve sosyolojik çözümlemeyi öne çıkarmasında bulunabilir. Arendt ise bir felsefeci değil bir siyaset teorisyeni olduğunu söylese de, kamusal alan kavramını daha felsefi ve estetik kaygılar içinde biçimlendirir. Ama onun asıl sorunu siyasi olanı öne geçirmektir; çünkü şu an ne durumda olduğumuz ve nereye doğru gittiğimiz yolundaki soru bile felsefi görünmesine karşın aslında siyasi bir sorudur.

Sorunları kurma ve ele alma tarzları açısından aralarında benzerlik olsa da, Arendt sadece daha büyük bir mercekle yaşantılarımıza bakmakla kalmaz, epeydir yitirmekte olduğumuz şeye, en kırılgan, en yüce ve en soylu duygularımıza seslenmeye çalışır. Evet, teknolojik yenilik, bilimsel buluşlar sonu gelmez bir 'ilerleme'yi başlatmıştır, ancak tüketim nesnelerinin büyük çağrısı, hızlı davranma ve başarma duygularının ağır baskısı ve teknolojik konforun hoşnut kılıcı dünyası içinde insan ruhuna ve aklına bir yer bulabilir miyiz? Hayatımızı yönlendiren çıkarlar ve belirlenmiş amaçlar uğruna yaşarken acaba ne yitiriyoruz? Siyaset, sokaklarımızdan kovulduğundan beri, kendimize güvenli ve hoş bir sığınak hazırladığımız evlerimizde, özel dünyalarımızda nasıl yaşıyoruz? Ya deneyimler, insanlık tarihinde belki damla damla biriktirilmesi gereken, bir hazine gibi değerli deneyimler hafızalarımızdan ne zamandan beridir silindi? O deneyimlerin, insanlık durumu ve kendi biricik benliğimiz hakkında bize anlatacağı şeylere ne zamandır kulaklarımızı tıkadık?

Arendt bize, geçmiş ve gelecek arasında bulunduğumuz o kısa aralıkta, insani yaşam olanaklarını sorgulayan ve belli yanıtlar üreten deneyimler ile düşünsel geleneklere sürekli yüzümüzü dönmemiz gerektiğini söyler. Dönmemiz gerekir, çünkü gelecek için yapacağımız şeyler ve kuracağımız hayaller bunlarla beslenecektir. Hem bugünün yorumunu yapmak hem de daha iyi bir yaşam için çabalamak geçmiş deneyimlerin ışığı altında gerçekleşebilir. Bir hikâye anlatıcısı olmak, geçmişte yaşanmış fakat eksik kalmış deneyimleri tamamlamak demektir. Paris Komünü (1871), Fransız Devrimi (1789), Rusya'da Bolşevik Devrimi (1917), Amerikan bağımsızlığı (1776) ve cumhuriyetçi, ortaklaşmacı, kolektif ruhu ve ahlakı içeren bütün deneyimler eksiktir; birer anlatıcı olarak onları tamamlamak ve eylemlerimizde yeniden yaşatmak gerekir.

Bitirirken: kavramı tanımlamada zorluklar

Sosyal bilimlerin hemen hemen her kavramı ya da terimi gibi kamusal alan da tanımlanmaya çalışıldığında bir dizi sorunla yüzleşmek durumunda kalırız.

Birincisi, kavram tarih boyunca farklılıklar geçirmiş, belli dönemlerde edindiği anlamları sonrasında yitirmiş ya da yepyeni anlamlar kazanmıştır. İkincisi, bakış açıları ya da yaklaşımlar farklılaştıkça, en azından farklı kuramlar söz konusu oldukça, tek bir tanımdan söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle, bir kavramın, farklı yaklaşımların içinden çıkan tanımlarının çokluğu söz konusu olabileceği gibi, tek bir kuramsal yaklaşım içinde belirmiş tarihsel değişimle bağlantılı çok katmanlı anlamları da olabilir. Söz gelimi, Habermas kamusal alanın tarihsel incelemesine büyük önem verir. Bu boyutuyla ele alındığında, kavramın zihinleri karıştırabilen çok katmanlı anlamları belirir: Kamusal alan bir mekân mıdır? Belli değerler üzerinden geliştirilen insan ilişkilerine mi gönderme yapar? Kamunun ortak meseleler konusunda vardığı kanaatler midir; yani kamuoyu mudur? Ya da Türkçede 'hep; bütün; bir ülkedeki halkın bütünü; halk; amme' gibi anlamlara karşılık düşen 'kamu' ile ilgili olan mıdır?

Kamusal alan, aslında, bunların hepsini içerir. Parklar, kahveler, tiyatrolar, caddeler, bulvarlar, müzeler, pasajlar gibi insanların sosyal yaşantıları için gerekli, bir araya geldikleri, herkese açık ortak mekânlar (kamuya ait olan mekânlar) kamusal alanı oluşturur. Kamusal mekân, özel alanın dışındadır, herkese açık ve alenidir. Kamusal alan, bu mekânlarda bir araya gelen ve ortak meseleleri hakkında tartışan, fikir yürüten bir insan topluluğunu, yani kamuyu da kapsar. Dahası, bu kamunun vardığı ortak kanaatler, yani kamuoyu da kamusal alanın bir unsurudur. Ayrıca, kamusal alana özgü, insanlar arası ilişkilerde temel alınan birtakım değerler de (başkalarını rahatsız edecek davranışlardan kaçınma, şiddete başvurmama, karşıdakini dinlemeye ve anlamaya çalışma, başkalarının farklılıklarına, yani farklı inançlara ve düşüncelere hoşgörüyle yaklaşma gibi) işin içine katılmalıdır. Bu öğelerin hepsini içine alan kamusal alan, aslında, Habermas'ın 18. yüzyılda doğan liberal kamusal alandan, yani tarihsel bir modelden yararlanarak vardığı bir tanımdır.

Tartışmaya açık konulardan biri, kamusal alan ve devlet arasındaki ilişkiler ya da bağlantılardır. Kamusal alan üzerine yapılan tarihsel çalışmalar, onun devletten ayrışmış bir şekilde var olduğunu, devlete eşit olmadığını ve devlet dışında bir siyasal alanı ifade ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Hatta Habermas, 18. yüzyılda Avrupa'da belirmiş olan kamusal alanın modern devlete karşı eleştirel bir potansiyel içeren, bir başka deyişle devleti sorgulayan, akılcı bir kuşkuculuk içinde denetleyen tartışma ortamını ve bu suretle doğan ortak görüşleri (kamuoyu) içerdiğini belirtir. Genel olarak ele alındığında da kamusal alan, devletin daha açık (saydam), daha hesap verebilir ve denetlenebilir hâle gelmesinde etkili bir işlev yüklenir. Ancak böyle bir işlevin yaşama geçirilebilmesi için düşünce ve ifade özgürlüğünün yasalarca güvence altına alınmış olması, özgür bir basının bulunması, toplantı, gösteri yapma ve örgütlenme özgürlüklerinin sağlanmış olması gerekir.

Bir başka tartışma noktası, kamusal alanın sınıfsal niteliğine ilişkindir. Habermas, burjuva kamusal alanı incelemekle ve çağdaş demokrasi için buradan temel değerler sistemi çıkarmakla yetindiği için eleştirilmiştir. Oysa aynı dönemde başka kamusallıklar ya da 'alternatif kamusallıklar' da sahneye çıkmıştır ve burjuva kamusallığının bunları dışlayıcı özelliğini hesaba katmadan kamusal alanın gerçek doğasının kavranması olanaklı değildir. Bu konuda en dikkate değer tezlerden biri Alexander Kluge ve Oskar Negt'in *Kamusal Alan ve Tecrübe* (1972) adlı kitaplarında geliştirilir; yazarlar, egemen bir kamusallık olan burjuva kamusal alan karşısında, ona karşı etkili olabilecek alternatif bir kamusallığın olanağını araştırırlar. 'Proleter kamusal alan' böylelikle akademik bir çalışmanın konusu olma özelliğini kazanır. Daha sonra feministler, kadınların kamusal alandan dışlanmasını olanaklı kılan özel alan-kamusal alan ikiliğini sorgularlar ve kamusallığın cinsiyetçi kuruluşuna eleştirel bir yaklaşım geliştirirler. Feminist eleştiri, özel olanın aynı zamanda kamusal olabileceği teziyle, ikisi arasında Antik Yunan düşüncesinden beri kurulan karşıtlığı alt üst ederek yepyeni bakış açılarının kapısını aralar.

Kaynakça

Alexander Kluge ve Oskar Negt, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev. Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel ve Assenka Oksiloff (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993)

Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1994).

Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim, 1997).

Okuma önerileri

Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010).

Filiz (Çulha) Zabcı, *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunu: Habermas ve Arendt* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1997).

Filiz Zabcı, "Kamusal Alan", *Kavram Sözlüğü II*, der. Fikret Başkaya (Ankara: Özgür Üniversite, 2006), 391-407.

Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1994).

Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim, 1997).

Meral Özbek, der., *Kamusal Alan* (İstanbul: Hil, 2004).

Richard Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Abdullah Yılmaz ve Serpil Durak (İstanbul: Ayrıntı, 2010).

Füsun Üstel

Vatandaşlık

Siyaset biliminin temel kavram, kurum ve mekanizmalarının açıklanmasında vazgeçilmez bir öneme sahip olan modern vatandaşlık, modernitenin bir "icad"ı olmakla birlikte, soykütüğü Antik Yunan'la başlatılan ve tarihsel süreçte bir yandan içinde yer aldığı siyasal-kültürel bağlama, diğer yandan da genişleyen hak talep ve mücadelelerinin kazanımlarına bağlı olarak farklı anlamlar taşıyan bir olgudur. Dolayısıyla evrensel ve tüm zamanlar için geçerli bir vatandaşlık tanımından söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte vatandaşlığın Antik çağlardan günümüze gelen bazı temel niteliklerinden söz edilebilir. Vatandaşlık, normatif bir "ideal"e olduğu kadar somut bir "gerçeklik"e de işaret eder. Aristo'nun *Politika*'da ifade ettiği ve günümüzde de geçerli olan özelliği doğrultusunda vatandaş, yöneten ve yönetilendir. Vatandaşlığın, her zaman için içermeye ve dışlamaya yönelik iki boyutu bulunur. Statü, haklar ve kimlik bağlamında değerlendirilmesi gereken vatandaşlık, bu yönleriyle karmaşık ve dinamik bir olgudur.

Vatandaşlığın Soykütüğü

Tarihsel süreç içinde vatandaşlık (*polités*), *polis*'in gelişmesiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkar. Atina'nın doğrudan demokrasisinde siyasal topluluğun üyesi olmayı ifade eden vatandaşlık, sınırlı bir gruba tanınmıştır. İ.Ö 451'de çıkan bir kanunla Atina vatandaşlığı, doğum esasına bağlanmıştır. Başka bir anlatımla vatandaşlık, anne ve babası Atinalı olan 18 yaşından büyük erkeklerin ayrıcalığıdır. Atina'da ikamet eden ve çalışan yabancılar (*metek*), köleler ve kadınlar vatandaşlıktan dışlanmıştır. Etnik bir anlayışa dayalı olan *polis*, dışa kapalıdır ve yabancıların vatandaşlığa kabulü istisnaidir.[1] Vatandaşlar, servetleri ne olursa olsun *polis*'in ortak işlerine katılma ve yüksek kamu görevlerine gelme hakkına sahiptiler. Buna karşılık askerlik hizmetiyle,

1 Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?* (Paris: Éditions Gallimard, 2000),14.



Vatandaşlık, soykütüğü Antik Yunan'la başlatılan ve tarihsel süreçte farklı anlamlar taşıyan bir olgudur. Atina'nın doğrudan demokrasisinde siyasal topluluğun üyesi olmayı ifade eden vatandaşlık, anne ve babası Atinalı olan 18 yaşından büyük erkeklerin ayrıcalığıdır. Atina'da ikamet eden ve çalışan yabancılar, köleler ve kadınlar vatandaşlıktan dışlanmıştır.

İ.Ö IV. yüzyıldan itibaren ise vergi vermekle ve dini görevlerle yükümlü olacaklardır.[2]

Roma Cumhuriyeti ve İmparatorluğu ise, vatandaşlık statüsüne farklı bir nitelik kazandırır. Antik Yunan'da özgür ve eşit vatandaşlar topluluğunun oluşturduğu ütopik ve soyut siyasal toplum düşüncesine karşılık Roma'nın, vatandaşı yalnızca Şite'nin üyesi olarak değil, aynı zamanda bir hukuk öznesi olarak tanımlaması, modern demokrasinin miras alacağı bir özelliktir.[3] İ.Ö. 212'de İmparator Caracalla, kendi adıyla anılan bir fermanla Roma vatandaşlığını imparatorluğun tüm özgür erkeklerine tanır.[4] Roma'da vatandaşlık, askeri zaferler sonucu genişleyen İmparatorluğun artan nüfusunu denetleme ve bütünleştirme politikası doğrultusunda ilkesel olarak açık ve evrenseldir. Bununla birlikte evrensellik, eşit vatandaşlık hakları anlamına gelmez. Atina'dan farklı olarak daha fazla sayıda kişiye tanınan vatandaşlık, farklı toplumsal grupların önem ve güçleri oranında farklı vatandaşlık kategorilerinin üyesi oldukları bir çerçeve sunar.[5] Her ikisi de vatandaş olan *patrici* ve *plebl*erin sınıfsal farklılığı, iki düzeyli bir vatandaşlık anlayışını, başka bir anlatımla, yalnızca statü olarak anlaşılan vatandaşlık ile hem statü hem de katılımı ifade eden vatandaşlık ayrımını getirir.[6]

Ortaçağ'da vatandaşlıktan söz edilip edilemeyeceği ise, tartışmalı bir konu oluşturur. Klasik tarihyazımı, Antik Çağ'ın sonuyla birlikte vatandaşlığın yaklaşık bin yıl boyunca tarih sahnesinden silindiği tezine dayanır. Bu bakış açısına göre Ortaçağ, Avrupa siyasal tarihinde bir parantezdir; Antik Çağ

2 Pierre Vidal-Naquet, "La démocratie est née à Athènes", *Démocratie, citoyenneté et héritage gréco romain*, der. Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant vd. (Paris: Editions Liris, 2000), 14-15.

3 Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, 12-15.

4 Monique Castillo, *La citoyenneté en question* (Paris: Ellipses, 2002), 17-18.

5 Anicet Le Pors, *La citoyenneté*, (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 4.

6 Paul A. B. Clarke, *Citizenship* (London: Pluto, 1994), 6-7.

ve Rönesans'ın oluşturduğu iki "altınçağ" arasında "siyasal"ın önceliğinin yerini "dinsel"e bıraktığı steril bir ara yüzdür.[7] Ünlü Ortaçağ uzmanı Ullmann'a göre, Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte, Roma Cumhuriyetinin, otoritenin kaynağını vatandaşlar topluluğuna dayandıran "aşağıdan ilkesi"nin yerini, Tanrı'ya dayandıran "yukarıdan ilkesi" almıştır.[8] Bununla birlikte günümüzde Vatandaşlık Çalışmaları alanının çok sayıda araştırmacısı, vatandaş ve vatandaşlık kavramının Latince karşılığı olan *civis* ve *civitas* sözcüklerinin Ortaçağ boyunca bütünüyle unutulmadığını, yalnızca anlam değiştirdiğini ileri sürmektedir.

Ortaçağ'da vatandaşlıktan söz edilemeyeceği iddiasının temelinde, sosyal örgütlenmenin parçalı bir özellik göstermesi ve birbirine rakip kısmi iktidar odaklarının insanların tek bir siyasal referans topluluğuna bağlanmasına imkân tanımaması bulunmaktadır.[9] Ortaçağ Avrupası'nda insanlar, aidiyetlerini Evrensel Kilise, İmparatorluk, krallık, feodal domen, yerel Kilise, kent ya da kasaba, lonca ya da meslek birlikleri gibi farklı yapıda ve büyüklükteki kolektif birimler üzerinden tanımlamışlardır. Bu durum, bir oranda, Antik Yunan ve Roma için de geçerli olmakla birlikte, ikisi de özgül kimlikleri aşkın ve topluluğun en azından bir bölümünün vatandaşlık bağıyla özdeşleşeceği bir siyasal toplum oluşturma konusunda başarılı olmuş, otoritenin dağınık ve parçalı bir nitelik gösterdiği Ortaçağ Avrupa'sında ise, vatandaşlık, sosyal bağların çoğulluğu içinde yer almıştır.[10] Bu süreçte Roma İmparatorluğu'nun ve büyük kentlerin çöküşünün neden olduğu derin dönüşüme rağmen, biçim değiştirmiş bir vatandaşlık kavrayışı İtalyan kentlerinde devam etmiş ve zamanla kıta Avrupası'na yayılmıştır.[11]

Siyasal modernite, ulus-devlet ve vatandaşlık

Modern vatandaşlık, modern devletin ürünü ve bu bağlamda sadakat odaklarında yaşanan bir devrimin ifadesidir.[12] Çoğul sadakat odaklarının yerini, önce egemen devlete daha sonra ise ulusa sadakatin aldığı bu süreçte, 17. ve 18. yüzyıllarda İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'da yaşanan devrimler, önemli bir kopuş oluşturur. Fransız Devrimi, hem milliyet ile vatandaşlık arasındaki bağın kurulması hem de evrensellik anlamında bir

7 Paul Magnette, *La citoyenneté, Une histoire de l'idée de participation civique* (Bruxelles: Bruylant, 2001), 53.

8 Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London: Methuen, 1961) aktaran, Magnette, *La citoyenneté*, s. 53.

9 Magnette, *La citoyenneté*, s. 53-54.

10 A.g.e, 61.

11 Ediberto Roman, *Citizenship and its Exclusions: A Classical, Constitutionnal and Critical Race Critique* (New York: New York University, 2010), 29-30.

12 Andrew Linklater, "Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian European State", der. Daniele Archibugi, David Held ve Martin Köhler, *Re-imagining Political Community, Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge: Polity, 1998), 113.

dönüm noktasıdır. Ulus-devlette vatandaş, ulusal egemenliğin bir parçasının hamilidir. Bu çerçevede yalnızca ulusun üyesi olanlar vatandaştır ve siyasal haklara sahiptirler. Vatandaşlık, bu yönüyle, milliyetle zorunlu bir ilişki içindedir.[13] Bir toplumsal çevreleme vasıtası olarak milliyet, 19. yüzyılın sonundan itibaren ister Almanya'da olduğu gibi *jus sanguinis* (kan esası), ister Fransa'da olduğu gibi *jus soli* (toprak esası) temelinde tanımlansın, ulus-devletin vatandaşlar topluluğunun belirlenmesinde ve vatandaş ile yabancı arasındaki farklılığın düzenlemesinde kavramsal, hukuksal ve ideolojik sınırlar oluşturacaktır.[14]

Siyasal modernitenin evrensel vatandaşlık ideali, içerme ve dışlama mekanizmalarının eşzamanlığı birlikteliğine dayanır. Eşit statü ve hakların ifadesi olarak evrensellik, "yurttaşı, bütün somut belirlenimlerin ötesinde ve berisinde, tikel kimliği ve niteliği olmayan soyut bir birey şeklinde tanımlar."[15] Dolayısıyla evrensel vatandaşlık, tarihsel süreç içinde bir yandan çeşitli tanınma ve yeniden dağıtım mücadeleleri sonucu farklı toplumsal kesimleri kapsayacak biçimde genişlerken, diğer yandan da bazı toplulukların ve onların üyelerinin sistemli bir biçimde dışlanmasına dayanacaktır.[16] Nitekim ne radikal bir altüst oluşun ifadesi olan devrimler ne de siyasal modernite, kadınlar açısından vatandaşlık statüsü getirmez. "İnsanlığın yarısı" kadınlar, siyasal modernitenin soyut ve evrensel "insan" kavrayışında görünmez kılınmıştır. Antik Yunan ve Roma'da erkeklere ait alanın ifadesi olan *polis* (kamusal alan) ile kadın ve çocukların alanı olarak kabul edilen *oikos* (ev içi/özel alan) arasında yapılan ayrım, farklı biçimler altında da olsa devam eder. "17. yüzyıla gelindiğinde bu iki alan, hukuksal düzenlemenin uygun alanı (kamusal alan) ile hukuksal düzenlemeden 'azade' olan (özel) alan"[17] erkek ve kadınların toplumsal ve siyasal konumlarını düzenleyecektir. Öte yandan vatandaşlıkla mülk sahipliği arasında kurulan ilişki ve "mülkiyet(in) ezici bir çoğunlukla erkeklerin elinde bulunması" kadar vatandaşlık erdemlerinin eril niteliği de[18] vatandaşlığın toplumsal cinsiyet eşiğini belirler.

Vatandaşlığın sözde evrensel doğası, 19. Yüzyıldan itibaren süfrajetlerin[19] hak eşitliği mücadelelerinin hareket noktasını oluşturacaktır. Fransız

13 Fred Constant, *La citoyenneté* (Paris: Montchrestien, 1998), 27.

14 Rogers Brubaker, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne* (Paris: Éditions BELIN, 1997), 45-63.

15 Etienne Balibar vd., *Dersimiz Yurttaşlık*, (İstanbul: Kesit, 1996), 148-149.

16 Engin F. Isın ve Bryan Turner, "Citizenship Studies: An Introduction", der. Engin F. Isın ve Bryan Turner, *Handbook of Citizenship Studies* (London: Sage, 2002), 2-3.

17 Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis, 2003, İstanbul), 39.

18 Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi* (Ankara: İmge, 2007), 179.

19 Süfrajet hareketi, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kadınlara oy hakkı tanınması için sürdürülen mücadeleyi ifade etmektedir.

Devrimi sonrasının çalkantılı ortamında kadınların vatandaşlıktan dışlanmasına, İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi'ne alternatif oluşturacak "Kadının ve Kadın Yurttaşın Haklar Bildirgesi"yle (1791) karşı çıkan Olympe de Gouges, cüretinin bedelini giyotine giderek öder. Kadınların temsil mekanizmalarından dışlanmalarını *Kadın Haklarının Bir Savunusu* (*A Vindication of the Rights of Women*-1792) kitabıyla eleştiren Mary de Wollstonecraft, kadınların kamusal alan-özel alan ayrımındaki eşitsiz konumuna ilişkin çözümlemesine rağmen, John Stuart Mill'in *Kadınların Köleleştirilmesi* (*The Subjection of Women*-1861) başlıklı denemesine kadar görmezden gelinir. 1848'de düzenlenen Kadın Hakları Kongresi sonrasında ilan edilen ve örgütlü kadın mücadelesinin en önemli metinlerinden birini oluşturan Seneca Falls Bildirgesi'yle oy hakkı mücadelesini sokağa indiren süfrajet hareketinin yanı sıra 19. yüzyıldan başlayarak erken feministler de kadınların sivil, siyasal ve sosyal haklar bağlamında eşit vatandaşlığı meselesini sorunsallaştırır.

Siyaset kuramı ve vatandaşlığın sorunsallaştırılması

Thomas Humphrey Marshall'ın "Vatandaşlık ve Toplumsal Sınıf" (1950) başlıklı denemesi, siyasal modernite içinden doğan vatandaşlığın son üç yüz yılda geçirdiği tarihsel-sosyolojik evrime ışık tutmasıyla, günümüzde de önemini koruyan klasik referans metinlerden biridir. Marshall, modern vatandaşlığın tarihsel süreç içinde üç eksenden hareketle oluştuğunu ileri sürmektedir. 18. yüzyılda ortaya çıktığı biçimiyle sivil (medeni) vatandaşlığı oluşturan unsurlar, bireysel özgürlükler için gerekli olan kişi özgürlüğü, mülk edinme ve sözleşme yapma özgürlüğü, ifade ve inanç özgürlüğü ve özellikle adalet hakkıdır. 19. yüzyılda, siyasal iktidarın kullanımına katılma hakkı çerçevesinde siyasal vatandaşlığın doğuşuna tanık olunur. 20. yüzyılda ortaya çıkan sosyal vatandaşlıkta ise söz konusu olan, Marshall'ın ifadesiyle "yaşadığımız toplumun standartları ölçüsünde ekonomik refah ve sosyal güvenlik gibi haklara sahip olmaktan, çağdaş bir birey gibi yaşayabilme hakkına değin geniş bir haklar dizinidir. Eğitim hakkı ve sosyal hizmetler bu çerçevede değerlendirilebilir."[20]

Anthony Giddens'a göre, "sınıf eşitsizliklerinin bölücü etkileri ile yurttaşlık haklarının birleştirici anlamları arasında dengeleyici bir tutumun tarifini"[21] ortaya koyan Marshall'ın vatandaşlık yaklaşımındaki en önemli nokta, sosyal sınıf ile olan ilişkisini tartışmaya açmasıydı. İngiltere'de modern vatandaşlığın temel kurumlarının kapitalizmin yükselişiyle eşzamanlı bir biçimde ortaya çıktığına dikkati çeken yazar, "eşitlik ilkesi

20 T. H. Marshall, "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar", Marshall ve Bottomore, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, 6-7.

21 Anthony Giddens, *Sosyolojinin Savunusu, Makaleler, Yorumlar ve Yayınlar* (İstanbul: Say, 2011), 255.

üzerine inşa edilmiş ve daha sonra kullanılan hakların genişlemesiyle güçlenen" vatandaşlık kurumunun kapitalist toplumun sınıf eşitsizlikleri ile bütünüyle tutarlı olduğunu, hatta vatandaşlık haklarının söz konusu eşitsizliğin korunması ve güçlendirilmesindeki katkısını vurgulamaktaydı. "Bunun nedeni ise, erken dönemde yurttaşlık kurumunun sadece rekabetçi bir piyasa ekonomisinin vazgeçilmez öğesi olan medeni haklar üzerine inşa edilmiş olmasıydı. Bireysel statünün bir parçası olarak değerlendirebileceğimiz medeni haklar, bireye, ekonomik mücadele süreci içinde bağımsız bir özne olarak hareket etme şansı tanımış ve bireyin kendini koruma gücü olduğu varsayımından yola çıkarak, birey için bir sosyal koruma mekanizması öngörmemiştir."[22] Marshall'ın yaklaşımındaki en önemli nokta, sosyal vatandaşlığın sınıf eşitsizliklerini tümüyle ortadan kaldırmadığı gibi, yeni eşitsizliklerin doğmasına katkıda bulunduğu saptamasıydı.[23]

Vatandaşlık Çalışmaları alanında temel bir referans metin oluşturmakla birlikte Marshall'ın kuramının geçerliliği, ilerleyen yıllarda çok sayıda araştırmacı tarafından sorgulandı.[24] Kuramı, İngiltere merkezli ve evrimci olmakla eleştiren Michael Mann, Marshall'ın yurttaşlık hakları izleğinin, gelişmiş sanayi devletleri tarafından izlenen beş temel stratejiden (liberal, reformist, monarşist, faşist ve otoriteryan) yalnızca birini dikkate almaktaydı.[25] Feminist yazarlar, kuramın modern vatandaşlığa içkin olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini,[26] Irk ve Etnisite Çalışmaları alanının yazarları ise, vatandaşlık haklarının dışlanan kategorilere yaygınlaştırılmasında bu grupların siyasal mücadelesinin tayin edici gücünü dikkate almamakla eleştirdiler.[27]

Çağdaş siyaset kuramında 1980'lerden itibaren, farklı geleneklerden beslenen üç özgül vatandaşlık yaklaşımına ve onun savunucularının tartışmalarına tanık olundu: liberal bireyci, toplulukçu (komünotaryen) ve vatandaş cumhuriyetçiliği. John Locke (1632-1704) ve Thomas Hobbes'tan (1588-1679) kaynaklanan ve çağdaş yorumunu John Rawls'un temsil ettiği liberal bireyci vatandaşlık anlayışının ayırt edici özelliği, bireye yaptığı vurgudur. Nihai değerlerini egemen bir biçimde seçen özgür bireyin özerkliğini esas alan liberal bireyci vatandaşlık, bireyi özgül bir toplulukla değil, vatandaşlık

22 Marshall, "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar", 22.

23 Jack Barbalet, *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality* (London: *Open University*, 1988), 8-10.

24 Eleştiriler için bkz. Füsun Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, (Ankara: Dost, 1999).

25 Michael Mann, "Ruling Class Strategies and Citizenship, der. B.S. Turner ve P. Turner, *Citizenship Critical Concepts*, C.I (London: Routledge, 1994), 64.

26 Bérengère Marques-Pereira, *La citoyenneté politique des femmes*, (Paris: Armand Colin, 2003), 142.

27 Sunera Tobani, *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada* (Toronto: University of Toronto Press , 2007), 78.

"statüsü"yle olan ilişkisi içinde ele alır.[28] Devlete soyut ve biçimsel bir kurum olarak yaklaşan liberallere göre, sivil toplumun bireylerin farklı ve değişken kimliklerinin "taşıyıcısı" sıfatıyla karşılaştıkları bir alan olmasına karşılık devlet, her türlü kimlikten arınma alanıdır. Böylece soyut devlet ve soyut vatandaş birbirini tamamlar.[29] Liberal bireyci vatandaşlık yaklaşımı, türdeşlik ve aynılığa vurgu yapar ve kültürel, tarihsel, sosyal vb. tikelliklerin aşılmasını öngörür.[30] "Bireyler, diğer vatandaşların benzer haklarına saygı duyma, vergilerini ödeme ve tehdit altındayken ülke savunmasına katılma görevleri olan egemen ve ahlaken özerk varlıklardır. (...) Liberal bireyci vatandaşlık anlayışı esasen 'özel' bir anlayıştır. Bireylere egemen ve ahlaken özerk varlıklar demekle kastedilen, kısmen, kamusal alanda veya daha dar anlamda siyasal alanda vatandaş statüsünün getirdiği hakları kullanmamayı tercih etmelidir."[31]

Liberal vatandaşlık anlayışının toplumsal aidiyetler ile vatandaşlık aidiyeti arasına çizdiği keskin ayrım,[32] toplulukçu vatandaşlık yaklaşımının temel itirazlarından birisini oluşturmuştur. Toplulukçu yaklaşım, sağ ve sol değişkenleriyle geniş bir yelpazede ortaya çıkmakla birlikte temelde, liberal kurama yönelik eleştirilerini özgür seçim yapma yetisine sahip rasyonel birey etrafında yoğunlaştırmakta ve bireyi tarihsel, toplumsal ve kültürel "bağlamı" içinde tanımlamak gerekliliğini vurgulamaktadır. Zira Toplulukçulara göre "topluluk", basit bir birliktelik değildir. Bireylerin, aidiyetlerini biçimlendiren, belirli bir "iyi yaşam" kavrayışına dayanan, "kendinde" değeri olan bir birliktir. Toplulukçu yaklaşımın kuramcıları, gerek topluluğu tanımlamada kullandıkları ölçeklerin farklılığı (klan, aile, toplumsal sınıf, ulus vb.), gerekse topluluk üyeliğine yükledikleri anlam açısından Alasdair MacIntyre gibi muhafazakâr eğilimli kuramcılardan Michael Walzer'ın eşitlikçiliği ya da David Miller'ın piyasa sosyalizmine kadar çok geniş bir ideolojik yelpaze içinde yer almalarına rağmen,[33] temelde modernitenin evrensellik iddiasını sorunsallaştırırlar.

Niccolò Machiavelli (1469-1527), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ve Alexis de Tocqueville (1805-1859) geleneğinin uzantısında yer alan ve çağdaş yorumunu John Greville Agard Pocock, Philip Pettit, Benjamin Barber ve Quentin Skinner gibi düşünürlerin temsil ettiği Vatandaş Cumhuriyetçiliğinde ise, vatandaşlık "taahhüt" ve bağlanmayla anlam

28 Ian Budge ve David McKay, *Developing Democracy, Comparative Research in Honour of J F P Blondel* (London: Sage, 1994), 35-36.

29 Bikhu Parekh, "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", der. David Held, *Prospects for Democracy, North, South, East, West* (California: Stanford University, 1993), 160-161.

30 Sanja Ivic, "The Postmodern Liberal Concept of Citizenship", der. Robert Danish, *Citizens of the World: Pluralism, Migration and Citizenship* (Amsterdam: Editions Rodopi, 2011), 5.

31 Adrian Oldfield, "Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?", der. Ayşe Kadıoğlu, *Vatandaşlığın Dönüşümü*: Üyelikten Haklara (İstanbul: Metis, 2008), 94.

32 Constant, *La citoyenneté*, 36.

33 Sholomo Avineri ve Avineri de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, (New York: Oxford University, 1993), 3-8.

kazanır. Liberal bireyci anlayışta "statü" üzerine olan vurgu, birey karşısında topluma öncelik tanıyan klasik vatandaş cumhuriyetçiliğinde "kamusal yarar" ve bu bağlamda "pratik" ve "görevler" üzerinedir.[34] Karar alma süreçlerine siyasal katılım yoluyla ortak iyinin belirlenmesi, vatandaşlık görev ve erdeminin sonucudur.[35] Vatandaş cumhuriyetçiliği, "siyasal" olana yaptığı vurguyla "toplumsal"ın etki ve katkısını ve bu çerçevede vatandaşlık dışındaki tüm kimlikleri bütünleşme adına görmezden gelir. Öte yandan liberal bireyci yaklaşımın yalnızca negatif özgürlüklerle ilgili olmasına karşılık, vatandaş cumhuriyetçiliği pozitif özgürlüklerle ilgilidir.[36] Vatandaş Cumhuriyetçiliğinde bireyler, topluma göre öncelik taşımaz, toplumsal bütün içinde anlam kazanırlar. Belirli bir siyasal topluluğun kimliği ve sürekliliğine ilişkin ortak sorumluluk söz konusudur. Bu, bireylerin yurttaş olarak yerine getirip getirmemekte özgür oldukları bir sorumluluk değildir, tam tersine sorumluluğun yerine getirilmesi sayesinde yurttaş olur ve kalırlar.[37]

Vatandaş Cumhuriyetçiliği, 1990'lı yıllarla birlikte, "vatandaşlar topluluğu"nu diğer topluluklar aleyhine mutlaklaştırmasının ve bu çerçevede kimliklerin giderek çeşitlendiği günümüz toplumlarını açıklamadaki yetersizliği nedeniyle çok yönlü bir eleştiriye uğramıştır. Bu çerçevede modern cumhuriyetçi yaklaşımın temsilcilerinden Barber, demokratik sistemin, vatandaşlığın biçimlenmesindeki önemine vurgu yaparak, güçlü demokrasilerde vatandaşlık bağının yalnızca "eşitler arası birinci" bir rol taşıdığına işaret etmiştir.[38] Herman Van Gunsteren ise, her üç yurttaşlık yaklaşımından öğeler taşıyan "yeni cumhuriyetçi vatandaşlık" anlayışında, cumhuriyetin çoğulculuğu düzenlemek ve bu çerçevede bireylerin topluluk kurma, onlara katılma ve karşı çıkma özgürlüklerini korumakla yükümlü olduğunu savunmuştur.[39]

1990'larda vatandaşlığı toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alan Kadın Araştırmaları alanı, yukarıda anılan üç yaklaşımı eşitlik-farklılık, istihdam-bakım, katılım-iktidar vb. eksenlerinde tartışmaya açtı. Bu çerçevede kamusal alan-özel alan bölünmesine dayalı liberal bireyci vatandaşlık anlayışının, annelik ve bakım hizmetlerini vatandaşlıktan dışlama eğilimi kadar, siyasal topluluk, katılım ve kamusal erdemlere dayalı Vatandaş Cumhuriyetçiliğinin

34 Oldfield, "Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?", 98.

35 Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi. Cumhuriyetçi Özgürlük* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010), 9-10.

36 Marc Sadoun, "Le citoyen en république", der. Bertrand Badie ve Pascal Perrineau, *Le citoyen, Mélanges offerts à Alain Lancelot* (Paris: Presses de Science Po, 2000), 116.

37 Oldfield, "Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?", 99.

38 Benjamin Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984), 224.

39 Herman Van Gunsteren, "Four Conceptions of Citizenship", "A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", der. Bryan S.Turner ve Peter Hamilton, *Citizenship, Critical Concepts*, C. 2 (London: Routledge, 1994), 43.

kamusal/özel ayrımına dayalı olduğu oranda, kadınları ve gündelik yaşama ilişkin meseleleri kamusal diyalogdan dışlaması da sorunsallaştırıldı.[40] Maternalist-toplulukçu yaklaşım, kadınların aile içindeki bakım hizmetlerini öne çıkararak, "bakım"ı merkezî bir siyasal değer olarak vatandaşlığa dahil etme gerekliliğini savundu. Çoğulcu feminist yaklaşım ise, kadınların aktif vatandaşlığını, siyasal seçkinler içinde eşit temsile dayalı "mevcudiyet politikası"na ya da dışlanan toplumsal grupların ihtiyaçlarının karşılanmasını temel alan "farklılık politikası"na dayandırmak suretiyle "çoğul ve farklılaşmış vatandaşlık" yaklaşımını öne çıkardı.[41]

*Vatandaşlığın d*önüşümü: Üniter *vatandaşlıktan* çok k*atmanlı ve esnek vatandaşlığa*

Vatandaşlığın hem kuramsal-metodolojik anlamda, hem de reel demokrasilerde yaşandığı biçimiyle tartışmaya açılmasında 20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle tanık olunan gelişmeler, başka bir anlatımla vatandaşlığın ulus-devletle olan ilişkisinde radikal dönüşümlere yol açan küreselleşme ve yerelleşme dinamikleri etkili oldu. Saskia Sassen'in de ifade ettiği gibi, ulus-devletin "aşağıdan" ve "yukarıdan" baskı altında olması, vatandaşlığı yeni biçimler altında düşünmeyi getirmiştir. Zira vatandaşlık, günümüzde birbiriyle ilişkili iki olgunun etkisiyle dönüşmektedir. Bunlardan ilki, küreselleşme sonucu ulus-devletlerin kurumsal statü ve niteliklerinde meydana gelen ve özelleştirmeden deregülasyona ya da uluslararası insan hakları koruma rejimlerinin artan üstünlüğüne kadar geniş bir çerçevede ortaya çıkan dönüşümlerdir. İkincisi ise, ulus-devletle özdeşleşme konusunda giderek direnç gösteren aktörlerin[42] yükselen hak talepleri ve mücadeleleridir. Bu çerçevede farklı ulus-devletler içinde yaşayan vatandaşların siyasal katılımı, sorunların ve olguların ulusal sınırları aşkın bir anlam kazandığı küreselleşme koşullarında yeni biçimler kazanmaktadır. Aynı zamanda, geçmişte etnik, dinsel ve kültürel açıdan homojen bir vatandaşlar topluluğuna dayandığı varsayılan ulus-devletlere yönelen büyük ölçekli göç ve yerleşme dinamikleri, ulus devlete aidiyetin temel unsuru olarak kabul edilen "milliyet" ölçütünü tartışmalı hale getirmiştir.[43] Bu çerçevede, ulus sonrası ve/veya ulusaşırı vatandaşlık olgusunun yanı sıra farklı kimliklerin eklemlenmesiyle ortaya çıkan tireli vatandaşlık biçimlerine de tanık olunmaktadır.

40 Birte Siim, "Gender and Citizenship. Problems of Exclusion and inclusion in Europe" 'European Citizenship: beyond borders across identities', April 23-24, Brussels, *ftp://ftp.cordis.europa.eu/pub/improving/docs/ser_citizen_siim.pdf*, s.2.

41 A.g.e., 3.

42 Saskia Sassen, "Le repositionnnement de la citoyenneté: Sujets émergents et espaces politiques", der. Ronan Le Coadic, *Identités & Démocratie. Diversité culturelle et mondialisation:Repenser la démocratie* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003), 57.

43 Kate Nash, "Between Citizenship and Human Rights", *Sociology*, 6 (2009), 1068.

Soysal'a göre, 1945 sonrası dönemde, vatandaşlığı oluşturan kimlik ve haklar bileşkenleri giderek birbirinden ayrılmış ve ulus-devlette ifadesini bulan haklar, giderek ulusaşırı düzlemde meşruiyet kazanmaya başlamıştır. Bu gelişmede etkili olan unsurlardan ilki, 1945 sonrası düzende, istihdam piyasalarının uluslararasılaşması sonucu, Avrupa'ya yönelen kitlesel göçle birlikte, ülkelerin ulusal ve etnik nüfus bileşimlerinin değişmesidir. İkincisi, dekolonizasyonla birlikte, küresel düzlemde tanık olunan insan hakları söylemi ve bu süreçte BM ve UNESCO gibi ulusaşırı yapılanmaların yanı sıra, kimlik temelli yeni toplumsal hareketlerin vatandaşlığa ilişkin kabulleri tartışmaya açmasıdır. Üçüncü unsur, Avrupa vatandaşlığının, ulus-devletle olan zorunlu bağı geçersiz kılmasıdır. Son olarak çeşitli uluslararası sözleşmelerde ifade bulduğu biçimiyle insan hakları ideolojisinin küresel düzlemde düzenleyici bir ilke haline gelmesidir.[44] Seyla Benhabib'in ifadesiyle "kozmopolitleşen" insan hakları rejimi, vatandaşlığı doğrudan ilgilendiren göç, iltica ve sığınma gibi durumlarda ve buna bağlı anlaşmazlık ve hak ihlallerinde vatandaşlık hukuku ve rejiminin ötesinde önem kazanmıştır.[45]

Öte yandan Batı ülkelerinde vatandaşlığın kazanılmasında izlenen ölçütlerinin liberalleşmesi, doğum esasından giderek toprak esasına dayalı ölçütün ağırlık kazanmasıyla birlikte toplumların etnik, dinsel ve kültürel açıdan giderek çeşitlenmesi, vatandaşlığın haklar boyutu üzerinde çeşitli sonuçlar doğurmuştur. Ulusal refah devletleri döneminin en önemli hak kategorisini oluşturan sosyal haklar, başka bir dizi nedenin yanı sıra toplumların çeşitlenmesi ile birlikte giderek daha kırılgan hale gelirken, ayrımcılığa uğramama ve çokkültürlü tanınma haklarının öne çıkmasıyla, vatandaşlığın kimlik boyutunda önemli dönüşümler yaşanmaktadır. Vatandaşlık, etnik ya da dinsel kayıtlar olmaksızın yararlanılır hale geldiği, ilksel grup aidiyetleri ayrımcılığa uğramama ve çokkültürcülük hakları çerçevesinde korunduğu ve kimi zaman da desteklendiği oranda, devlete üyelik de özgül bir kimlik anlamına gelmemekte, üyelik ile kimlik arasındaki zorunlu ilişki geçerliliğini büyük ölçüde yitirmektedir.[46] Ulus-devlet mantığı içinde tarif bulan ve bir yandan milliyet-vatandaşlık diğer yandan da vatandaş-yabancı sistematiğini geçersiz kılan bu dönüşüm; statü, aidiyet ve kimlik anlamında farklı vatandaşlık düzeylerinin ortaya çıkmasına neden olmakta, hatta Mark J. Miller ve Stephen Castels'e göre vatandaşlığa sahip olup olmamak bile, geçmişte olduğu gibi bir sorun oluşturmamaktadır.[47]

44 Yasemin Nuhoğlu Soysal, "Changing Citizenship in Europe, Remarks on Postnational Membership and the National State", der.David Cesarani ve Mary Fulbrook, *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, (London: Routledge, 2003), 18-19.

45 Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları* (İstanbul: İletişim, 2006), 20-21.

46 Christian Joopke, *Citizenship and Immigration* (Cambridge: Polity, 2010), 38-39.

47 Stephen Castels ve Mark J. Miller, *The Age of Migration, International Popular Movements in the Modern World* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 243.

Giderek uzayan yerleşme olgusuyla birlikte göçmenler, *denizen*[48] ya da "yarı vatandaş"[49] (*quasi citizenship*) olarak, vatandaşlarla neredeyse eşit haklardan yararlanmaktadırlar.

Ulusaşırı göçle birlikte öne çıkan bir başka vatandaşlık biçimi de çifte vatandaşlık olgusudur. Ulus-devletlerin tanıma konusunda yüzyıllar boyunca büyük direnç gösterdikleri çifte vatandaşlık, demokratikleşmeye bağlı olarak yaygın bir uygulama haline gelmekte ve Castels ve Miller'ın da vurguladıkları gibi, göçmenler açısından çoğul kimliklerinin yönetilmesi yeni katılım ve siyaset biçimlerine imkân tanımaktadır.[50]

Sonuç Yerine

Günümüzün yeni "hayalî cemaatler"ine karşılık gelen "yeni vatandaşlık" biçimleri, kimlik-statü-katılım anlamında farklı siyasal özne kavrayışlarıyla hiç kuşkusuz geniş bir imkânlar alanı sunmaktadır. Ulus-devlete vatandaşlık anlayışının yerini, ulus-üstü (AB vatandaşlığı) ölçekten yerele (kent vatandaşlığı) kadar uzanan bir dizi aidiyet biçimi almakta; bireyler etnik, dinsel, kültürel, sınıfsal vb. farklı kimlikleriyle çok katmanlı-vatandaşlık biçimleri kurgulamakta, hak taleplerinde bulunmakta ve etkili siyasal katılım biçimleri geliştirmektedir.

Bununla birlikte vatandaşlık, geçmişte olduğu gibi bugün de içermeye ve dışlamaya dayalı çift yönlü niteliğini korumaktadır. Vatandaşlığa içkin olan hukuki (*de iure*) ve fiilî (de *facto*) eşitliğin sağlanamadığı; siyasal vatandaşlığın, vatandaşlığın ekonomik ve sosyal nitelikleriyle tamamlanmadığı; yoksulluk ve dışlanma olgusunun neoliberal politikalarla birlikte yaygınlaştığı; katılaşan göç ve iltica politikalarının yanı sıra yükselen ayrımcılık, ırkçılık ve yabancı düşmanlığının vatandaşlar ve vatandaş olmayanlar arasında olduğu kadar "tam vatandaşlık" statüsüne sahip olanlar arasında da maddi ve zihinsel sınırlar koyduğu bir süreçte, vatandaşlığın gelecekteki seyri konusunda öngörüde bulunmak, ancak içerme ve dışlamaya dayalı çifte boyutunu dikkate almakla mümkün olabilir.

48 Kees Groenendijk, "The Status of Quasi-citizenship in EU member states: Why Some States have 'almost-citizens'", *http://www.law.ed.ac.uk/citmodes/files/NATACCh10.pdf. Denizen* kavramı, ilk kez Thomas Hammar tarafından, 1960 ve 1970'lerde Batı ve Kuzey Avrupa'ya geçici işçilik kapsamında ya da korunma amacıyla gelen, ancak ikamet süreleri uzamasına rağmen vatandaşlık tanınmayan ve bu süreçte istihdam piyasasına erişime, eşit sosyal güvenlik haklarına, ani sınır dışı edilmeme güvencesine; kimi ülkelerde ise, yerel seçimlere katılma hakkına sahip olan göçmenleri tanımlamak için kullanılmıştır.

49 A.g.e., Groenendijk, "yarı vatandaşlık"ı, ülke vatandaşları gibi oy verme (yerel ya da ulusal) ya da kamu görevlerine erişim gibi alanlarda vatandaşlarla neredeyse aynı haklara sahip olunduğu, sınır dışı edilme konusunda tam korunmaya sahip "güçlendirilmiş denizenlik" olarak tanımlamaktadır.

50 Castels ve Miller, *The Age of Migration*, 244.

Kaynakça

Adrian Oldfield, "Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?", der. Ayşe Kadıoğlu, *Vatandaşlığın Dönüşümü. Üyelikten Haklara* (İstanbul: Metis, 2005).

Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi. Cumhuriyetçi Özgürlük*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010).

Andrew Linklater, "Citizenship and Sovereignty in the Post-Westphalian European State", der. Daniele Archibugi, David Held ve Martin Köhler, *Re-imagining Political Community, Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1998).

Anicet Le Pors, *La citoyenneté* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000).

Anthony Giddens, *Sosyolojinin Savunusu, Makaleler, Yorumlar ve Yayınlar*, (İstanbul: Say, 2011).

Archibugi, David Held vd., *Re-imagining Political Community, Studies in Cosmopolitan Democracy* (Cambridge: Polity, 1998).

Benjamin Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California, 1984).

Bérengère Marques-Pereira, *La citoyenneté politique des femmes* (Paris: Armand Colin, 2003).

Bikhu Parekh, "The Cultural Particularity of Liberal Democracy", der. David Held, *Prospects for Democracy, North, South, East, West* (California: Stanford University, 1993).

Birte Siim, "Gender and Citizenship. Problems of Exclusion and Inclusion in Europe"

'European Citizenship: Beyond Borders Across Identities', *ftp://ftp.cordis.europa.eu/pub/improving/docs/ser_citizen_siim.pdf.*

Christian Joopke, *Citizenship and Immigration* (Cambridge: Polity, 2010).

Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi* (Ankara: İmge, 2007).

Dominique Schnapper, Qu'est-ce que la citoyenneté? (Paris: Éditions Gallimard, 2000).

Ediberto Roman, *Citizenship and its Exclusions: A Classical, Constitutionnal and Critical Race Critique* (New York: New York University, 2010).

Engin F. Isın ve Bryan Turner, "Citizenship Studies: An Introduction", der. Engin F. Isın ve Bryan S. Turner, *Handbook of Citizenship Studies* (London: Sage, 2002).

Etienne Balibar vd., *Dersimiz Yurttaşlık* (İstanbul: Kesit, 1996).

Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis, 2003).

Fred Constant, *La citoyenneté* (Paris: Montchrestien, 1998).

Füsun Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi* (Ankara: Dost, 1999).

Herman Van Gunsteren, "Four Conceptions of Citizenship", A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", Bryan S.Turner ve Peter Hamilton, *Citizenship, Critical Concepts*, C.2 (London: Routledge, 1994).

Ian Budge ve David McKay, *Developing Democracy, Comparative Research in Honour of J F P Blondel* (London: Sage, 1994).

Jack Barbalet, *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality* (London: Open University, 1988).

Michael Mann, "Ruling Class Strategies and Citizenship", der. Bryan S. Turner ve Peter Hamilton, *Citizenship: Critical Concepts*, C.I (London: Routledge, 1994).

Kate Nash, "Between Citizenship and Human Rights", *Sociology*, C. 43 (6).

Kees Groenendijk, "The Status of Quasi-citizenship in EU member states: Why Some States have 'almost-citizens'", *http://www.law.ed.ac.uk/citmodes/files/NATACCh10.pdf.*

Marc Sadoun, "Le citoyen en république", der. Bertrand Badie ve Pascal Perrineau, *Le citoyen. Mélanges offerts à Alain Lancelot* (Paris: Presses de Science Po, 2000).

Monique Castillo, *La citoyenneté en question* (Paris: ellipses, 2002).

Paul A. B. Clarke, *Citizenship*, (London: Pluto, 1994).

Paul Magnette, *La citoyenneté, Une histoire de l'idée de participation civique* (Bruxelles: Bruylant, 2001).

Pierre Vidal-Naquet, "La démocratie est née à Athènes", Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant vd., *Démocratie , Citoyenneté et Héritage gréco-romain* (Paris: Editions Liris, 2000).

Rogers Brubaker, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne* (Paris: Éditions BELIN, 1997).

Sanja Ivic, "The Postmodern Liberal Concept of Citizenship", der. Robert Danish, *Citizens of the World: Pluralism, Migration and Citizenship* (Amsterdam: Editions Rodopi, 2011).

Saskia Sassen, "Le repositionnnement de la citoyenneté: Sujets émergents et espaces politiques", der. Ronan Le Coadic, *Identités & Démocratie. Diversité culturelle et mondialisation:Repenser la démocratie*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003).

Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları* (İstanbul: İletişim) , 2006.

Sholomo Avineri ve Avineri de-Shalit, *Communitarianism and Individualism* (New York: Oxford University, 1993).

Stephen Castels ve Mark J. Miller, *The Age of Migration, International Popular Movements in the Modern World* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

Sunera Tobani, *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada* (Toronto: University of Toronto, 2007).

T. H. Marshall, "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar", der. T. H. Marshall ve Tom Bottomore, *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* (İstanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi, 2006).

Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London: Methuen, 1961).

Yasemin Nuhoğlu Soysal, "Changing Citizenship in Europe, Remarks on Postnational Membership and the National State", der. David Cesarani ve Mary Fulbrook, Citizenship, *Nationality and Migration in Europe*, London: Routledge, 2003).

Okuma Önerileri

Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis, 2012)

Alev Özkazanç, "Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizmin Sonu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 64-1 (2009), 247-274.

Ayşe Kadıoğlu, "Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları" der. Ayşe Kadıoğlu, *Vatandaşlığın Dönüşümü. Üyelikten Haklara* (İstanbul: Metis, 2005, 21-30).

E. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu, *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye'de Vatandaşlık* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009).

Eren Deniz (Tol) Göktürk, *Dünden Yarına Yurttaşlık. 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulusal Devlet ve Küreselleşme*, (İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2006).

Haldun Gülalp (der.), *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma. Ulus-Devletin Sorgulanması* (İstanbul: Metis, 2006).

Jürgen Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. Siyaset Kuramı Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet* (İstanbul: İletişim, 2010).

Richard Bellamy, *Citizenship: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008).

Will Kymlica, *Çokkültürlü Yurttaşlık. Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (İstanbul: Ayrıntı, 1998).

Ateş Uslu

Demokrasi

Giriş

Demokrasi teriminin kökeninde, Eski Yunanca bir sözcük olan *δημοκρατία* (demokratía) yer alır. Eski Yunancada *δημος* (demos) 'halk' olarak tercüme edilebilir. *Κρατ-* (krat) kökünden türeyen kelimeler ise güç, yönetim, hükümdarlık gibi kavramları karşılar. Dolayısıyla demokrasi en yalın tercümesiyle 'halk yönetimi' anlamına gelir. Bununla birlikte, bu kavramın sosyal bilimler ve siyaset bilimi açısından tanımının ne olduğu konusunda bir uzlaşma yoktur. Demokrasi kavramı, günümüzde son derece farklı siyasi hatların temsilcisi olan siyasi partilerce sahiplenilebilmekte, son derece farklı olguları ya da siyasi perspektifleri adlandırmak için kullanılabilmektedir. Bunun nedeni 'halk yönetimi'ne verilen anlamın çeşitli tarihsel bağlamlarda ve çeşitli toplumsal-ekonomik formasyonlarda değişik biçimler almasıdır. Eskiçağ Yunan şehirlerindeki *demos* günümüzün 'halk'ından farklıdır. Üstelik, günümüzde sosyalist bir partinin atıf yaptığı 'halk' ile otoriter bir liderin atıf yaptığı 'halk' farklı toplumsal gerçekliklere tekabül edebilir. Aynı şekilde, halkın yönetiminin (*kratos*) niteliği ve uygulama biçimleri de tarihsel bağlama ve toplumsal-ekonomik formasyona göre değişiklik gösterir. Demokrasi kavramının siyaset bilimi açısından doğru bir incelemesinin yapılması için bu kavram tarihsel bir perspektifte incelenmeli, eleştirel bir tahlile tabi tutulmalıdır.

'Demokrasi' kavramının inceleneceği bu bölümde, söz konusu kavramın tarihsel-eleştirel tahlili için bir çerçeve sunulması amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda üç ana başlık altında inceleme yapılacaktır. Öncelikle Eski Yunan şehirlerinde ortaya çıktığı dönemde 'demokrasi' kelimesinin aldığı anlama değinilecektir. Antik dönem Yunanistan'ının 'demokrasinin beşiği' olarak adlandırıldığı ve sonraki dönem siyasi düşünürlerin Yunan demokrasisine sıkça atıf yaptıkları göz önünde bulundurulursa, demokrasi tahlili için bu

dönemin gereğince anlaşılması son derece önemlidir. İkinci bölüm, Ortaçağ sonlarından 20. yüzyıla uzanan zaman diliminde burjuvazinin yükselişine paralel olarak gelişen demokrasinin incelemesine ayrılmıştır. Üçüncü ve son bölümdeyse burjuva demokrasisinin ve liberal demokrasinin eleştirisini yapan sosyalist düşünürlerin ortaya koyduğu inceleme çerçevesine ve demokrasinin sosyalist temellerde dönüşümü için önerdikleri çözümlere değinilecektir. Yazının tarih boyunca demokrasi üzerine yapılmış tüm kuramsal tartışmalara ve demokrasinin siyasi gelişiminin tüm uğraklarına değinme iddiası bulunmamaktadır; demokrasinin tarihsel bir perspektifte incelenmesi için bir çerçeve sunulması hedeflenmektedir.

Eski Yunan demokrasisi

Kapitalizmin geliştiği dönemlerde ortaya çıkmış olan ve çeşitli ideolojik perspektiflerden 'halk egemenliği' fikrini savunan çoğu akım, Eski Yunan demokrasisini model olarak benimsemektedir. Bu anlayışa göre demokrasi Eskiçağ'dan beri var olan ve günümüze değin evrilerek gelişen bir yönetim biçimidir. Kimi yazarlar klasik dönem Yunan uygarlığından önce ortaya çıkmış olan başka siyasi deneyimleri, örneğin bazı Sümer şehirlerinde gözlemlenen istişare meclislerini demokrasinin öncülü olarak ortaya koyarlar. Bununla birlikte, sözü geçen deneyimlerin belirli ve sınırlı zaman dilimleriyle ve coğrafi ölçeklerle sınırlı olduğu açıktır. Modern demokrasi deneyimleriyle Eskiçağ demokrasileri arasında doğrudan bir süreklilik olduğu söylenemez. Buna karşılık, Eskiçağ Yunan demokrasisinin, modern demokrasilere çoğunlukla bir model olarak kaynaklık ettiği ölçüde, karşılaştırmalı ve eleştirel bir incelemeye tabi tutulması modern demokrasinin tarihsel bir perspektiften incelenmesine katkıda bulunacaktır.

'Polis' ve demokrasi

Eski Yunan edebiyatının günümüze ulaşmış en eski örneklerinden Homeros destanlarında *ο δημος* (*o demos*) coğrafi bir anlam taşımakta, bir insan topluluğunun ikamet ettiği toprak parçasını ifade etmekteydi. Aynı metinlerde daha nadir olarak 'halk' anlamında da kullanılabiliyordu.[1] Kelimenin coğrafi anlamı zamanla önemini yitirdi ve 'halk' kavramı ön plana çıktı. Bu durum, demokrasi kelimesinin temelindeki 'halk'ın belirli bir mekânda yaşayan bir insan topluluğu olduğunun açık bir göstergesidir. Eskiçağ'da (pek çok başka coğrafyada olduğu gibi) Yunan yarımadasında da toplumsal yaşam esas olarak *polis* adı verilen kentsel birimlerde örgütleniyordu.[2]

1 A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* (Paris: Hachette, 2000), 459-460.

2 Bu kentsel birimlere günümüzde yaygın olarak "şehir devleti" ya da "site" adı verilmektedir; burada "devlet" kavramının modern devlete yaptığı çağrışımı önlemek için Yunancadaki *polis* adlandırması tercih edilecektir.

Klasik Yunan uygarlığı döneminde (M.Ö. 6.-4. yüzyıllarda) Yunan yarımadasında 1000 kadar irili ufaklı (bazısı günümüz koşullarında 'kasaba' olarak adlandırılabilecek) *polis* olduğu tahmin edilmektedir.[3] *Polis*lerde yönetim bir kişinin (kralın ya da 'tiran'ın) elinde olabildiği gibi, görece küçük bir grubun ya da geniş bir kitlenin elinde de olabiliyordu. Klasik dönem Yunan yazarları tek kişinin iktidarı elinde bulundurduğu *polis*lerin yönetim biçimini *monarşi* olarak adlandırmıştır. Az sayıda kişinin yönetimi *oligarşi*, kitlenin yönetimi ise *demokrasi*dir. Kelimenin M.Ö. 5. yüzyıl sonu ve 4. yüzyıl başında ortaya çıktığı tahmin edilmektedir.[4]

Bu noktada, *polis*lerde yönetimin nasıl örgütlendiği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruya cevap verebilmek için yine etimoloji yol gösterici olacaktır. *Κράτος* (kratos) kelimesi Yunancada erken dönemlerde fiziksel güç kavramını ifade ederken zamanla siyasi güç, iktidar anlamlarını almıştır; *κρατέω* (krateo) fiili de 'güçlü olmak' anlamından 'hüküm sürmek' anlamına evrilmiştir. Dolayısıyla Yunan polislerinde yönetim kaba kuvvetin siyasi bir boyuta taşınarak aşıldığı bir süreçtir. Polislerin siyasi yapısı temelde üçlü bir model üzerine kuruluydu: Merkezî bir yürütme organı, bir oligarşik heyet ve polis yurttaşlarının oluşturduğu genel topluluk.[5] Bu üç yapı arasındaki denge polisler arasında ve çeşitli tarihsel dönemlerde değişiklikler gösteriyordu, bu durum da kimi polisler arasında yönetim biçimleri bakımından son derece derin farklılıklar var olmasına neden oluyordu. Buna ek olarak, Yunan uygarlığında demokrasinin doğduğu M.Ö. 500-300 yıllarının, aynı zamanda *polis*ler arasında kanlı savaşların yaşandığı bir dönem olduğunu belirtmek gerekiyor. Dolayısıyla çoğu zaman sanıldığının aksine Eski Yunan uygarlığı bütünüyle demokratik siyasi birimlerin oluşturduğu bir uygarlık olmaktan uzaktı; aksine, Yunan demokrasisi bu dönemde başta Atina olmak üzere belirli bağlamlarda uygulanan bir yönetim biçimiydi.

Bu dönemde Atina gibi bazı polislerde, savaş stratejisiyle ilgili kararlar da dâhil olmak üzere pek çok hayati konuda genel toplantılar yapılarak yurttaşların fikirleri alındığı görülmektedir. Günümüzde 'doğrudan demokrasi' olarak adlandırılan bu yönetimde kadınlar, gençler, yabancılar, köleler (dolayısıyla toplumun çoğunluğu) fikir beyan etme ve oy kullanma hakkına sahip değildi.[6] Başka bir deyişle, Atina demokrasisinde 'halk'tan anlaşılan özgür, erkek ve Atinalı yurttaşlardan ibaretti. Oysa bu dönemde sadece kölelerin bile Atina nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturduğu tahmin edilmektedir.[7] Buna ek olarak, dönemin Yunan polislerinde uygulanan siyasi

3 Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 9.
4 Bernard Crick, *Democracy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 14.
5 Charles Tilly, *Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 26.
6 Crick, *Democracy*,18.
7 Tilly, *Democracy*, 26.

iktidar biçiminin, günümüzün kurumsallaşmış ve süreklilik arz eden siyasi iktidarından çok daha farklı bir şekilde örgütlenmiş olduğunu da belirtmek gerekiyor. Eski Yunan siyasi işleyişi, günümüzün aksine, yurttaşların doğrudan katılım gösterdiği çok sayıda toplantı yapılmasını gerektiriyordu. Üstelik bu dönemin yönetici kadrolarında çok sık değişim görülüyordu, dolayısıyla siyasi iktidarın kurumsal temeli son derece zayıftı.[8]

Demokrasiye eleştirel yaklaşımlar: Platon ve Aristoteles

Demokrasinin klasik dönemde önemli bir gelişme göstermiş olmasına ve Helenistik dönemde de (M.Ö. 4. yüzyılda) önemini korumasına rağmen dönemin Yunan düşünürlerinin kapsamlı bir demokrasi savunusu geliştirmemeleri dikkat çekicidir.[9] Herodotos'un *Tarih*'indeki bazı kısımlar, tarihçi Thukydides'in (M.Ö. 460-395) Atinalı devlet adamı Perikles'ten aktardığı söylev ve bazı tragedyalarda yer alan replikler bir kenara bırakılırsa, Eski Yunan yazınında demokrasiye çoğunlukla eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşan eserlerin yer aldığı gözlemlenebilir. Örneğin Platon, *Devlet*'inde demokrasinin sert bir eleştirisine yer veriyordu. Platon'a göre demokrasi, fakir ve cahillerin eğitimli ve bilgili olanlar üzerine hükmetmesi anlamına geliyordu.[10]

Aristoteles'in demokrasiye yaklaşımı Platon'un yaklaşımına kıyasla farklı bir açıdan olsa da eleştireldi. Aristoteles, yönetimin üç temel biçimi olduğunu tespit ediyor, bunları monarşi, aristokrasi ve *politeia* olarak adlandırıyordu. *Politeia*, Türkçeye çevrilmesi güç bir sözcüktür ve Aristoteles'e göre halk idaresinin genel yarar gözetilerek uygulanan biçimini ifade eder. Buna karşılık, düşünüre göre her biçimin bir de yozlaşmış biçimi vardı. Mükemmel bir şekilde adil olan tek kişinin yönetimi olan monarşi yozlaştığında tiranlık, toplumun içinde 'en iyi' olan kişilerin yönetim biçimi olan aristokrasi yozlaştığında oligarşi (ya da plutokrasi - zenginlerin iktidarı), halkın yönetimi olan *politeia* ise yozlaştığında demokrasi hâlini alıyordu.[11] Başka bir deyişle, Aristoteles'e göre demokrasi genel yarar gözetilmeksizin uygulanan bir halk egemenliği türüydü.

Burjuva demokrasisinin gelişimi

Charles Tilly, Yeniçağ öncesinde demokrasinin bazı unsurlarının küçük ölçekte de olsa uygulandığı yerler arasında, Ortaçağ Viking köyleri, bazı köy toplulukları ve kimi şehir devletlerini saymaktadır. Bununla birlikte, bazı

8 Cartledge, *Ancient Greek Political Thought*, 18.

9 Peter Liddel, "Democracy Ancient and Modern", *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, der. Ryan K. Balot (Chichester: Riley-Blackwell, 2009), 134.

10 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi, 1995), 558b.

11 Aristoteles, *Aristotle in 23 Volumes: Vol. 21*, çev. H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944), 1279b.

özelliklerin uygulanmasına rağmen demokrasinin gerçek anlamda gelişmesi ve konsolide olması için kapitalizmin geliştiği ve yaygınlaştığı bir tarihsel döneme girilmesi gerekecektir. Bu açıdan, her ne kadar bazı Eskiçağ modelleri üzerine kurulu olsa da demokrasinin esas olarak modern bir fenomen olduğu söylenebilir.[12] Dolayısıyla demokrasi yurttaşlar ve siyasi yapı arasındaki ilişkileri kapitalizm koşullarında düzenleyen, tarihsel olarak özgül bir noktada ortaya çıkmış bir sistemdir.[13] İkinci bölüm, demokrasinin bu özgül koşullar içindeki gelişiminin incelenmesine ayrılmıştır.

Burjuva toplumu, kapitalizm ve demokrasi

Charles Tilly, XVIII. yüzyıl ve öncesinde Avrupa'da demokrasinin doğrudan öncülü olmuş olan bir dizi unsurdan söz eder. Bunlar, merkantilizm koşullarında gelişmiş olan ticaret oligarşileri (örneğin İtalyan şehir devletleri), bazı köylü toplulukları, bazı dinî tarikatlar ve devrimci hareketlerdir.[14] Buna karşılık, XVI. yüzyıl ve sonrasında bu dönemde toplumsal-ekonomik formasyonda ve siyaset alanında yaşanan bazı köklü dönüşümlerin yeni bir demokrasi teorisinin ve yeni demokratik pratiklerin doğuşuna yol açtığı gözlemlenmektedir. Bu bölümde, kapitalizmin ve burjuva toplumunun geliştiği koşullarda demokrasinin yeniden tanımlanma biçimlerine değinilecektir.

Kurumsallaşmış bir siyasi iktidar biçimi olarak devlet, insanların bazı toplumsal faaliyetlerinin kendilerinden koparılarak siyasi faaliyet biçimi altında özgül bir alanda toplandığı bir yapıdır.[15] Her ne kadar devlet kurumları ve işleyişi bakımından, sınıf çatışmalarının, sınıfsal karşıtlıkların bir ürünü olsa da, ideolojik planda, toplumun çelişkilerinden ve sınıf mücadelelerinden bağımsız bir yapı olduğu varsayılır. Bu açıdan bakıldığında, Gülnur Acar-Savran'ın da altını çizdiği gibi, devletin varlığının bir anlamda 'yabancılaşma' süreçleriyle bağlantılı olduğu söylenebilir. İnsanın kendine ait olan bazı güçleri 'siyasi güçler' olarak tanımlanıp kendisinden ayrıştırılır. Bu şekilde devlet, birey ve toplumun dışında (çoğunlukla üzerinde) bir yapı olarak kurgulanır.[16]

Devletin toplum-üstü ayrıksı özelliklere sahip olduğu yönündeki kavrayış, özellikle kapitalizmin ve burjuva devlet biçimlerinin geliştiği bir bağlamın ideolojik önceliklerini yansıtır. Keza kapitalizmde özel-kamusal alan arasında gerçek anlamda bir ayrışma meydana gelir. Kapitalizm öncesi üretim

12 Tilly, *Democracy*, 29.
13 A.g.e., 49.
14 A.g.e., 30.
15 Gülnur Acar-Savran, "Marx'ın Düşüncesinde Demokrasi: Siyasetin Eleştirisi", *11. Tez* 6 (1987), 52-53.
16 Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Materyalizmin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008), 1.Bölüm.

biçimlerinde ekonomik faaliyetler, dinî pratikler ve siyasi iktidar birbirinden net bir şekilde ayrışmazken, burjuva toplumunda ekonomik faaliyetlerin ve dinî pratiklerin ideal olarak özel alanın parçası olduğu varsayılır. Siyasetse burjuva toplumunda yine ideal olarak özel alandan, bireysel çıkarlardan, dinî meşruiyetten ve ekonomik tahakkümden farklı bir süreç olarak görülmeye başlar. Bu durum, kapitalist üretim biçiminin siyasi yöntemlerin dışında kalan, salt ekonomik bir sömürü içermesinin sonucudur. Başka bir deyişle, askerî potansiyelini ve siyasi nüfuzunu üretim faaliyetlerinde köylülerin üzerinde tahakküm kurabilmek için kullanan feodal toprak sahibinin aksine, burjuvazi salt ekonomik sömürü yöntemleriyle yetinebilir. İdeal olarak, burjuva toplumunda bir sermayedar çalışanları üzerine doğrudan siyasi ya da askerî zor uygulamaya gerek duymaz; burjuva toplumunda işçinin emek gücünü kendi rızasıyla sattığı varsayılır. Bu şartlar altında, ekonomik sömürü özel alanla sınırlanırken toplumun bütününü ilgilendiren sorunların çözümü kamusal alana, devlet kurumuna devredilir.[17]

Demokrasinin yeniden doğuşu

16. yüzyıldan 18. yüzyıla uzanan dönemde Avrupa'nın çeşitli bağlamlarında ortaya çıkan mutlak monarşilerin burjuva devleti ile ne derecede doğrudan bağlantı içinde olduğu tartışma konusudur. Benzer bir şekilde, mutlak monarşilerin ortaya çıktığı ve konsolide olduğu bir bağlamda gelişen modern siyasi düşüncenin de dar anlamıyla bir 'burjuva düşüncesi' olarak adlandırılması mümkün değildir. Bununla birlikte, dönemin siyasi yapılarındaki ve siyasi düşüncesindeki dönüşümün feodal toplumun siyasi ve ekonomik yapılarının kademeli olarak çözüldüğü bir süreçte ortaya çıktığı belirtilmelidir. Dolayısıyla bu dönemde demokrasinin yeniden tanımlanış biçimlerinin incelenmesi, burjuva demokrasisinin 19. ve 20. yüzyıllarda ulaşacağı noktaların kavranmasına yönelik bir adım atılmasını sağlayacaktır.

Yeniçağ Avrupa'sında siyasi düşüncede 'demokrasi' ve 'cumhuriyet' kavramları arasında çoğunlukla belirgin bir ayrım yapılmadığı gözlemlenmektedir. Esas itibariyle, 16.-17. yüzyıllar arasında Roma cumhuriyetçiliğinin yeniden doğduğu gözlemlenebilir. Her ne kadar Aristoteles'in teorisini hatırlatacak şekilde iyi yönetimin karma bir yönetim olduğu fikri yaygınlık kazansa da, bu dönemde Yunanistan'dan ziyade Roma örnek olarak alındığı ve ilkelerin 'cumhuriyetçi' olarak adlandırıldığı görülür. Ancak bu dönemde ibre demokratik halk unsurunun önemine doğru kaymıştır. Bu noktada halkı koruyan kanunların da ötesinde, bireylerin aktif yurttaşlar hâline gelerek kolektif bir şekilde kendi kanunlarını yapmaları ilkesi ortaya çıkmıştır.[18]

17 Acar-Savran, "Marx'ın Düşüncesinde Demokrasi", 53-54.
18 Crick, *Democracy*, 5, 12, 24.

17. yüzyılda gelişen İngiliz cumhuriyetçi hareketi ve İskoç *covenanters* hareketi gibi hareketler, halk egemenliği konusunu temel siyasi ilke olarak benimsemiştir. Amerikan Bağımsızlık Savaşı (1775-1783) ve erken dönem Amerikan Cumhuriyeti de halk egemenliği kavramının ön planda olduğu tarihsel deneyimler arasında önemli yer tutar. Amerikan Bağımsızlık Savaşı'na paralel olarak gelişen Amerikan Devrimi, Kuzey Amerika'daki Büyük Britanya kolonilerinin 'temsil olmadan vergilendirme olmaz' ilkesiyle başlattıkları temsiliyet mücadelesinin bir ürünüydü. Büyük Britanya'da Thomas Paine (1737-1809) ve John Wilkes (1725-1797) gibi keyfî yönetim karşıtları, isyan eden Amerikalılara destek vermişti.[19] Devrim sonucunda ortaya çıkan Amerikan Anayasası'nda yer alan bir fikir, dönemin demokrasi anlayışını özetler niteliktedir. Buna göre herkesin yönetime katılma hakkı vardır, ancak bu katılımın şartı her yurttaşın diğer yurttaşların haklarına saygı duymasıdır.[20]

Amerikan Devrimi'nin doğrudan etkilediği tarihsel deneyimlerden biri 1780'lerde Hollanda'da gerçekleşen Yurtsever İsyanı'dır. İsyan demokratik-devrimci bir nitelikteydi ve Amerika örneğinin de etkisiyle 'yurttaş komiteleri' ve 'yurttaş milisleri' kurulmasına paralel olarak ilerlemişti. Hollandalı isyancılar yerel ve bölgesel otoritelere başarılı olarak nitelenebilecek bir baskı yaptılar, ancak 1787'de Prusya saldırısıyla isyan sona erdi. İsyan 1793'te Hollanda'yı işgal eden Fransa ordularına destek şeklinde yeniden ortaya çıktı.[21]

Yine 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir diğer demokrasi anlayışı ise, Jean-Jacques Rousseau'nun (1712-1778) 1762'de ilk basımı yapılan *Toplumsal Sözleşme* (*Du Contrat Social*) adlı eserinde geliştirdiği anlayıştır. Gerçekte Rousseau, demokrasinin mükemmelliği nedeniyle insanların oluşturduğu bir halktan ziyade bir tanrılar topluluğuna daha uygun olduğunu söyler.[22] Bununla birlikte, Rousseau'nun siyaset teorisinde demokrasi soyut bir ideal olmaktan ötededir. Düşünür, devletin oluşumunda temel, kurucu kavram olarak 'egemenlik'i alır. Cumhuriyetler biçimsel olarak halk egemenliğine dayanır. Bununla birlikte, halk egemenliği ya da ulus iradesi esas olarak genel irade anlamına gelir. Başka bir deyişle, Rousseau'ya göre halk egemenliğinin gerçek anlamda hayata geçtiği bir devlette halkın genel çıkarı ya da genel isteği belirleyici olmalıdır. Bu noktada, ideal demokrasi ve gerçek demokrasi arasında bir ayrım ortaya çıkar. İdeal demokraside bireysel istekler kamunun isteklerine ve iradesine tabidir. Gerçekteyse kişilerin bireyciliği ve kendi iradelerini baskın kılma

19 Tilly, *Democracy*, 32.
20 Crick, *Democracy*, 13.
21 Tilly, *Democracy*, 32.
22 Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la démocratie: La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine* (Paris: Armand Colin, 1998), 102-103.

çabaları genel iradenin ötesine geçer. Dolayısıyla gerçek bir demokrasi, ancak her bireyin birbirini tanıdığı ve toplumun genel işleyiş kurallarına saygı gösterdiği bir toplumda uygulanabilir.[23]



Ressam Frédéric Sorrieu'nün 1848 yılında hazırladığı bir dizi resim, "Evrensel, Demokratik ve Sosyal Cumhuriyet" adıyla taşbaskı olarak yayımlandı. Resimler, dönemin cumhuriyetçi ütopizminin önemli örnekleri olarak kabul edilir. 'Anlaşma' adını taşıyan bu eserde, Fransa önderliğindeki Avrupa uluslarının özgürlük ve cumhuriyete doğru yürüyüşü resmedilmiştir. Tüm toplumsal sınıflardan, yaşlardan ve cinsiyetlerden kişilerin yürüyüşte yer alması, demokrasi ilkelerine yapılan bir göndermedir.

Devrimler ve demokrasi

Demokrasinin modern siyasete Amerikan ve Fransız devrimleriyle girdiği söylenebilir.[24] Bu noktada özellikle Fransız Devrimi (1789) son derece önemli bir rol oynamıştır. Devrim sırasında Rousseau'nun eserlerinin de etkisiyle şekillenen yeni anlayışa göre eğitim ve mülkiyet durumuna bakılmaksızın herkesin kamuyu ilgilendiren konularda iradesini ortaya koyma hakkı vardır.[25] Toplumsal 'tabaka'lar [ruhban, aristokrasi, ve tüm diğer toplumsal sınıfları kapsayan *tiers état* (Üçüncü Tabaka)] arasında keskin bir ayrım ve hiyerarşi olduğunu varsayan bir toplumda yaşanan Fransız Devrimi, esas olarak, Üçüncü Tabaka'nın bir parçası olan burjuvazinin diğer tabakaların hukuki ve toplumsal-ekonomik

23 Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la démocratie*, 112.
24 Crick, *Democracy*, 3.
25 A.g.e., 12.

ayrıcalıklarını ortadan kaldırma çabasıyla gerçekleşmiştir. Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836), dönemin Fransız devrimcilerini derinden etkileyen *Üçüncü Tabaka Nedir* adlı metninde Rousseau'nun 'halk egemenliği' anlayışından etkilenmiştir. Sieyès Üçüncü Tabaka'nın, ruhban ve aristokrasinin ayrıcalıklı konumunun ötesine geçilerek geniş anlamda temsiliyetinin sağlanmasını talep etmektedir. Metnin notlarından birinde yazar, demokrasi kavramına da yer verir. Aristokratların demokrasiye karşı olan yaklaşımını hatırlattıktan sonra, Rousseau'ya benzer bir şekilde, ideal demokrasinin ancak az sayıda insanın bulunduğu bir toplumda mümkün olduğunu belirtir. Buna paralel olarak, 'yalancı demokrasi' tehlikesine dikkat çeker. Yalancı demokrasi (ya da 'feodal demokrasi'), ayrıcalıklı bir tabakanın halk egemenliğini gasp etmesi ve egemenliğin kullanımında kendini aracı bir tabaka olarak dayattığı bir siyasi iktidar biçimidir.[26] Yazar, bu noktada Montesquieu (1689-1755) gibi düşünürlerden etkilenen aristokrat kökenli demokratların siyasi perspektiflerinin sınırlarına ve temsilî demokrasinin uygulamada sahip olduğu çıkmazlara dikkat çekmektedir.

Fransa'da 1789 sonrasında kurulan Ulusal Meclis ilk aşamada kralın gücünü dengelemiş ve ülkenin bir parlamenter monarşi hâline gelmesini sağlamış, monarşinin kaldırılmasından sonraysa cumhuriyetin temel organı olarak faaliyet göstermiştir. Bununla birlikte, devrimin ilerleyen yıllarında demokrasi açısından geri adımlar atıldığı da gözlemlenmektedir. Örneğin 1799'da Napoléon Bonaparte'ın (1769-1821) '18 Brumaire' darbesini yaparak gücünü konsolide etmesi, devlet kapasitesinin yükselmesi sonucunu doğurmuştur; buna karşılık demokrasi önem kaybetme eğilimi göstermiştir.[27]

Halkın, egemenliğini doğrudan kullanması fikrinin yaygınlaşması, genel oy hakkı, kadınların seçme ve seçilme haklarını kazanmaları gibi süreçler, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başında, kademeli olarak gerçekleşmiştir. Demokrasinin yaygınlaşması, merkezî yönetim yapıları ve yerel düzlemler arasında iletişimin ve denetimin artmasını sağlayan araçlar sayesinde mümkün olmuştur. Aynı dönemde vergi kanunları, geniş çaplı posta hizmetleri, askerlik ve bürokrasinin gelişmesi de yine demokrasinin gelişmesine zemin hazırlamıştır.[28]

19. yüzyılın ilk yarısı boyunca çeşitli yazarlar tarafından 'demokrasi' kavramı ve burjuva eşitlik-özgürlük kavrayışları arasında bir bağıntı kuruldu. Bazı yazarlar demokrasinin gerçekte özgürlükle, liberalizm

26 Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?* (Paris: Editions du Boucher, 2002), 84. [Türkçe çeviri için bkz. *"Üçüncü Sınıf" Nedir?* (Ankara: İmge, 2005)].

27 Tilly, *Democracy*, 33.

28 A.g.e., 19.

ve bireycilikle özdeş olduğunu savunuyordu. Bu çerçevede, kanunların demokratik bireyi demokratik devlete karşı koruması ilkesi de sıklıkla dile getiriliyordu.[29]

Özgürlük-eşitlik-demokrasi bağlantısını 19. yüzyılın ilk yarısında en kapsamlı inceleyen yazarlardan biri, Alexis de Tocqueville'dir (1805-1859). Tocqueville'e göre, halk yönetimi anlamında demokrasi 1830'larda Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanıyordu.[30] Yazara göre Amerika'da uygulandığı hâliyle demokrasi aynı zamanda eşitlik ile eş anlamlıydı. Amerikan demokrasisini mümkün kılan 'şartların eşitliği' (fırsat eşitliği) idi. Aristokrat mantığın aksine, halkın seçme ve seçilmeye, aynı zamanda ekonomik ve kültürel avantajlara ulaşması fırsat eşitliği sayesinde mümkün oluyordu. Dahası, Tocqueville'e göre halk egemenliği yalnızca bir toplumsal ideal değildi, ABD'de yerleşmiş bulunan federal sistem halk egemenliğinin uygulama imkânlarının varlığının kanıtıydı. Tocqueville eserinde yaptığı demokrasi övgüsünün yanında, demokrasilerde zamanla bir tehdit hâline gelebilecek olan 'çoğunluğun tiranlığı' tehlikesine karşı da uyarıda bulunuyordu.[31]

Avrupa'da 1830'lu ve 1840'lı yıllarda demokrasinin çoğunlukla anayasal bir monarşinin kurulmasıyla yetinen liberallerin aksine daha radikal ve sol bir siyaseti benimseyen akımlara atfedilen bir terim olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir. John Stuart Mill (1806-1873) gibi yazarların demokrasi konusunda çözümleme yaparken koydukları bazı rezervler bu noktada liberal-burjuva yazarların toplumsal-siyasi radikalizmi engelleme çabası olarak da değerlendirilebilir. John Stuart Mill, 1861 tarihli *Temsilî Hükûmet Üzerine Düşünceler* kitabında bir yandan kadınlar da dâhil olmak üzere her yetişkinin oy hakkı olması gerektiğini savunuyor, diğer yandan da bunun ön şartının 'zorunlu orta öğretimin yaygınlaşması' olduğunu belirtiyordu.[32]

Bu dönemde yaşanan bazı burjuva devrimlerininse son derece kısa süreli olduğu görülür. 1848 devrimleri, kısa süren bir demokratik rejim deneyiminden sonra, cumhurbaşkanı seçilmesini takiben kendini III. Napoléon adıyla Fransa imparatoru ilan eden Louis-Napoléon Bonaparte'ın yönetiminde otoriter bir rejimin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Yine Fransa'da 1870'te görece demokratik bir devrim gerçekleşmiştir, kısa bir süre sonra ise doğrudan demokrasi uygulamalarına yaklaşan Paris Komünü deneyimi yaşanmıştır.[33] Gerçekte 1871 yılının birkaç ayıyla sınırlı kalan

29 Crick, *Democracy*, 9.

30 Frank Cunningham, *Theories of Democracy: A Critical Introduction* (Londra: Routledge, 2002), 7.

31 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique: Tome second* (Paris: Charles Gosselin, 1836), 140.

32 John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Londra: Longmans, Green & Co., 1864), 74.

33 Mustafa Bayram Mısır, "'Gerçek Demokrasi' Olanağı: Paris Komünü", *Praksis* 10 (2003), 116.

Komün deneyimi, seçilenlerin seçmenler tarafından geri çağırılmalarına olanak sağlayan bir sistem getiriyor, seçilenlerin ortalama vasıflı işçi ücretinden fazla maaş almasını engelliyordu; bunun yanında, Komün'de katı bürokratlaşma eğilimleri de engellenmişti.[34] Komün sonrasında kanlı bir şekilde yeniden kurulan burjuva demokrasisiyse çeşitli zorluklarla karşılaşmış, paradoksal olarak monarşi yanlılarının halen çoğunlukta olduğu bir cumhuriyet parlamentosu 1870'ler boyunca faaliyet göstermiştir. Dolayısıyla, 19. yüzyılın ilk üç çeyreği boyunca demokratikleşme ve demokrasiden uzaklaşma süreçleri birbirini takip etmiştir. Tilly, bu dönemin tarihsel deneyimlerinin analizinden yola çıkarak, halk hareketliliklerinden sonra demokratikleşmenin ivme kazandığını belirtmektedir. Başka bir deyişle, 19. yüzyılda demokrasinin yerleşmesi devrimlere bağlı olarak ilerleyen bir süreçtir. Tilly, aynı çalışmasında demokrasiden uzaklaşma sürecinin demokratikleşmeye oranla çok daha hızlı bir şekilde yaşandığını da belirtmektedir.[35]

Radikal demokrasi ve 'müzakereci demokrasi' tartışmaları

XX. yüzyılda meydana gelen siyasi olaylar, demokrasi kavramının liberal yorumunun yine liberalizm içinden eleştirel bir yeniden değerlendirmeye tabi tutulması sonucunu doğurmuştur. Joseph Schumpeter (1883-1950), 1942 yılında yayımlanan *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (*Capitalism, Socialism, and Democracy*) kitabında 'revizyonist' ya da 'realist' demokrasi teorisini geliştirmiştir. Schumpeter kitabında, demokratik yönetimin gerçek niteliğinin ne olduğunu araştırır ve demokratik toplumlarda yönetimin 'halk' ya da 'çoğunluk' elinde olmadığını belirtir. Gerçekte seçilmiş ya da atanmış memurlar, siyasi parti temsilcileri ve bürokratlar fiilen yönetimdedir ve siyaset bu kesimlerin çıkarına göre oluşturulur. Dolayısıyla demokrasi, 'halkın kendi kendini yönetmesi' değil, kamu görevlilerini seçme yöntemidir.[36]

Demokrasi kavramı, yakın dönem siyaset teorisinde de önemli eserlere konu olmuştur. John Rawls (1921-2002) liberal demokrasinin kamusal alan ve özel alan arasında yaptığı ayrıştırmanın ötesine geçilmesini savunur. Rawls'ın teorisi her ne kadar bireyci bir anlayış üzerine inşa edilmiş olsa da, düşünür, kamusal/siyasi alanın bazı noktalarda özel alanı düzenleyebileceğini belirtir ve bu şekilde salt bireyciliği aşan bir liberal demokrasi anlayışı ortaya koyar. 1980'lerin başından itibaren gelişen 'müzakereci demokrasi' (*deliberative democracy*) tartışmaları da benzer bir çabanın ürünüdür. Söz konusu tartışmalarda James S. Fishkin ve Jürgen Habermas gibi yazarlar demokratik

34 Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi: Taş Çağından Yeni Binyıla*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2009), 362.

35 Tilly, *Democracy*, 39.

36 Cunningham, *Theories of Democracy*, 9-10.

karar alma sürecinde çoğunluğun fikrinin yanında karar alma öncesindeki tartışma ve müzakere süreçlerinin öneminin altını çizmişler, bireylerin daha etkin olarak karar alma süreçlerine katılmalarının olanaklarını aramışlardır.

Marksizm: Burjuva demokrasisinin reddinden sosyalist demokrasiye

Marksizmin demokrasi anlayışı, kapitalist sömürüye ilişkin eleştiriye paralel olarak gelişmiştir. Karl Marx (1818-1883) ve Marksistler işçilerin sömürülmesine olduğu kadar siyasi alandaki elverişsiz konumlarına da eleştiri yöneltmiş ve burjuva demokrasisinin bir eleştirisini ortaya koymuşlardır.[37]

1917 Bolşevik Devrimi'ne değin Marksist düşünce içinde demokrasi, burjuva iktidarı ve proletarya iktidarı arasında bir geçiş dönemi olarak kavranıldığı ölçüde sosyalist stratejinin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Burjuva demokrasisinin genel oy hakkı gibi kazanımları beraberinde getirmesi, sınıf mücadelelerinin görünür kılınmasını sağlar.[38] Sosyalistler, demokrasiyi siyasi strateji içinde değerlendirmelerinin yanında, demokrasinin sınıfsal karakterine de önemli bir vurgu yapmışlardır. Örneğin Marx *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adlı eserinde demokrat konumlanışı küçük burjuvazinin siyasi tavrıyla ilişkilendirmiş, Vladimir İlyiç Lenin (1870-1924) ise *Devlet ve Devrim*'de sınıflı toplumlarda 'saf demokrasi'nin var olmadığını, ancak 'sınıf demokrasisi'nin olduğunun altını çizmiştir.[39] 20. yüzyılda ise sosyalist siyasette demokrasi kavramının farklı biçimlerde yorumlandığı görülmektedir. İki savaş arası dönemde, özellikle 1930'lu yıllarda ve İkinci Dünya Savaşı sırasında komünist partiler merkez sol ve kısmen de merkez sağ partilerle faşizm ve Nazizm karşıtı ittifaklar yaparken buluşulan ortak payda çoğunlukla 'demokrasi' olmuştur. Savaş sonrasındaysa kavram daha da farklı anlamlar ifade etmeye başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Orta ve Doğu Avrupa'da kurulan bir dizi rejim 'halk demokrasisi' adını taşımaktadır. Bu çerçevede halk demokrasisi, sosyalizme geçişten önceki aşamalardan biri olarak kavranmıştır. Batı Avrupa'daysa 1960'ların ortasından itibaren 'demokrasi'nin sınıf stratejilerini ve çoğunlukla devrim perspektifini reddeden komünistler tarafından kullanıldığı görülür. 'Avro-komünizm' akımı (1960'lar ve 1970'lerde çeşitli aralıklarında Fransız, İtalyan ve İspanyol Komünist Partilerinin temsil ettiği siyasi hat) sınıf politikasının dışında bir sosyalist strateji geliştirmeye çabalamış, bu çerçevede sosyalizme barışçıl bir ilerleyiş olanağı olarak 'ileri demokrasi'yi önermiştir.

37 Joseph V. Femia, *Marxism and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 2.

38 Pierre Séverac, "Démocratie", *Dictionnaire critique du marxisme*, der., Gérard Bensussan & Georges Labica (Paris: PUF, 1999), 284.

39 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp (İstanbul: Yazılama, 2009); V. İ. Lenin, *Devlet ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Agora, 2009).

Bununla birlikte, Marksizmin demokrasiye bakışının siyasi stratejiyle ya da 'burjuva demokrasisi' yaftalamasıyla sınırlı olduğu söylenemez. Mustafa Bayram Mısır, Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı eserine atıfla, sosyalist siyasi stratejinin demokrasinin derinleştirilmesi perspektifinden ayrılmaz olduğunu belirtir.[40] Sosyalist demokrasi, esas olarak devletin sönümlenmesi hedefinin gerçekleşmesinin çerçevesini teşkil eder, bu anlamda devleti ve kurumlarını (ve liberal piyasa ile mülk sahibi birey kavramlarını) mutlaklaştıran burjuva demokrasisinden ayrılır. Acar-Savran'ın deyişiyle sosyalist demokrasi, devletin oluşumu ve kurumsallaşmasıyla birlikte insandan koparılan siyasi faaliyetlerin insanlara geri verilmesi sürecine hizmet eder. Bu anlamda sosyalist demokrasi, devletin sönümlenmesinin bir aracı ve biçimidir.[41] Sosyalist demokrasi, insanların içinde yaşadıkları toplumu kendi iradeleri doğrultusunda yönetmelerine olanak verir. Temsilî demokrasiden farklı olarak sosyalist demokraside toplumu çoğunluk yönetir. Bu yönetim biçimi, toplum ve devlet arasındaki ayrımın giderek azaldığı ve 'siyasal olan'ın toplumdan ve bireylerden ayrıksı bir alan olarak anlaşılmaktan çıktığı bir dönemdir.[42]

Sosyalist demokrasi, her türlü sömürünün ortadan kalktığı (ya da ortadan kalkmakta olduğu) bir toplumun varlığını gerektirir. Emek-gücünün meta olmaktan çıkarıldığı bir toplumda özyönetim örgütlenmelerinin (örneğin fabrika konseylerinin, işyeri ya da mahalle örgütlenmelerinin) tüm topluma yaygınlaştırılmasının önündeki engeller kalkar.[43] Bu süreçte, profesyonel ve ayrıksı bir yönetici kesiminin oluşmasının önüne geçilir; yönetim belirli kişilerin uğraşı olmaktan çıkarılır, toplumun bütününe yayılan bir faaliyet olur. Siyasallığın ve devletin oluşumuyla başlayan, burjuva toplumunun kamusal alan-özel alan ayrışmasıyla ayrıksı hâle gelen siyasallık, demokrasinin dönüşüm geçirmesine paralel olarak aşılır.

Sonuç

Siyaset biliminin diğer kavramları gibi demokrasinin de tarihselliğin ve toplumsal gerçekliğin dışında tutularak kavranması mümkün değildir. Halk kitlelerinin, geniş toplulukların yönetime katılması, yönetimde söz sahibi olması Eskiçağ'da çeşitli köy topluluklarında ve şehir örgütlenmelerinde karşımıza çıkan bir olgu olsa da, demokrasinin kavramsal ve hukuki olarak gelişmesi esas itibariyle Eski Yunan uygarlığının klasik döneminden itibaren izlenebilmektedir. Özgül bir tarihsel bağlamda gelişen Yunan demokrasisinin modern çağdaki demokrasi anlayışlarına doğrudan kaynaklık ettiğini söylemek mümkün değildir. Ancak sonraki dönemdeki düşünürlerin bu

40 Mısır, "'Gerçek Demokrasi' Olanağı", 120.
41 Acar-Savran, "Marx'ın Düşüncesinde Demokrasi", 52.
42 A.g.e., 60.
43 A.g.e., 61.

dönemin demokrasisini bir ideal anlayış olarak ele almaları, demokrasinin gelişiminde Eskiçağ'dan günümüze kesintili bir süreklilik tespit edilmesini mümkün kılmaktadır. Demokrasinin gerçek anlamda gelişmesiyse gelişen kapitalizm koşullarında, burjuva toplumunun sunduğu çerçevede mümkün olmuştur. Sosyalist düşünce içinde demokrasi, burjuva toplumu koşullarınca belirlenen bir siyasi yönetim biçimi olmanın ötesinde anlamlar da kazanmıştır. Sosyalist demokrasi, kapitalizmin ve genel olarak devletin aşılmasını mümkün kılan, tüm toplumun (ve toplumun tüm üyelerinin) gerçek anlamda kendi kaderlerini tayin edebildiği bir siyasi geçiş süreci olarak tanımlanabilir. Bu gelişme çizgisi içindeki farklı demokrasi tanımları, demokrasinin toplumsal-ekonomik formasyonla bağlantısı içinde, eleştirel açıdan değerlendirilmesinin gerekliliğini göstermektedir.

Kaynakça

A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* (Paris: Hachette, 2000).

Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique: Tome second* (Paris: Charles Gosselin, 1836).

Aristoteles, *Aristotle in 23 Volumes: Vol. 21*, çev. H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944).

Bernard Crick, *Democracy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Charles Tilly, *Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Materyalizmin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?* (Paris: Editions du Boucher, 2002).

Frank Cunningham, *Theories of Democracy: A Critical Introduction* (Londra: Routledge, 2002).

Gülnur Acar-Savran, "Marx'ın Düşüncesinde Demokrasi: Siyasetin Eleştirisi", *11. Tez*, 6 (1987), 52-66.

John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (Londra: Longmans, Green & Co., 1864).

Joseph V. Femia, *Marxism and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp (İstanbul: Yazılama, 2009).

Mustafa Bayram Mısır, "'Gerçek Demokrasi' Olanağı: Paris Komünü", *Praksis*, 10 (2003), 105-122.

Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Peter Liddel, "Democracy Ancient and Modern", *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, der., Ryan K. Balot (Chichester: Riley-Blackwell, 2009).

Pierre Séverac, "Démocratie", *Dictionnaire critique du marxisme*, der., Gérard Bensussan & Georges Labica (Paris: PUF, 1999).

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi, 1995).

Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la démocratie: La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine* (Paris: Armand Colin, 1998).

Vladimir İlyiç Lenin, *Devlet ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Agora, 2009).

Okuma önerileri

Anne Philips, *Demokrasinin Cinsiyeti* (İstanbul, Metis, 2012).

Ayhan Yalçınkaya, "Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde, der., Mehmet Ali Ağaoğulları (İstanbul: İletişim, 2011), 17-90.

Cemil Yıldızcan, "Küreselleşme Çağında Demokrasi Talebi: İyi Yönetişimin Kötü Çocukları", *Küreselleşme ve Demokrasi*, der., Özgür Adadağ ve Cemil Yıldızcan (Ankara: Dipnot, 2011), 289-337.

Charles Tilly, *Demokrasi* (Ankara, Phoenix, 2011).

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Materyalizmin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Geoff Eley, *Demokrasiyi Kurmak: Avrupa Solunun Tarihi, 1850-2000* (İstanbul: Doruk, 2008).

Luciano Canfora, *Avrupa'da Demokrasi: Bir İdeolojinin Tarihi* (İstanbul: Literatür, 2010).

Onbirinci Tez, Demokrasi, Devlet ve Sınıflar, 6 (1987).

Praksis, Kapitalizm ve Demokrasi, 10 (2003).

Vladimir İlyiç Lenin, *Devlet ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Agora, 2009).

Mustafa Kemal Bayırbağ ve Asuman Göksel

Kamu Yönetimi

Temel meseleler

Kamu yönetiminin siyasal doğası üzerine

Issız bir adaya düştünüz. Karşınıza yalnız yaşayan ve daha önce hiçbir insanla karşılaşmamış bir kişi çıktı. Kendine de Robinson adını vermiş. Robinson'a geldiğiniz dünyayı anlatmaya giriştiniz ve sonunda, kendinizi tanıtırken, kamu yönetimiyle de ilgilendiğinizden bahsettiniz. Robinson, muhtemelen, size şu iki soruyu hemen soracaktır: i) Kamu nedir? ii) Yönetim nedir? Bu sorulara nasıl bir yanıt verilebilirdi acaba?

Yanıtınızı düşünürken, kaçınılmaz olarak, sizin gelmiş olduğunuz dünyanın işleyişi hakkında kafa yormanız gerekirdi. Belli ki bu dünyada insanlar bir arada yaşıyorlar ve üstüne üstlük, bu birlikte yaşama serüveninde yönetim diye bir sorunla karşılaşıyorlar. Kamu ifadesi, birlikte yaşamaya dair bir mesele hakkında konuştuğunuzu gösteriyor. Kamu yönetimi, öyle anlaşılıyor ki, toplumu oluşturan bireylerin tümünü ilgilendiriyor. Robinson soruyor size: "Acaba bir arada yaşamak için yönetime ihtiyaç var mıdır?" Zira yönetim ifadesi, ister istemez, yöneten ve yönetilen ayrımı olduğu düşüncesini doğuruyor. Eğer öyleyse, insanları birbirine bağlayan ve bir arada tutan şey basitçe yönetim olgusu ve kamu yönetiminin kendisi olamaz. Ancak, yine de, kamu yönetimi diye bir olguyla karşı karşıyayız. O zaman, iki soruya daha yanıt vermemiz gerekiyor: i) Kamu yönetiminin varlığı bir ihtiyaca mı dayanıyor?; ii) Yöneten ve yönetilen ayrımını ister istemez ortaya çıkaran siyaset olgusu ile bu ihtiyaç arasında herhangi bir gerilim var mıdır?

İlk sorunun yanıtı, gündelik yaşamımızı sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğumuz mal ve hizmetlerin önemli bir bölümünü bireysel olarak

üretmenin çok zor ya da olanaksız olmasıyla yakından ilgilidir. İçilebilir temiz suya, sağlık sorunlarını çözmek için hastanelere, bir yerden bir başka yere ulaşmak için yollara ve bunlar gibi daha pek çok hizmete ihtiyaç duyuyoruz. Ayrıca bu hizmetleri tek başımıza değil, bizimle aynı mahallede, kentte veyahut ülkede yaşayan insanlarla birlikte ve sürekli olarak tüketiyoruz. Bu mal ve hizmetlerin üretimi, hem üstlenilecek işlerin (sağlık, eğitim, güvenlik vs.) çoğu zaman teknik uzmanlık gerektirmesi hem de bunların büyük miktarlarda sağlanması zorunluluğu dikkate alındığında, ister istemez bu üretim sürecinde özel olarak görev üstlenen kurumların varlığını gerekli kılıyor. Üstelik, bu mal ve hizmetleri sunmak için büyük miktarlarda maddi kaynağa ve insan gücüne de ihtiyaç var. O zaman, hizmet sunumunda uzmanlaşacak bu kurumların nasıl örgütleneceği ve iş göreceği meselesine de kafa yormamız gerekmektedir. İşte burada, "yönetim nedir?" sorusuna daha ayrıntılı bir yanıt verme olanağına kavuşuyoruz. Anlaşılacağı üzere yönetim ifadesi, "sorun çözme", "çekip çevirme" ve "işleri takip etme ve sonuçlandırma" türünden anlamları da barındırıyor. Diğer bir deyişle kamu "yönetimi", kamusal ihtiyaçların düzenli bir biçimde karşılanmasını sağlama ve bu ihtiyacı karşılayacak örgütlerin işlerliğini sürdürme etkinliğini ifade ediyor.

Doğal olarak burada bir başka soru daha aklımıza takılabilir: "Acaba bu uzmanlaşmış kurumlar, piyasada faaliyet gösteren şirketlere mi benziyorlar? Ya da aynı işi mi yapıyorlar?" Eğer mesele yalnızca mal ve hizmet üretimi olsaydı, o zaman yanıtımız çok kısa olurdu: "Evet". Oysa biliyoruz ki, kamu hizmetlerini sunan kurumların pek çoğu şirket olarak örgütlenmiş değiller; devlet denen bir siyasal yapının parçası olarak faaliyet gösteriyorlar. Acaba neden devlet altında örgütleniyor bu türden hizmet sunumları?

Yukarıdaki sorunun yanıtı, içeriği siyasal olarak belirlenen "kamu yararı" kavramında saklıdır. Burada iki hususu göz önünde bulundurmamız gerekiyor: Öncelikle, kamu kurumlarının sunmakta olduğu hizmetlerin önemli bir bölümünü fiyatlandırmak ya da bizlere sağladığı faydaları değişim değerleri üzerinden, yani para ile ölçmek olanaklı değil. Örneğin, kirletilmemiş bir çevrede yaşamanın ya da temiz hava solumanın değerini ne ile ölçebiliriz? Üstelik, acaba özel sektörde faaliyet gösteren kurumlar, mesela, havayı temiz tutma karşılığında bizden nasıl ücret talep edebilir ya da bu ücreti nasıl toplayabilir? Belli ki hep birlikte kullandığımız ve hepimizin ihtiyaç duyduğu hizmetlerin önemli bir bölümünün sunumu, kâr-zarar mantığı üzerinden gerçekleşemez. Böyle bir işe girişildiğinde ise bu türden yaşamsal hizmetlerin herkese eşit biçimde ulaşmayacağı ve ücreti ödemeyenlerin dışarıda kalacağı da aşikârdır. Size belli bir ücretle sunulan temiz havanın, faturayı ödemediğiniz için kesildiğini bir düşünün!

Dahası, bu türden ihtiyaçların (sağlık, eğitim, güvenlik, çevre, vs.) çokluğu ve çeşitliliğini de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Özel sektörde faaliyet gösteren bir kurumun aynı anda bu kadar fazla sahada uzmanlaşarak faaliyet gösterebilmesi, milyonlarca insana aynı nitelikte hizmet sağlayabilmesi, bu hizmeti sunmak için ücret mekanizmasını işletmeden kaynak toplayabilmesi ve yine bu amaçla milyonlarca çalışanı istihdam edebilmesi ne kadar olanaklıdır? Belli ki piyasa mantığının dışında yer alması hemen herkesin yararına olan, özel sektörün faaliyet göstermesinin olanaksız veyahut zararlı olduğu bir hizmet üretim alanı bulunmaktadır.

Burada değinilmesi gereken diğer bir önemli husus ise, daha önce sormuş olduğumuz ikinci soru, yani kamu yönetimine duyulan ihtiyaç ile siyaset arasındaki gerilim olup olmadığıyla yakından ilgilidir. Tekrar etmek gerekirse, kamu kurumlarının hizmet sunumu yalnızca teknik değil, aynı zamanda siyasal bir meseledir. Bunun temelinde ise sosyal adalet sorunu yatmaktadır. Örneğin, sağlık hizmetini göz önüne alalım. Bu hizmetin tamamıyla özel sektör tarafından sağlandığı ve bu hizmet sunumunu denetleyen bir üst kurumun olmadığı bir durumda, nüfusun yoksul olduğu bir yöreye hastane kurulmayacaktır. Belirli yöreler ya da toplumsal kesimler çok iyi sağlık hizmeti alırken diğer yörelerin veya kesimlerin bu hizmete erişiminin kısıtlı kalması ne türden toplumsal ve siyasal sonuçlar doğurur? Görülmelidir ki, özellikle eğitim ve sağlık türünden toplumun tümünü ilgilendiren ve kesintiye uğradığında ya da erişilemediğinde bireylerin refahını ciddi ölçüde zedeleyebilecek hizmetler özel sektörün insafına terk edilemez niteliktedir. Aksi takdirde, ülkedeki toplumsal ve siyasal düzenin sürdürülebilirliği de riske girecektir. Bu nedenlerden ötürü, devlet denen yapı bu tür hizmetlerin sunumunda ve sunumunun denetlenmesinde kaçınılmaz olarak merkezî bir rol oynamak durumundadır.

Kamusal nitelikli hizmet sunumunun siyasal niteliğini daha da belirgin duruma getiren şey ise, hizmet alıcının tarifidir. Kamu kurumlarının sunduğu hizmetleri talep edenler, devletin kurucu metni olan anayasada tanımlanmış yasal bir statüye sahiptir. Hizmetler müşterilere değil, "vatandaş"lara sunulmaktadır. Diğer bir deyişle, kamu kurumları anayasal bir görevi yerine getirmekle yükümlüdür. Bu görev, hizmetlerin her vatandaşa aynı nitelikte sunulması ve her vatandaşa erişilebilir olmasını, ayrıca düzenli ve kesintisiz bir biçimde sunulmasını da içermektedir. Diğer bir deyişle kamu kurumları, hizmetlerini vatandaşlara anayasada tanınan haklar çerçevesinde vermek durumundadır. Bu haklar anayasada her vatandaş için eşit biçimde tanımlanmış olsa da hizmeti talep eden toplumun sosyo-ekonomik anlamda farklılaşmış olması, hizmeti talep edenlerin sayısal büyüklüğü ve coğrafi anlamda ülke topraklarına dağılmış olması, kamu kurumlarının yaptığı işi ister istemez siyasetin konusu haline getirir.

Yukarıda anılan nedenlerden dolayı, "neyin kamu yararına olduğu (ve kamu ifadesinin kimleri kapsadığı)"; diğer bir deyişle "kamu yönetiminin hangi hizmetleri sunup sunmayacağı"; "bu hizmetlerden kaynaklanan fayda ve maliyetlerin toplum içerisinde nasıl dağıtılacağı" ve "bu hizmetlerin sunumunun nasıl örgütleneceği" türünden soruların yanıtını, kaçınılmaz olarak siyaset kurumu vermek durumundadır. Diğer yandan, kamusal hizmet sunumunun kendi içinde başlı başına uzmanlık gerektiren bir iş olması ve kamu yönetimi sisteminin akılcılık (rasyonellik) ilkesine dayanan, bürokratik bir örgütlenme biçimi üzerine kurulmuş olması, siyasetçinin emrinde olması beklenen kamu yönetimi mekanizması ile siyaset alanı arasında gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İzleyen bölümde, bu gerilimlerin tarihsel nedenlerini ve aldığı biçimleri tartışacağız.

Kamu yönetiminin siyasal hikâyesi

Geçmişe bakış

Modern kamu yönetimi olgusunun ortaya çıkışının ve dönüşümünün köklerini, kapitalist ulus devletin tarihsel gelişiminde aramak gerekir. Öncelikle, özellikle kıta Avrupa'sında 18. ve 19. yüzyıllarda ağırlığını hissettiren imparatorluklarda, geniş toprakları ve nüfusu tek bir iktidar sahibinin (imparator) yönetimi altında tutmak ciddi bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Kapitalizmin gelişmesiyle ve akılcılık ilkesi ışığında bürokratik örgütlerin özünü oluşturan hiyerarşi ilkesi, işte böyle devasa bir işi olanaklı kılmaktadır.

Kapitalist ulus devletin tarihsel gelişimi içerisinde kamu yönetimi ile siyaset arasındaki ilişkinin en belirgin özelliği, kamu yönetiminin nesnesinin, yani "kamu" ve "kamu yararı" kavramlarının, sürekli yeniden tanımlanmasıdır. Bu, kamu yönetiminin yapacağı işin içeriğinin ve uygulanış biçiminin yeniden belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bundan da önemlisi, içerik ve uygulama biçimini tarif etmekte esas rolü kimin oynaması gerektiği (siyasetçiler mi, bürokratlar mı) sorunu, bu gerilimin merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla, tarih boyunca kamu yönetiminin siyasal hikâyesine de bu açıdan bakmak gerekir.

Woodrow Wilson (1856-1924), Max Weber (1864-1920) ve Fredrick Taylor'ın (1856-1915) temsilcileri arasında sayılabileceği ve sanayi devriminden 1940'lara kadar hâkim paradigma olarak iş gören klasik kamu yönetimi anlayışı, siyaset-yönetim ayrışması; yönetimin verimlilik (*efficiency*) ve akılcılık kavramları çerçevesinde uzmanlaşmaya dayalı bir iş/meslek (*profession*) olarak yeniden yapılandırılması; ve kurulacak olan yönetim

yapısının nasıl örgütlenmesi gerektiği gibi konulara vurgu yapar. Bu yaklaşımın özünde bürokrasi bir makine, çalışanlar da bu makinenin dişlileridir.

Modern kamu yönetiminin kurucu metni olarak sayılan 1887 tarihli eserinde[1] Woodrow Wilson, yönetimi, "hükümetin eylemlilik hali", "yürütme" işlemi, "hükümetin en görünen tarafı" olarak tanımlar. Dönemin ABD'sinde hâkim olan ve partizanlığa dayanan parti siyasetinin kamusal hizmet sunumunu yozlaştırdığı koşullar altında Wilson, siyasi kararları almak kadar, bu kararların uygulanmasının da önem kazandığına vurgu yapar. Siyasete karışan veya siyasallaşan bir yönetim anlayışı yerine, siyasetten arınmış bir yönetim pratiğinin geliştirilmesini yönetimin verimliliğini (ve siyasal sürecin işlerliğini) artıracak bir unsur olarak ortaya koyar. Wilson, Amerika'nın özgün koşullarında bunu yapabilmenin yolunun kamu yönetimini profesyonel bir iş kolu olarak yeniden yapılandırmak olduğunu söyler. Siyaset ve yönetim ayrışmasını, diğer bir deyişle, siyasal sistemin daha iyi çalışabilmesi için gerekli normatif bir unsur olarak ortaya koyar. Dolayısıyla Wilson, klasik kamu yönetimi anlayışının (ve sonraki dönemlerde yaşanacak birçok gerilimin) ana unsuru olan siyaset-kamu yönetimi ayrılığı ilkesini net bir şekilde ortaya koymuştur.

Weber ise, ilk defa Avrupa'da filizlenen bürokratik yönetim yapısını açıklarken, modern kapitalist toplumlarda yönetim ve siyasetin farklı mantıklarla çalışan aktörlerden oluştuğunu söyler. Bu bağlamda, siyaset ile kamu yönetiminin ilişkisini akılcılık üzerinden kurgular. Diğer bir deyişle, Wilson'un siyaset ve kamu yönetimi ayrıştırmasını akılcılık kavramsallaştırması ile güçlendirir. Siyasetçinin özsel (*substantive*), bürokratınsa araçsal (*instrumentalist*) akılcılığa sahip aktörler olarak görülmesi, Weber'in kapitalist devlet içerisinde siyaset ve yönetim için biçtiği yerin ve rolün belirleyicisidir.

Weber'in araçsal akılcılığa sahip "ideal tip" bürokrasisi, hiyerarşi, iyi tanımlanmış görevler, atanmışlık, liyakat, kariyer ve görevde kalıcılık, kurallılık, kurumsal sadakat, gayrişahsilik gibi ilkeler üzerinden işler. Bu yapının başında bürokrat olmayan bir yönetici, yani siyasetçi, bulunur. Bu özellikleriyle bürokrasi, tamamen teknik bir açıdan bakıldığında, en üst düzey akılcılığa ve verimliliği sağlayabilme yeteneğine sahiptir. Ancak Weber, bürokrasiyi yalnızca bir örgüt tipi olarak görmez; bürokrasi çözümlemesini makro değişkenlerle iktisadi ve toplumsal bir arka plana oturtur.

Weber'in akılcılığa dayanan siyaset-bürokrasi ayrıştırması, yönetimin siyasete tabi olması gerektiği çıkarımını da beraberinde getirir. Amaçlara karar

1 Woodrow Wilson, "The Study of Administration", *Political Science Quarterly* 2 (1887).

verecek olan (kamu ve kamu yararını tanımlayacak olan diye de okunabilir) meşruiyetini seçimlerden alan, değer yargıları taşıyan siyasetçilerken; bu amaçları gerçekleştirecek, uygulayacak olanlar atanmış ve teknik yeterlik sahibi bürokratlardır. Dolayısıyla Weber'de bürokrasi, gücünü teknik bilgiden alan bir araçtır ve tarafsız olmalıdır. Siyaset ve yönetimin bu şekilde ayrıştırılarak tanımlanması, bürokrasinin denetlenmesini kolaylaştıracak ve yönetimin siyasallaşmasını engelleyecektir. Çünkü siyasallaşmış bir bürokrasi kapitalizmin yardımcısı rolünden, kapitalizmin düşmanı rolüne geçme riski taşımaktadır.

Şimdiye kadar görüşlerinden söz ettiğimiz Wilson ve Weber, siyaset ve kamu yönetimi arasındaki ilişki üzerine belirgin bir çerçeve çizerken, Taylor'ın esasında özel sektör kuruluşlarını hedefleyerek kurmuş olduğu "bilimsel yönetim" perspektifi, kamu yönetiminde akılcılık paradigmasının örgütsel temellerini ortaya koyar. Sonrasında Taylor'ı izleyen Gulick ise klasik kamu yönetimi yaklaşımı çerçevesinde yönetimin örgüt içi yapısının en akılcı ve en verimli şekilde işleyebilmesi için özel sektör prensipleri çerçevesinde nasıl yeniden yapılandırılması gerektiğine yoğunlaşır.

Taylor'ın "bilimsel yönetim" (*scientific management*) ilkeleri; yöneticinin dört görevi olarak ortaya koyulan iş analizi/iş tanımlaması, bilimsel seçim ve çalışanların eğitimi, bilim ile çalışanı bir araya getirme ve iş bölümünü tanımlar. Gulick ise Taylor'ın prensipleri ile şekillenecek bir örgütün somut olarak, özellikle de hiyerarşi, iş bölümü, yöneticinin kontrol kapsamı (*span of control*) ve yöneticinin görevleri (*POSDCORB*) gibi kavramlar çerçevesinde nasıl inşa edilebileceğini açıklamaya çalışır. İş bölümünün getireceği uzmanlık deneyimi ise Gulick için uzman üzerindeki denetimi zorunlu kılan bir unsurdur. Bu mesele, daha sonra tartışacağımız üzere, siyaset ve kamu yönetimi arasındaki gerilimleri üreten önemli bir etken olarak kendini gösterir. Mesleki uzmanlaşma, bürokratların uzmanlıktan doğan özgürlüklerini kullanmak istemeleri riskini, yani siyasi kararlara karışma ve uzmanlık alanları dışındaki konularda fikir bildirme taleplerini de beraberinde getirir. Genel olarak, temel amacı emeği denetim altına almak olan, emek süreçleriyle çalışanlar arasındaki bağı kopartan ve emek sürecinin planlanmasını ve yönetimini yöneticiye aktaran[2] bu prensipleri, kapitalist üretim süreçlerine yapacağı katkıdan bağımsız düşünmek elbette ki mümkün değildir.

2 Harry Braverman, "The Real Meaning of Taylorism", der. Frank Fischer and Carmen Sirianni, *Critical Studies in Organization & Bureaucracy*, (Philadelphia: Temple University Press, (1984 [1974]), 55 ve 60.

Gerilimler

Siyaset ve Kamu Yönetimi İkilemi: Akılcılığın Sınırları

Kapitalizmin 1929 Krizi ve ertesinde devletin sağladığı kamu hizmetlerinin genişlemesi ve bürokrasinin büyümesi ihtiyacının hissedildiği dönem, o zamana kadar hâkim paradigmanın temel taşı olan akılcılığa dayalı siyaset ve kamu yönetimi ayrılığı ilkesinin sorgulanmaya başlandığı dönemdir. Bu anlamda eleştirilerin temel vurgusu, aslında kamu yönetiminin yaptığı işin siyasal nitelikli olduğu; karar alma süreçlerine katılması gerektiği; ve işinin doğası gereği kaçınılmaz olarak siyasetçiler ve siyasi etkilerle iletişim içerisinde olduğudur. Ayrıca kültürel arka planı göz ardı ederek, kamu yönetimini bir bilim –ve aynı zamanda bu bilimsel ilkeler üzerine kurulması gereken bir örgütlenme alanı– olarak görmenin mümkün olamayacağı da hâkim kamu yönetimi paradigmasına yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir.

Bu dönemde Herbert Simon'un eleştirileriyle de ağırlığını hissettirmeye başlayan kamu yönetimi yaklaşımı, özellikle örgüt içi düzlemde, insan faktörünün (ve insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinin) yadsınamayacağını savunur. Psikolojik ve davranışsal yaklaşımlarla da beslenen bu eleştirilerden çıkartılabilecek sonuç, örgütte çalışan bireylerin, alışkanlıkları, kişisel değerleri, algıları, kişisel sadakatleri vb. nedenlerden ötürü mutlak bir akılcılığa sahip olamayacaklarıdır. Yani Simon akılcılığın sınırlı (*bounded rationality*) olduğunu söyler. Klasik yaklaşımın tersine verimliliğin bir ilkeden ziyade "iyi veya doğru idari davranışın tanımı"[3] olduğunu, klasik yaklaşımdaki makine kesinliğiyle üretilebilecek mükemmel verimlilik beklentisinin insan faktörünü ve onun sınırlılıklarını göz ardı ettiğini iddia eder.

İkinci Dünya Savaşı ve onu izleyen dönem, siyaset-kamu yönetimi ikileminin pratik anlamda uygulanamaz olduğunu da gösteren dönemdir. Bir başka deyişle, kapitalist refah devletinin yükselişi ve uygulamaları, sınırlı akılcılık argümanlarını haklı çıkartarak siyaset ve kamu yönetimi ikilemini (en azından 1980'lere kadar) hem pratik, hem de kuramsal olarak uygulanamaz kılmıştır. Kamu yönetiminin nesnesinin (kamu ve kamu yararı) anayasal temelde bütün vatandaşları eşit derecede kapsayacak bir biçimde yeniden tanımlandığı, kamu hizmetlerinin çeşitlendiği ve kamu yönetimi örgütlerinin büyüdüğü bu dönemde siyaset, kamu yönetimine daha fazla ihtiyaç duyar hale gelmiş; uygulanması arzu edilen politikaların başarısı, bürokratların siyasetçilerle daha etkin ve yakın bir işbirliği içinde olmasını gerektirmiştir. Bunun yanında, siyasal nitelikli kararların hayata geçirilmesinde ve kamu

3 Herbert Simon, "The Proverbs of Administration", der. Jay M. Shafritz and Albert C. Hyde, *Classics of Public Administration, 3rd edition*, (California: Brooks-Cole Publishing Company, 1992 [1946]), 161.

hizmetlerinin sunumunda, bürokratlar da siyasetçilere karşı önemli bir müzakere gücünü ellerinde tutmaktadır. Bu nedenle, kamu yönetiminin kendisini yönetmek, kamu kurumları aracılığıyla hizmet sunmak ve böylece vatandaşın siyasal desteğini güvence altına almak kadar hayati bir mesele haline gelmiştir.

Kamu yönetiminin siyasallaşmasına işaret eden bu tür bir yaklaşım, 1960'larda ortaya çıkan Yeni Kamu Yönetimi (*New Public Administration*) akımı tarafından ortaya konmuştur. Bu çizgide, Fredrickson,[4] Simon'un davranışsalcılığını yeni bir boyuta (*second-generation behaviouralism*) taşıyarak, kamu kavramını öne çıkartır ve yöneticilerin ve bürokratların tarafsız/objektif olamayacağını söyler. Bunun sebebi, kamu yönetimini oluşturan örgütlerin ve sağladıkları hizmetlerin "toplumsal hakkaniyet" (*social equity*) kavramı çerçevesinde yeniden şekillenmesi gerektiğini düşünmesidir. Fredrickson'a göre, özellikle de ekonomik büyüme dönemlerinde, işsizlik, yoksulluk, hastalık, cehalet, umutsuzluk gibi sebeplerle çeşitli olanaklardan mahrum (*socially deprived*) vatandaşlar için toplumsal eşitsizlik yaratan politikaların ayıklanabilmesi, kamu yönetiminin siyasal ve ekonomik olarak güçlendirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla yaşam kalitesinin yükseltilebilmesi, bürokratların sadece uygulayıcı olarak kalmayıp bir taraftan da karar alma süreçlerinde etkin bir biçimde yer alması ile mümkündür. Diğer taraftan, bürokratlar kamu hizmetlerinden yararlananlarla da daha yakın bir ilişki içerisinde olmalı ve hizmet alanların karar alma süreçlerine katılmasını sağlayacak mekanizmalar kurulmalıdır.

Kamu yönetiminin toplumsal hakkaniyeti sağlayabilmek üzere siyasallaşmasına yönelik bu öneri, aynı zamanda, kamu yönetiminin öznesinin (yöneticiler ve kamu örgütleri) dönüştürülmesini ve yeniden yapılandırılmasını da gerekli kılar. Yeni Kamu Yönetimi anlayışı, bu yeniden tanımlamayı birbiriyle ilişkili dört boyutla açıklanmaktadır: Zaman zaman siyasetçiler ile kamu yöneticileri arasında çatışmaya sebep verecek olmasına rağmen, kamu hizmet ve mallarının insanlara sağladığı faydanın tespit edilebilmesi ve bunların eşitsizlikleri giderici şekilde dağıtımı için kullanılması gereken planlama-programlama-bütçeleme ve maliyet-fayda analizi gibi araçlara işaret eden *dağıtım (distributive) süreci*; bürokrasinin katmanları arasındaki hiyerarşiye dayanan gerilimleri, adem-i merkeziyetçi bir şekilde ve matris veya proje tipi örgüt modelleriyle aşmak gerekliliğini gösteren *bütünleyici (integrative) süreç*; kamu örgütleri ve kamu hizmeti kullanıcıları (örgütlü ve/veya bireysel) arasındaki genel ilişkiye işaret eden

4 George H. Frederickson, "Toward a New Public Administration", in Jay M. Shafritz and Albert C. Hyde (der.) *Classics of Public Administration*, 3. basım, (California: Brooks-Cole Publishing Company, 1992 [1971]), 368 - 381.

sınırların değişimi (*boundary exchange*) *süreci*; ve bürokratın [siyasete] aktif katılımının yaratacağı sonuçları hafifletecek, çatışmalardan doğacak duygularla başa çıkabilmesini sağlayacak ve daha büyük riskler almasını kolaylaştıracak kriz yönetimi, hassasiyet eğitimleri gibi yöntemleri içeren *sosyo-duygusal (socio-emotional) süreç*.

Özetle, Yeni Kamu Yönetimi yaklaşımı, kamu kavramını vatandaşlık çerçevesinde yeniden tanımlayarak öne çıkartan; kamu hizmetinden yararlananların da katılım gösterebileceği; hiyerarşi yerine adem-i merkeziyetçiliğe dayanan; kontrol kapsamı ilkesiyle işleyen bir örgüt yapısı yerine proje ve kontrata odaklı matris tipi bir siyasallaşmış bir kamu yönetimi algısı ve örgütlenmesini önermektedir. Bu reform çerçevesi, 1990'lardan günümüze kadar hâkim olan "yönetişim" paradigmasının da önemli düşünsel köklerinden birini oluşturur. Bu öneriler, daha sonra ele alacağımız "Yeni Kamu İşletmeciliği" paradigması doğrultusunda 1970'lerin sonları ile 1980'ler boyunca gerçekleştirilen yönetim reformlarının neden olduğu siyasal ve yönetsel sorunları çözmek üzere yeniden devreye girmiştir.

Gerilimler

"Kamu Yönetimini Yönetme" Meselesi

Yeni Kamu Yönetimi'nin reform önerilerinin altında yatan temel siyasal kaygının "toplumsal hakkaniyet"i sağlamak olduğundan söz ettik. Ancak bu öneriler, sadece ahlaki temellere dayanan bir yönetim ütopyasını yansıtmamakta, aslında refah devletinin yükselişiyle ortaya çıkan kamu yönetim pratiğinin o dönemde belirginleşen sorunlarına ve gerilimlerine de işaret etmektedir. Ortada, "kamu yönetimini yönetme" sorunu bulunmaktadır. Siyasetçilerin kamu yönetimini denetim altında tutabilmesi giderek zorlaşmıştır (ve zorlaşmaktadır). Bu zorluğun birkaç nedeni bulunmaktadır.

Öncelikle, tekrar etmek gerekirse, siyasetçiler çoğu zaman sunulması beklenen hizmetler konusunda teknik uzmanlığa sahip değildir ve sağlıklı karar alabilmek için bürokratların kendilerine vereceği görüş ve sağlayacağı bilgi akışına gereksinim duyarlar. Dahası, esas karar verici konumunda olan ve genelde seçimlerle gelen siyasetçiler koltuklarında kalıcı değillerdir. Diğer yandan kamu hizmeti veren ve atanmış olan profesyoneller, yani bürokratlar, hem alanlarında uzmanlığa/deneyime sahiptir, hem de siyasi üstlerinden farklı olarak çok daha uzun süreler hizmet vermektedir. Üstelik, hizmet alan vatandaşlar, örneğin, bakanlar ya da milletvekilleriyle değil, öğretmenler, doktorlar, polislerle karşılaşmaktadırlar. Diğer bir deyişle, bürokratlar siyasetçilere göre daha kalıcıdırlar ve son tahlilde ellerini taşın altına sokanlar da onlardır. Siyasetçiler, kararlarını hayata geçirebilmek için bürokratlara

muhtaçtır. Bürokratlar işin içinde değilse, siyasetçilerin ortaya koyduğu hükümet programları, hazırladıkları yasalar vs. yalnızca kâğıda geçirilmiş bir dilekler listesi olarak kalacaktır. Bu durum, devletin giderek daha fazla hizmet alanında elini taşın altına soktuğu refah devleti döneminde belirgin hale gelmiştir.

Hemen hemen tüm ülkelerin kamu yönetimi sistemlerinde anahtar bir konum işgal eden; refah devletinin ortaya çıkışıyla birlikte bürokratlar ordusunun en kalabalık kesimini oluşturan; Michael Lipsky'nin "Street Level Bureaucrats"olarak tanımladığı ve bizim "Cephedeki Bürokratlar"[5] olarak adlandıracağımız kamu çalışanları, kamusal hizmet sunumunun siyasallaşmasında önemli bir rol oynamaktadırlar.

Kamu yönetiminin topluma değen sinir ucunu oluşturan bu bürokratlar, karşımıza öğretmen, doktor, polis, sosyal çalışmacı, vs. olarak çıkmaktadırlar. Refah devletinin ortaya çıkışıyla bu bürokrat tipinin artan görünürlüğü ve önemi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Cephedeki bürokratlar, emek-yoğun hizmet sunum alanlarında, yani hizmet verenin hizmet alıcıyla gündelik temelde, doğrudan ve birebir ilişkilenmesi gereken hizmetleri vermektedirler. Dolayısıyla, hiyerarşik yapının en alt düzeyinde iş gören bu bürokratlar, yüksek sayılarda istihdam edilmekte ve kamu çalışanları ordusunun en büyük kesimini oluşturmaktadırlar. Bu bürokrat tipiyle ilgili olarak belirtilmesi gereken son husus ise, sundukları hizmetin uzmanlık ve profesyonelliği gerektirmesidir.

Cephedeki bürokratlar, yukarıda anılan özelliklerinden ötürü bir dizi siyasal gerilimin ortasında kalmakta veyahut bu türden gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadırlar. Bunlardan ilki, bu bürokratların uygulamayı bizzat gerçekleştirmelerinden ve sahip oldukları mesleki uzmanlıktan kaynaklanan yasal takdir yetkisinden kaynaklanmaktadır. Öğrenci başarısının değerlendirilmesine ya da hastaya ne türden bir tedavi uygulanacağına ilişkin kararlar, hizmet sunumu anında bu uygulayıcılar tarafından verilmek durumundadır. Cephedeki bürokratın alacağı bir karar, kimi durumlarda bu karara maruz kalan bireyin hayatını tümden değiştirebilir. Bu durumda, bu bürokratların zihninde var olan "kamu yararı" algısı, siyasi organlar tarafından belirlenen "kamu yararı" tarifi kadar önem taşımaktadır.

5 Michael Lipsky, "Street-Level Bureaucracy: The Critical Role of Street-Level Bureaucrats", der. Jay M. Shafritz and Albert C. Hyde, *Classics of Public Administration, 3rd edition*, (California: Brooks-Cole Publishing Company, 1992 [1980]), 476-484. Bu tanımlama İngilizceden Türkçeye birebir çevrildiğinde, "Sokak Düzeyindeki Bürokratlar" ifadesiyle karşılaşıyoruz. Ancak, bu ifadeden kastın, kamu yönetiminin vatandaşa değen, vatandaşla yüz yüze gelen çalışanları olduğu dikkate alındığında, "Cephedeki Bürokratlar" ifadesinin, Lipsky'nin meramını daha iyi karşılayacağı kanaatindeyiz.

Kısacası, hiyerarşinin en altında yer almalarına karşın, aslında fiilî bir özerkliğe sahiplerdir. Bu özerklik, yukarıdan gelen emirlere açıktan ya da dolaylı direnme imkânını verir. En azından, sunulacak hizmetin içeriğinin ve kime sunulacağının belirlenmesi söz konusu olduğunda, yukarıdan verilen emirleri yorumlayarak siyasetçi ve üst düzey bürokratların koyduğu hedeflerden çok daha başka sonuçlara sebebiyet vermeleri de gayet olasıdır.



Siyaset ve kamu yönetiminin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan akılcılık (ve verimlilik) ilkesine göre, bürokrasinin yüzü yoktur. Bürokratlar, bir makina gibi işlemesi beklenen bürokrasinin çarklarını oluştururlar sadece. Yukarıdaki resimde boş bırakılan yeri bir yüz doldurur, bir diğeri gider... Ancak, yine bürokrasinin temelini oluşturan hiyerarşi ilkesinin pratikteki sonuçları, bunun böyle olmadığını göstermektedir. Dahası, kamu hizmetlerinden yararlanan vatandaşlar, kamu otoritesinin yüzü olarak karşılarında bürokratları bulmakta ve onlarla etkileşime girmektedir. Verimlilikle birlikte kamusal hizmet sunumunun diğer ayağını oluşturan kamu yararı (ve hizmet sunumunda adalet) ilkesi, ister istemez bürokrasiyi ve bürokratları siyasal gerilimlerin merkezine yerleştirir

Yukarıda anılan direnişin bir diğer önemli nedeni ise, bu bürokratların hizmet verdikleri toplumsal kesimler ile mesafeli ve tarafsız bir ilişki kurmasının olanaksızlığıdır. Hem hizmet alanlarla kurulan duygusal bağın derinliğine hem de meslek ilkelerine verilen öneme bağlı olarak, örneğin öğrencilerine ya da hastalarına zarar verebileceklerini düşündükleri bir siyasi karara karşı tavır almaları mümkündür. Ayrıca, sayıları da dikkate alındığında, bu türden meslek gruplarının geniş tabanlı meslek örgütleri veyahut sendikaları üzerinden olumsuz gördükleri hükümet politikalarına karşı etkin bir muhalefet yürütebilme olanakları bulunmaktadır. Güncel siyaset, bunun örnekleri ile doludur.

Söz konusu taraflılığa neden olan koşullar, diğer yandan, vatandaşlar ile cephedeki bürokratlar arasında da gerilimlere neden olabilir. Öncelikle, devletin görünen yüzünü bu bürokratlar oluşturmaktadır. Devlet politikalarına verilen tepkiyi ilk olarak göğüslemek zorunda kalanlar yine bu kamu çalışanlarıdır. Üstelik, bu bürokratlar devleti yönetenlerin bireyler üzerinde siyasal denetim kurduğu (eğitim, sosyal hizmet, iç güvenlik) hizmet alanlarında faaliyet göstermektedirler. Bu nedenle, vatandaş ile devlet arasındaki sırat köprüsünün üzerinde yürümektedirler.

Bu bölümde yürüttüğümüz tartışmayı özetlemek gerekirse, bürokratik bir örgütlenme tarzı üzerine kurulu olması, kamu yönetiminin yaptığı işi siyasetten ve siyaseti üreten iktidar mücadelelerinden yalıtmakta yetersiz kalmaktadır. Dahası, bu örgütlenme biçiminin temeli olan "hiyerarşi" (ast-üst ilişkisi) ilkesini, özellikle yaygın ve müdahaleci bir bürokratik hizmet sunum ortamında işletmek kolay değildir. Bu durum, yalnızca siyasal karar verme organlarında değil, aynı zamanda hem kamu kurumları içinde hem de kamu yönetimi ile resmî siyaset alanı arasında giderek daha da karmaşık bir hal alan çekişmelerin üremesine yol açmaktadır. Günümüzdeki kamu yönetim pratiğine 1970'lerin sonundan itibaren yön veren dönüşüm, işte bu sorunlara el atmak amacıyla uygulamaya konulmuştur. Bu dönüşümleri izleyen bölümde tartışıyoruz.

Kamu yönetiminin siyasal hikâyesi

Bugüne ve geleceğe bakış

Siyaset ile kamu yönetimi arasındaki ilişkinin doğasını anlamak için, kamu yönetiminin nesnesinin, yani "kamu" ve "kamu yararı" kavramlarının ve öznesinin kapitalist ulus devletin tarihsel gelişimi içerisinde sürekli bir biçimde nasıl yeniden tanımlandığını anlamamız gerektiğini belirtmiştik. Bu anlamda, kapitalizmin 1970'lerin sonunda yaşadığı kriz, bu krizin aşılması için geliştirilen stratejiler doğrultusunda kapitalizmin aldığı yeni biçim ve böylesi bir yeniden yapılanmaya eşlik eden sosyal, siyasal ve yönetimsel dönüşüm, kamu yönetimi pratiği ve literatürü açısından da bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Bu dönüşüm devletin ekonomideki rolü ve müdahalesini kurumsallaştıran refah devleti ve Keynesçi ekonomi politikalarına son vermiştir. Refah devletinin genişlemiş ve masraflı hale gelmiş bürokratik yapılanması ve kamu hizmetleri yerine, kalkınma dinamiğinin kamu sektöründen serbest piyasa ekonomisine aktarıldığı ve devletin işlevleri ile kamusal hizmet sunumu biçiminin bu eksende yeniden tanımlandığı bir yönetim mantığına işaret etmektedir.

1980'lerden itibaren devletin neoliberal dönüşümüne ideolojik zemin sağlayan ve Yeni Sağ olarak adlandırılan siyasal yaklaşım, refah devleti döneminde kullanıldığı haliyle demokrasi, katılım, sosyal adalet, sosyal eşitlik, kamu yararı gibi kavramlara pek itibar etmez ya da bu kavramları yeniden tanımlar.[6] Yeni sağın "kamu" ve "kamu yararı" algısı, kamu yönetiminin neden yeniden örgütlenmesi gerektiğini açıklamaktaki belirleyici unsurdur. Yeni sağın öncülerinden Hayek'e göre bireysel çıkarların toplamından oluşan kolektif bir çıkara ve toplumsal refaha

6 Şinasi Aksoy "Yeni Sağ ve Devletin Değişimi", *Kamu Yönetimi Disiplini Sempozyumu Bildirileri*, 2. Cilt (TODAİE Yayını: Ankara, 1995), 556.

ulaşmak mümkün değildir.[7] Bu yaklaşım, aslında refah devleti anlayışındaki toplumsal çıkar anlayışına ve Keynesçi politikalara eleştirinin de temelini oluşturur. Hayek, devletin toplumun kolektif çıkarına yönelik kararlar verip uygulamasını, yani devlet planlaması ve devlet müdahalesini, piyasanın karmaşık bir doğaya sahip olduğunu ileri sürerek kabul edilemez bulur. Böyle bir yaklaşımdan hareketle, Yeni Sağ, "kamu"yu öznel akıllarıyla ve değişen koşullar altında yeniden tanımlanabilecek bir şekilde kendi çıkarlarının ne olduğuna karar verebilecek bireylerin toplamı, "kamu yararı"nı ise ancak piyasa koşulları içinde sağlanabilecek bu tip çıkarların bütünü olarak tanımlar.

Yeni Sağ'ın kamu yönetiminin örgütlenmesine ve işleyişine yaklaşımı, bir taraftan kamu yönetiminin ve kamu faaliyet alanının küçültülmesi ve daraltılması, diğer taraftan da daraltılan bu alanda hem kamu yönetimi faaliyetlerinin, hem de kamu yönetimi örgütlenmesinin "kamu işletmeciliği" anlayışı çevresinde uygulanması olarak tanımlanabilir.[8] Bu yaklaşımda, klasik kamu yönetimi anlayışına da referansla, kamu yönetiminin yeri yeniden siyaset-kamu yönetimi ayrışması çerçevesinde tanımlanmakta ve yönetim olgusu siyasal ve sosyal bağlamından soyutlanarak tarafsız bir hale getirilmek istenmektedir.

Yeni Sağ yaklaşımda, kamu yönetiminin yapması gerekenler ve örgütlenme biçimi Yeni Kamu İşletmeciliği adı altında kavramsallaştırmıştır. Osborne ve Gaebler, 1992 yılında yayınladıkları "yönetimi yeniden icat etmek" isimli eserlerinde[9] kamu yönetiminin on ilke çerçevesinde yeniden örgütlenmesini gerektiğini söylerler. Bu anlamda, yönetimin katalizör, vatandaşlar tarafından sahip olunan, rekabetçi, amaç odaklı, sonuçlara önem veren, müşteri odaklı, girişimci, uzak görüşlü ve adem-i merkeziyetçi olması önerilmektedir. Bu yönetim mantığında yönetim, görevlerini özel sektöre devretmelidir ve sadece bu işleri yönlendirmeli ve kolaylaştırıcı rolü üstlenmelidir ("kürek çekmek yerine dümende oturmak"). Vatandaşlar artık hem birer müşteri, hem de birer toplumsal girişimcidir; hizmetleri kendilerinin üretmesi yönünde teşvik edilmelidir. Kaliteyi artıracak bir unsur olarak tanımlanan rekabetçilik, sadece hizmetlerin sağlanması aşamasında değil, aynı zamanda kamu yönetiminin hem kendi örgütleri arasında, hem de hizmetlerin sağlanması aşamasında gereklidir. Bütün kurallar piyasa koşulları tarafından belirlenmeli ve düzenleme (*regulation*) en aza indirgenmelidir.

7 Yeni Sağ ideolojisi bu kitap içerisinde Aylin Topal tarafından detaylıca anlatılmakta ve tartışılmaktadır. Bkz. Siyasal İdeolojiler kısmı, "Yeni Sağ" bölümü.

8 Şinasi Aksoy "Yeni Sağ ve Devletin Değişimi", *Kamu Yönetimi Disiplini Sempozyumu Bildirileri*, 2. Cilt, (TODAİE Yayını: Ankara, 1995), 553.

9 David Osborne ve Ted Gaebler, *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, (Massachusettes: Addison Wesley, 1992).

Böyle bir anlayış, katı kurallı bir örgüt yapısıyla gerçekleştirilemez. Kamu örgütlerinin, verimliliği, esnekliği ve yenilikçiliği sağlamak için örgütün amaçlarına odaklanması; girdiler (*input*) yerine çıktıları (*output*) ön plana alması; ve olası sorunları ortaya çıkmadan tespit edebilecek ve gerekli önlemleri alabilecek daha dinamik ve esnek bir yönetim anlayışına sahip olması gerekir. Hiyerarşinin en aza indirgendiği ve karar alma yetkisini merkezden uzaklaştırarak katılımcı yerel alt birimlere devredecek adem-i merkeziyetçi bir yönetim yapısı da bu esnekliğin bir parçasıdır. Kamu örgütlerinin bütçelerini amaçlara ve çıktılara göre ayarlaması; sadece devletin parasını harcayan değil, aynı zamanda devlete kâr ettirmek üzere çalışacak aktörler haline gelmesi beklenmektedir.

Kısacası, Yeni Kamu İşletmeciliği, Yeni Sağ'ın ideolojik zemini üzerinde, kamu yönetimi örgütlenmesini ve kamu hizmetlerinin sağlanma biçimlerini piyasa koşulları içerisinde ve işletmecilik mantığıyla gerçekleştirmek gerektiğini savunmaktadır. Günümüzde kamu hizmetlerinin ve kamu iktisadi kuruluşlarının özelleştirilmesi, yap-işlet-devret ve alt-işverenlik (taşeronluk) gibi hizmet sağlama modelleri, kontrat ilişkileri, sözleşmeli kamu personel sistemi, performansa dayalı değerlendirme gibi şekillerde karşımıza çıkan birçok uygulama aslında 1980'lerden itibaren Yeni Kamu İşletmeciliği'nin dönüştürdüğü kamu yönetimi anlayışının birer ürünüdür.

Kamu hizmetlerinin siyasal içeriğini yok etmeyi ve bu hizmetleri teknik bir faaliyete dönüştürmeyi hedefleyen Yeni Kamu Yönetimi İşletmeciliği uygulamada ağırlıklı olarak örgüt içi yönelimleriyle hayat bulmuştur. Zaman içerisindeyse içinde bulunduğu yönetim çevresiyle (ekolojisi) ilişkisinin zayıf olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle Yeni Sağ'ın ve neoliberal politikaların, geçmiş dönemlerde refah devleti tarafından sağlanan toplumsal refah koşullarında yarattığı ciddi düşüş hem siyasal anlamda Yeni Sağ hükümetlerine, hem de dönüştürülmeye çalışılan yönetim anlayışına karşı tepkileri de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple, bu yeniden yapılandırılan yönetim mantığının "kamu"yla ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesi ve "kamu yararı" kavramının bir kez daha tanımlanması gereğini doğurmuştur.

Bu noktada sahneye çıkan Yönetişim yaklaşımı, Yeni Sağ ve neoliberalizmle olan uyumu, devletin küçültülmesi ve özelleştirme, rekabeti artırmak, kamu desteğini mali olarak azaltmak gibi konularda Yeni Kamu İşletmeciliği ile tutarlı bir çizgi izliyor olsa da, aslında Yeni Kamu İşletmeciliği'ni neoliberalizme uyarlamaya ve bu anlayışın işletmecilik ve piyasacılık vurgularıyla yarattığı rahatsızlıkları aşmaya çalışmaktadır.

Yönetişim yaklaşımı, kamu ve özel sektör arasındaki sınırların silikleşmeye başladığını, yönetme eylemini gerçekleştiren aktörlerin, özellikle de

küreselleşme, uluslararasılaşma gibi süreçler sonucunda çoğaldığını ama buna karşın karar verme süreçlerinin çoğulcu (*pluralist*) anlayışa uyum sağlayamadığını söyler. Küresel ölçekte kapitalizmin geldiği noktada, ulusal ekonomik ve siyasal sistemlerinin dünya kapitalizmine eklemlenme çabaları, daha önceleri korumacı devlet tarafından kullanılmış olan ve artık karşılıklı etkileşimi ve değişimi engelleyici olduğu kabul edilen mekanizmaların ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Artık birbirine bağımlı kabul edilen kamu hizmetleri sadece devlete yük edilmemeli; onun yerine sosyal ve ekonomik sorumluluklar kamu sektörü, özel sektör ve sivil topluma ait -ve çoğalmış- aktörler, ağlar (*network*) ve "aktif" yurttaşlar tarafından ortaklaşa yerine getirilmelidir. Böyle bir yaklaşım, bu hizmetlere ilişkin siyasaların yapılması ve kararların alınması süreçlerinde de, aslında neokorporatist olarak da adlandırılabilecek çoğulcu bir anlayışı benimser. Kamu yönetimi artık siyaset-kamu yönetimi ayrılığı içerisinde değerlendirilmez; çünkü var olan çoğulcu yapıda kamu yönetimi de işbirliği yapan, koordinasyonu ve etkileşimi sağlayan aktörlerden biri haline gelmiştir.

Yönetişim yaklaşımında çoğulculuk vurgusu kadar, katılımcılık ve yerelleşme (adem-i merkeziyetçilik) vurgularını da bulmak mümkündür. Yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası/ulusüstü düzeylerde çoğalan ulus ötesi şirketler, uluslararası ve uluslarüstü örgütler, neoliberal rejimler, medya kuruluşları, sivil toplum örgütleri gibi aktörler artık birbirlerine bağımlı hale gelmiştir. Dolayısıyla, gerekli olan hiyerarşik merkeziyetçi bir yönetim biçimi veya devlet ya da piyasa hiyerarşisine dayanan yönetim biçimleri değil, karmaşık sistemlerin koordinasyonuna ve "birlikte yönetme" (*governing together*) pratiğine dayanan bir yönetim biçimi söz konusudur. Bütün bu aktörler ve ağlar, yönetişim kavramı çerçevesinde karar alma ve yönetim pratiklerine katılmalı ve kaynaklarını paylaşmalıdırlar. Aktif yurttaşların bu süreçlere katılımları ise sivil toplum içerisinde kâr amacı gütmeyen, toplum hizmeti gerçekleştiren, gönüllülük esasıyla tanımlanmış örgütlerle sağlanacaktır. Bu anlamda Yönetişim yaklaşımı, aslında 1960'larda Yeni Kamu Yönetimi anlayışı tarafından tartışılan katılımcılık, yerellik (adem-i merkeziyetçilik) gibi ilkeleri, Yeni Kamu İşletmeciliği ile bir arada tanımlamaya çalışır.

1980'lerde ortaya çıkan Yeni Sağ yaklaşımını ve günümüzde de etkileri şiddetle hissedilen neoliberal politikaları, kapitalizmin yaşadığı sürekli kriz durumuyla başa çıkabilmenin bir mekanizması olarak tanımlamıştık. Yeni Kamu İşletmeciliği ve Yönetişim yaklaşımlarında sürekli yeniden tanımlanan yönetim olgusu, devleti küçültmek ve piyasa koşullarını hâkim kılmak üzerine kurulmuştur. Bu tür bir anlayış, uygulamada bürokrasiyi küçültme eğilimini ortaya çıkarmışsa da kamu yönetiminin "etkinliğinin"

azalması anlamına kesinlikle gelmemektedir.[10] Aksine, neoliberal dönüşüm sürecini ve kapitalizmin yeniden üretimini sağlayabilmek için karar alma ve uygulama süreçlerinde işbitirici olabilmek, çok parçalı devlet yapısını eşgüdüm içerisinde işletebilmek ve hızlı hareket edebilmek için eskisinden daha güçlü bir yürütme sistemine, daha güçlü bir yönetsel yapıya ihtiyaç vardır.

Yukarıda anılan türden, yaptırım gücü yüksek ve hızlı karar veren bir yönetim mantığı ise, bugün dünya üzerindeki pek çok devletin ve küresel kurumların söylem düzeyinde savunuculuğunu yaptığı yönetişim yaklaşımının ilkeleriyle (katılımcı ve görece daha demokratik karar alma süreçleriyle işleyen) keskin bir biçimde çelişmektedir. Her ne kadar siyasal söylem demokrasi vurgusuna sahip olsa da, günümüzdeki yönetim uygulamaları kaçınılmaz bir biçimde giderek otoriterleşmektedir. Kapitalizmin krizle çalışan bir iktisadi düzen olduğu ve kapitalist devletin de bu düzeni sürdürme sorumluluğuna sahip olduğu dikkate alındığında, özellikle krizlerin sıklığının arttığı günümüzde kamu yönetiminin otoriter bir siyaset anlayışına uygun olarak işlemeyi sürdüreceği; ve bu meyanda gerçekleşmekte olan yönetim reformlarının da "kamu yararı" kavramını ikinci plana iterek "sosyal adalet" ilkesini zedeleme ihtimalinin artacağını kolaylıkla öngörebiliriz. Bu nedenlerden ötürü, iktisadi ve siyasi kriz koşullarında ortaya çıkacak muhalif yaklaşımların, siyaset alanının ve siyasal temsil mekanizmalarının dönüşümü kadar kamu yararı ve sosyal adalet ilkeleri ışığında kamu yönetiminin nasıl yeniden yapılandırılması gerektiğine de dair ciddi öneriler geliştirmesi gerekmektedir.

Kaynakça

David Osborne ve Ted Gaebler, *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, (Massachusettes: Addison Wesley, 1992).

George H. Frederickson, "Toward a New Public Administration", der. Jay M. Shafritz and Albert C. Hyde, *Classics of Public Administration, 3rd edition*, (California: Brooks-Cole Publishing Company, 1992 [1971]), 368 - 381.

Harry Braverman, "The Real Meaning of Taylorism", der. Frank Fischer and Carmen Sirianni, *Critical Studies in Organization & Bureaucracy*, (Philadelphia: Temple University Press, 1984 [1974]), 55-61.

Herbert Simon, "The Proverbs of Administration", der. Jay M. Shafritz and Albert C. Hyde, *Classics of Public Administration, 3rd edition*, (California: Brooks-Cole Publishing Company, 1992 [1946]), 150-165.

Michael Lipsky, "Street-Level Bureaucracy: The Critical Role of Street-Level Bureaucrats", der. Jay M. Shafritz and Albert C. Hyde, *Classics of Public Administration, 3rd edition*, (California: Brooks-Cole Publishing Company, 1992 [1980]), 476-484.

10 Yılmaz Üstüner "Kamu Yönetimi Kuramı ve Kamu İşletmeciliği Okulu", *Amme İdaresi Dergisi* 3 (2000), 25.

Şinasi Aksoy, "Yeni Sağ ve Devletin Değişimi", *Kamu Yönetimi Disiplini Sempozyumu Bildirileri*, 2. Cilt, (Ankara: TODAİE Yayını, 1995), 545-559.

Woodrow Wilson, "The Study of Administration", *Political Science Quarterly*, 2 (1887).

Yılmaz Üstüner, "Kamu Yönetimi Kuramı ve Kamu İşletmeciliği Okulu", *Amme İdaresi Dergisi* 3 (2000), 15–31.

Okuma önerileri

Birgül Ayman Güler, *Yeni Sağ ve Devletin Değişimi Yapısal Uyarlama Politikaları 1980-1995*, 2. Basım, (Ankara: İmge, 2005).

Birgül Ayman Güler, *Devlette Reform Yazıları* (Ankara: Paragraf, 2005).

Birgül Ayman Güler, *Türkiye'nin Yönetimi: Yapı* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2011).

Cahit Emre, *Yönetim Bilimi Yazıları*, (Ankara: İmaj, 2003).

Burhan Aykaç, Şenol Durgun ve Hüseyin Yayman (der.) *Türkiye'de Kamu Yönetimi*, (İstanbul: Nobel, 2003).

Kurthan Fişek, *Yönetim*, (Ankara: Paragraf, 2005).

Nuri Tortop, Eyüp G. İsbir ve Burhan Aykaç, *Yönetim Bilimi*, 4. Basım, (Ankara: Yargı, 2005).

Ömer Bozkurt ve Turgay Ergun, *Kamu Yönetimi Sözlüğü*, (Ankara: TODAİE, 2008).

Örsan Akbulut, *Siyaset ve Yönetim İlişkisi-Kuramsal ve Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Ankara: TODÜİE, 2005).

Sonay Bayramoğlu, *Yönetişim Zihniyeti*, 2. Basım (İstanbul: İletişim, 2010).

Şinasi Aksoy, "Yeni Sağ ve Devletin Değişimi", *Kamu Yönetimi Disiplini Sempozyumu Bildirileri*, 2. Cilt, (Ankara: TODAİE, 1995), 545-559.

Ümit Sönmez, *Piyasanın İdaresi: Neoliberalizm ve Bağımsız Düzenleyici Kurumların Anatomisi*, (İstanbul: İletişim, 2011).

Yılmaz Üstüner, "Kamu Yönetimi Kuramı ve Kamu İşletmeciliği Okulu", *Amme İdaresi Dergisi* 3 (2000), 15–31.

Praksis, Düzenlemeden Yeniden Düzenlemeye: Türkiye'de Kapitalizmin Yeniden Yapılanması ve Devletin Değişen Rolü, 9(2003).

Praksis, 2000'li Yıllarda Türkiye'de Kamu Politikaları, (30-31) 2013.

Taner Timur

Laiklik

Laiklik sözcüğü dilimize Batı dillerinden geçmiş (*laicité, laity, laicità*) bir kavram olup, en geniş anlamıyla, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelir. Ne var ki bu kavramın Müslüman topluluklarda uygulanmaya çalışılması, temel dogmalar açısından İslamiyetle Hristiyanlık arasındaki farklar yüzünden bazı sorunları da gündeme taşımıştır. Bu farklılıkların başında her iki dinde Allah kavramının ve fertle Allah ilişkilerinin farklı şekillerde anlaşılması geliyor.

Müslümanlıkta Allah soyut, aşkın ve 'kadir-i mutlak' bir yetkinlik tasavvurudur. Oysa Hristiyan inanca göre, Allah, oğlu kabul edilen İsa'nın şahsında yeryüzüne inerek 'insanlaşmış' ve çileli bir yaşam tecrübesinden sonra tekrar gökyüzüne yükselmiştir. Artık kendi varlığını cismani dünyada *Ruhü'l-Kudüs*, yani Kilise sürdürecektir. Kilise ise din adamlarının oluşturduğu 'ruhban sınıfı' demektir ve bu kurumsal yapı Allah ile kulları arasında aracılıkla yükümlüdür. Her ne kadar İsa, "Benim krallığım bu dünyada değildir", "Sezar'ın hakkını Sezar'a, İsa'nın hakkını İsa'ya verin!" gibi maddi ve manevi dünyaları birbirinden ayıran ilkeleri öğretisine katmış olsa da, Kilise, tüm Ortaçağ boyunca hukuk, ahlak ve bilimi de kontrolüne alarak tam bir teokratik saltanat kuracaktır. 13. yüzyıl ilahiyatçılarından Aquinoulu Thomas'ın *Summa Theologica*'sı (İlahiyat Külliyesi) bu saltanatın insanların yaşamını nasıl en ufak ayrıntısına kadar tanzim etmek isteyebileceğini gözler önüne serer.

Müslümanlıkta Allah ile kul arasında kurumsal bir aracı yoktur. Tek ve asli aracı Allah'ın ezeli ve ebedi sözü kabul edilen Kuran-ı Kerim'dir. Peygamber Muhammed de -aslında Allah'ın çok ayrıcalıklı, bu nedenle de kutsanan bir kulu olmakla beraber- sadece bireylere Allah'ın Sözü'nü 'tebliğ eden' beşerî bir varlıktır. Kısaca dinî dogmalar açısından cami ile Kilise farklı statüde yer alırlar ve İslamın temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim'de dünyevi sorunları

düzenleyen hükümlerin son derece sınırlı oluşu İslamiyete az çok seküler bir nitelik kazandırmıştır. O kadar ki, İslam tarihi ve ilahiyatı uzmanları arasında "İslam özü itibariyle laik bir dindir" diyenler bile olmuştur. Bununla beraber Ortaçağ'dan itibaren tarihsel ve toplumsal gelişmelerin her iki dini önce birbirine yaklaştırıcı, daha sonra da birbirinden uzaklaştırıcı yönde etkiler yaptığını görüyoruz.

Gerçekten de aracı bir 'ruhban sınıfı' tanımamasına rağmen İslam Cemaati, bir iki yüzyıl içinde aşiret düzeninden karmaşık bir toplum yapısına ve ileri bir uygarlığa geçerken geliştirdiği hukuk ve eğitim kurumları sayesinde, sosyolojik planda 'ruhban sınıfı' işlevi gören bir *ulema* ve *fakih* grubu yaratmıştı. Aynı şekilde 9. yüzyılda Maverdi'nin geliştirdiği hilafet kuramı da dinle saltanatı birleştiren ilkeleriyle teokratik yapıyı taçlandıran bir öğe olmuştu.

Aslında Abbasi uygarlığı döneminde Müslüman âlimlerin Hristiyan ilahiyatçılardan da önce eski Yunan kaynaklarına ulaşmaları ve bunları özümleyerek kültürlerine katmaları İslam uygarlığını bir kültürel uyanış merkezi hâline getirmişti. Bu bağlamda 11. yüzyılda, Batı Avrupa'da tarımdaki teknolojik gelişmeler ve nüfus artışıyla beslenen Haçlı Seferleri de daha çok Hristiyanların Müslümanlardan uygarlık dersi aldıkları bir



Hristiyan inanca göre, Allah'ın varlığını cismani dünyada Kilise sürdürecektir. Müslümanlıkta ise Allah ile kul arasında kurumsal bir aracı yoktur. Tek ve asli aracı Kuran-ı Kerim'dir.

maceraya dönüşmüştü. Haçlı Seferleri'ni –tüm yağmacı ve kırımcı yanlarına rağmen– Batı'da bir 'efsane' hâline getiren unsurlardan biri de Fransa Kralı 9. Louis'nin bu seferlerden birine bizzat katılmış olmasıydı. Sofu bir Hristiyan olan ve ülkesinin tarihine 'Aziz Louis' olarak geçen bu kral, Fransa'da gerçekleştirdiği reformlarda –özellikle de Sorbonne Üniversitesi'nin kuruluşunda– İslam uygarlığına olan borcunu hiçbir zaman unutmamıştır. Ne var ki 15. ve 16 yüzyıllardan itibaren Batı Akdeniz'de bazı İtalyan devletlerinde kapitalizmin uç vermesiyle başlayan süreç durumu tersine çevirecek ve 'uygarlık' macerasında öncülük Avrupa'ya geçecektir. Gerçekten de daha 14. yüzyılda İbn Haldun, ünlü eseri *Mukaddime*'de, "öğrendiğime göre felsefi ilimler Frenklerin memleketinin kuzey sahillerinde ve Roma ülkesinde çok rağbette imişler" diye yazıyordu.[1]

İslam dünyasında 'içtihat kapısı'nın kapandığı sıralarda Avrupa'da başlayan ve skolastik düşünceye karşı yürütülen kavga yüzyıllarca sürdü. 19. yüzyıl başlarında Almanya'da hâlâ gündemin ilk maddesini oluşturan bu özgürlük kavgası dolayısıyla, Friedrich Engels (1820-1895), "ilahiyat zamanla ya özgür felsefeye dönüşür, ya da kör bir inanç şeklini alır" (1844) diye yazmıştır. Aslında bu kavgayı Almanya'da Kant başlatmıştı ve üniversite bünyesinde ilahiyatın felsefeye değil, felsefenin ilahiyata egemen olması gerektiğini savunan kitabını da bu amaçla kaleme almıştı. Bu eserinde, felsefede 'üstün bir emir mevkii' yoktur; diyordu Kant; bunun için de "felsefe fakültesi özgür olarak ve hükûmet tarafından değil, sadece akıl tarafından konulmuş kanunlara uyacak biçimde düşünülmelidir."[2] Böylece daha 14. yüzyılda İbn Haldun'un işaret ettiği ayrışma, sosyoekonomik nedenlerin de dürtüsüyle, Doğu ile Batı'yı giderek kültürel alanda da farklılaştıran bir sürecin başlangıcını teşkil etti. Yüzyıllar sonra tarihçiler Batı'daki dönüşümü başlatan süreci Rönesans ve Reform başlıkları altında anlatacaklardır.

Rönesans özgün bir felsefe getirmemiş olsa bile skolastik tabuları sarsmış ve kutsal kitapların yanı sıra *'Doğa'nın Büyük Kitabı*'nın da okunmasına zemin hazırlamıştı. Doğa bilimleri bu sayede ortaya çıkmış, toplum ve insan bilimleri de ilk kez din ve hukuk sultasından bu sayede kurtulmaya başlamıştır. Bu konuda Rönesans'ı tamamlayan halka, 16. yüzyıl başlarında Alman ilahiyatçısı Luther'in öncülük yaptığı Reform hareketi oldu.

Martin Luther (1483-1546) Hristiyanlığa değil, İsa'nın öğretisini yanlış ve keyfî bir şekilde uygulayan Katolik Kilisesi'ne karşıydı. Zaten ilk 'protesto'sunu da günahların rahipler tarafından satın alınılarak affedilmesi şeklindeki Katolik uygulamaya karşı yapmıştı. Ona göre Kilise asli Hristiyanlıktan uzaklaşmış, dünyevi çıkarların aracı hâline gelmişti.

1 İbn Haldun, *Al-Maqaddima (Discours sur l'Histoire Universelle) III*, çev. Vincent Monteil (Beyrut: Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-D'Oeuvre, 1967).

2 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 43.

Şimdi kendisi bütün Hristiyanları 'ruhban sınıfı'nı aradan çıkararak İncil'i doğrudan okumaya ve yorumlamaya davet ediyordu. Böylece bir bakıma da Hristiyanlığı Allah'la fert arasında aracı tanımayan Müslümanlığa yaklaştırmış oluyordu. Ne var ki aynı tarihlerde ilahiyat, felsefe ve bilim ilişkilerini derinden derine biçimlendiren sosyo-politik gelişmeler, Müslüman Doğu ile Hristiyan Batı'yı birbirinden çok daha köklü bir şekilde ayıracak olan somut koşulları da hazırlıyordu. Martin Luther'in ilk kez Katolik Kilise'ye karşı tezlerini yayınlamış olduğu 1517 yılı, Müslümanları yeni bir bayrak altında toplamaya çalışan Osmanlı Sultanı'nın Kahire'deki Hilafet'e son vererek, oradan ülkesine *Hadim-ül Haremeyn el-Muhteremeyn* (iki kutsal şehrin hizmetkârı) sıfatıyla döndüğü yıldı.

Protestanların Kilise'yi devreden çıkararak doğrudan İncil'i okumaya ve yorumlamaya başlamaları, sağladığı bireysel özgürlük marjı ile teolojik çalışmaları da etkiliyor ve özgür felsefenin kapılarını aralıyordu. Aslında bu kendi içinde çelişkilerle dolu bir hareketti. Karl Marx bu gelişimi Almanların 'teorik devrimi' olarak nitelemiş ve dönüşümün paradoksal niteliğini şöyle açıklamıştır: Luther, "teorik devrim"ini "sofuluğun (kör inancın) yarattığı köleliğin yerine (kişisel) inancın köleliğini koyarak" gerçekleştirmişti. Böylece otoriteye (yani Kilise'ye) olan inanç kırılırken, inancın otoritesi yeniden kuruluyor; "rahipler laikleşirken, laikler de rahipleşiyordu".[3] Bu 'devrim', giderek ilahiyatı özgür felsefeye dönüştürecek sürecin de başlangıcı oldu.

Max Weber 'kapitalist espri' ile 'Protestan etik', özellikle de Calvinci öğreti arasında sıkı bir ilişki olduğunu savunan ünlü eserini 20. yüzyılın başlarında yayınlamıştır. Aslında daha önce Marx ve Engels de ayrıntıya girmeden aynı ilişkiye dikkat çekmişlerdi. Özellikle Engels, Feuerbach'ı anlatan eserinde, "Calvin, Fransızlara özgü bir kesinlik tutkusuyla Reform'un burjuva niteliğini ön plana çıkardı ve kiliseyi demokratlaştırdı. Almanya'da Luther Reformu çöküp, ülkeyi yıkıntıya götürürken, Calvin Reformu Cenevre'de, Hollanda'da, İskoçya'da cumhuriyetçilerin bayrağı oluyor, İngiltere'de cereyan eden burjuva devriminin ikinci sahnesine ideolojik giysi sağlıyordu" demişti.[4] Weber bir 'laikleşme' ya da 'sekülerleşme' süreci olarak da okuyabileceğimiz bu süreci 'büyülerin bozulması' (*Entzauberung*) olarak adlandırmıştır.

'Büyüler' Reform hareketiyle sarsılmış, daha köklü bir şekilde de 17. yüzyılda, modernizmin temellerini atan rasyonalist felsefeyle bozulmaya başlamıştı. Bu yüzyılda yöntemini şüphecilik üzerine kuran René Descartes (1596-1650), *Metafizik Düşünceler*'inde teoloji profesörlerine hitap ederken, Allah ve ruh'un varlığını "teolojiden ziyade felsefe delilleriyle kanıtlamak gerektiğini"

3 Karl Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (Paris: Aubier, 1971), 82-83.

4 Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Oeuvres Choisies 3* (Moskova: Progrès, 1974), 389.

anlatıyor, Spinoza ise *Tractacus*'ünde kutsal metinleri seküler bir zihniyetle okuyarak, karşılaştığı tutarsızlıkları sergiliyordu.[5] İlginçtir ki her iki düşünür de eserlerini kapitalizmin ve sivil toplumun en çok gelişmiş olduğu Hollanda'da kaleme aldılar.

Batı Avrupa'da bu noktaya gelinmesi elbette ki kolay olmamıştı. Sırf açıkladıkları bilimsel gerçekler kutsal öğretiye ters düşüyor diye Giordano Bruno (1548-1600) ve Galileo Galilei'nin (1564-1642) başına gelenleri biliyoruz. Oysa Rönesans ve Reform hareketlerinin dışında kalmış olan Osmanlı Devleti'nde molla ve medrese hükümranlığı daha da güçlüydü. III. Murat (1546-1595) zamanında Osmanlı topraklarında üç âlim özgür düşünceyle hareket ettikleri için hayatlarından oldular. Bunlardan müderris Sarı Abdürrahman Efendi, Allah'ın tam gücüne rağmen, dünyada bir determinizm olduğu kanısındaydı ve sırf bu düşüncesi yüzünden yargılanarak -Giordana Bruno'nun yakılmasından bir yıl sonra- idam edildi.[6] Büyük bir imparatorluk olmanın gururu ve özgüveni içinde, Osmanlılar, bu sofuluğu, seküler bir ulus devlet yönündeki reformları da engelleyecek şekilde daha yüzyıllarca sürdürdüler.

•••

Büyüler ve kutsallıklar 18. yüzyılda daha da hızlı bir şekilde çözülmeye başladı. Bizzat kendi düşünürlerinin 'Aydınlanma' adını verdikleri bu yüzyıl, doğa bilimlerinin etkisiyle insan ve toplum bilimlerinin de ilahiyatın sultasından kurtulduğu ve sekülerleşmeye başladığı bir yüzyıl oldu. Montesquieu'de (1689-1755) 'toplumsal kanun' anlayışı din ve hukuk temelinden kopuyor, Rousseau'da (1712-1778) ise 'ilahi egemenlik' anlayışı, yerini 'toplumsal anlaşma' fikrine dayanan 'halk egemenliği' ilkesine bırakıyordu. Cenevreli filozofa göre tarihsel gelişme insanı ikiye bölmüş ve İncil yorumuna dayanan 'bireysel din'in yanı sıra bir de 'vatandaş dini' yaratmıştı. *Toplum Anlaşması*'nda Rousseau, "vatanı tapınma konusu hâline getiren (yeni bir) dinin, vatandaşlara, vatana hizmetin Allah'a hizmet etmekle eş değer olduğunu öğrettiğini" ileri sürer.[7]

18. yüzyıl Fransız düşünürlerinin siyaset kuramı alanında gerçekleştirdikleri dönüşümü eleştirel felsefenin süzgecinden geçirerek sistemleştiren filozof Immanuel Kant (1724-1804) oldu. Gerçekten de 17. yüzyıl metafiziğini 18. yüzyıl ampirizmi ışığında okuyan, eleştiren ve sistemleştiren düşünür, aynı zamanda felsefeyi bilim statüsüne yüceltmek isteyen bir 'kurucu baba' idi. En ünlü eserinin girişinde, "Bir zamanlar", diyordu, "metafizik bütün ilimlerin *kraliçesi* olarak adlandırılıyordu ve konusunun kendine özgü önemi

5 René Descartes, *Méditations Métaphysiques* (Paris: Nathan, 1983), 34; Benedictus de Spinoza; *Traité Thelogico-Politique* (Paris: Garnier-Flammarion, 1965).

6 Abdülhak Adnan Adıvar, *La Science chez les Turcs Ottomans* (Paris: G.P. Maisonneuve, 1939), 88.

7 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (Paris: GF Flammarion, 2001), 174.

dolayısıyla bu onur verici sıfatı hak ediyordu; fakat şimdi (1781'de) onu tamamen küçümsemek moda oldu."[8] Çağ ve zihniyet değişmişti.

Aslında metafiziği küçümseme duygusu daha çok doğa bilimleri alanındaki gelişmelerden kaynaklanıyor, fakat "konusu insan doğasına ilgisiz olmayan araştırmaları" da etkiliyordu. Kant'ın hem karşı çıktığı, hem de kendisini eleştirel düşünceye yönelttiği için olumlu bulduğu şey de bu *küçümseme duygusu* olmuştu. "Yüzyılımız, gerçek bir eleştiri yüzyılıdır", diyordu Kant; "hiçbir şey eleştirinin dışında kalamaz: Ne *kutsallığı* dolayısıyla *din* ve ne de *yüceliği* dolayısıyla *yasalar*." (vurgu Kant'ın).[9] Alman filozof Aydınlanma konusundaki ünlü konferansında da aynı noktaların altını çizmiş ve şu tanımı vermişti: "Aydınlanma'nın temel noktasını, insanların bizzat kendilerinin sorumlu oldukları vesayet durumundan, özellikle de *din konularındaki vesayetten* çıkmalarında görüyorum; çünkü dinî vesayet tüm vesayetlerin hem en zararlısı hem de en onur kırıcısıdır" (vurgu Kant'ın).[10]

Aydınlanma yüzyılında Fransız ve İngiliz düşünürlerin siyaset kuramları ve Kant'ın hümanist idealizmi Fransız Devrimi'ne damgasını vuran ilkelerin manevi tabanını oluşturdu. 1789'da Bastil'i zaptedenler bir dönemi kapatıyor, yeni bir dönemi başlatıyorlardı.

Burjuvazinin başını çektiği Fransız Devrimi dinle devleti, reel insanla soyut vatandaşı birbirinden ayırarak Batı'da laikliğin gelişmesinde yeni bir çığır açmıştı. *Evrensel İnsan ve Vatandaşlık Hakları Beyannamesi* ile tüm insanlığa hitap ediyor, tüm halklara 'özgürleşme' yollarını gösteriyordu. Ne var ki insanların özgür ve eşit koşullarda, kardeşçe yaşamaları için bazı soyut ilkelerin ilanı yetmiyordu. Halkların 'özgürleşme' derecelerini belirleyen şey, daha çok *somut* sosyoekonomik koşullar ve üretim ilişkileriydi. İngiltere ve Fransa'da daha 17. yüzyıldan itibaren seküler bir hukuk alanı yaratmış olan burjuvazi, başka uluslara ancak onların kapitalist gelişmeleri ölçüsünde örnek olabilirdi. Oysa orta ve güney Avrupa'daki ülkeler çok farklı koşullar içinde bulunuyorlardı. Bu konuda en ilginç gelişmeler 19. yüzyılın ilk yarısında Almanya'da cereyan etti. Döneme Hegel'in, yöntemi açısından laik ve devrimci, sistemi açısından da mistik ve tutucu nitelikteki felsefesi damgasını vurdu.

Hegel'in yöntemi ile sistemi arasındaki çelişki Hegel'in ölümünden sonra daha da netleşti ve miras kavgası içindeki Genç Hegelciler gerçek laiklik kavgasını da başlattılar. David Strauss'un 1836'de yayınlanan *İsa'nın Hayatı* başlıklı eseri bu konuda bir dönüm noktası olmuştu. Nasıl 17. yüzyılda Baruch Spinoza (1632-1677) kutsal metinleri laik bir yöntemle okuduysa,

8 Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure* (Paris: Garnier-Flammarion, 1976), 29.

9 A.g.e., 31, dipnot 1.

10 Immanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle; Que signifie s'orienter dans la pensée; Qu'est-ce que les Lumières* (Paris: Garnier-Flammarion, 1991), 50.

şimdi de David Friedrich Strauss (1808-1874) İsa'nın hayatını tamamen laik bir şekilde okuyor ve mitlerden ayırıyordu.

D. Strauss, eserini, "İsa'nın hayatının doğa dışı müdahalelere ya da doğal açıklamalara dayanan eskimiş usul yerine yeni bir bakış tarzıyla incelenmesinin artık zamanı geldi" diyerek sunmuştu.[11] Yazara göre "ilahiyatçılar dinî dogmalardan kurtulamamışlardı"; kendisi ise eserinde felsefe ve bilime dayanıyor, akıl ile inancın yerlerini birbirinden ayırıyordu. Marx'ın daha sonra işaret ettiği gibi, Hegel'in "sisteminin parçalara ayrışması" da bu eserle başlamıştı.[12] Feuerbach, bu ayrışmada insan faktörü üzerine eğilerek dini antropolojik bir yaklaşımla inceledi ve yıllar sonra Engels'e "Hepimiz bir anda Feuerbach'çı olduk!" dedirten eserini bu sırada yazdı.[13]

Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü* başlıklı eserini sunarken, Hegel gibi, dinle felsefe arasındaki ortak noktaya dikkati çekmiş ve bunun nedenini de, "düşünenin de inananın da tek ve aynı varlık" olmasında aramıştı. Feuerbach'a göre, "bir insanın düşünme ve tasarlama yeteneğine ters düşen bir şeye inanması zaten olanaksızdı".[14] İnsan "gerçek özünü asla aşamayan", "yeryüzünün üstüne ancak gözleriyle yükselebilen" bir varlıktı ve bu yüzden de önce "bakışlarını göğe çevirerek" teoriler üretmeye başlamıştı. Ne var ki gökte de yine kendisini bulmuştu; çünkü "hayal dünyasında başka türde, sözde üstün varlıklar yaratabilirdi; fakat kendisini cinsinden, doğasından asla soyutlayamazdı; bu hayal ürünü varlıklara atfettiği temel özellikler de ancak kendi özünden alınmış özellikler olabilirdi". Böylece, insan, Allah'ı da aynı şekilde, kendi cinsinin en yüce özellikleri üzerinde düşünerek yaratmıştı. Feuerbach'a göre "din, insanın gizli hazinelerinin gösterişle ortaya dökülmesi, en içten düşüncelerinin itirafı, en gizli aşklarının herkesin ortasında anlatılması" idi.[15]

Feuerbach'ın Allah'ın insanı değil, insanın Allah'ı yarattığını ileri süren tezi Genç Hegelciler arasında bomba tesiri yapmış ve teoloji, felsefe, bilim ilişkilerinde yeni bir devri başlatmıştı. Eserin yayınlanmasından üç yıl sonra yazdığı bir makalede Marx, "Almanya için esas olarak dinin eleştirisi bitti" diyordu; "dinin eleştirisi tüm eleştirinin koşuludur".[16]

Gerçekten de o zamana kadar siyasetin eleştirisi teoloji üzerinden yapılmış ve teoloji eleştirilmişti. Oysa artık siyaseti din ve teolojiden bağımsız olarak ele alıp eleştirmek gerekiyordu. Almanya'da iktisadi özgürlüklerini kazanmış olan Yahudilerin, bu özgürlükleri siyasi özgürlükle tamamlama arzuları da bu

11 David F. Strauss, *La Vie de Jésus* (Paris: 1864 [1836]), 4.
12 Karl Marx ve FriedrichEngels, *Idéologie Allemande* (Paris: Editions Sociales, 1975 [1846]), 41.
13 Engels, "Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande", 358.
14 Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme* (Paris: Maspero, 1968), 90.
15 A.g.e., 121, 128, 130.
16 Karl Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (Paris: Aubier, 1971), 51.

konuyu gündeme getirmişti. Böylece Yahudi sorunu, din ve devlet ilişkileri bağlamında, *laiklik sorunu* olarak ortaya çıktı ve Genç Hegelcilerden Marx ile Bruno Bauer'i (1809-1882) karşı karşıya getirdi. Bu iki düşünür arasındaki tartışma, laiklik açısından (Osmanlılar da dâhil) tüm Avrupa ülkeleri için geçerli bazı gerçekleri ortaya koyuyordu.

Bauer, Feuerbach'ın analizinden hareket ederek, Yahudi özgürleşmesi için din eleştirisinin radikalleşmesini öneriyor ve kurtuluşlarını Hristiyan Almanlardan bekleyen Yahudilere, "Almanya'da kimse siyasi planda özgür değil", diyordu; "biz Almanlar kendimiz özgür değilken sizi nasıl özgürleştirebiliriz?"[17] Bauer'e göre Hristiyanlıkla Yahudilik özlerinde farklıydılar ve Almanya'da Hristiyan Hristiyan, Yahudi de Yahudi olarak kaldıkça kimse özgürleşemezdi. Kısaca, din "kitlelerin afyonu"[18] idi ve tek çare dinleri ortadan kaldırmaktı. Böylece Yahudiler de 'tam hisseli vatandaş' olacak ve insanla devlet arasındaki ilişkiler din aracılığından kurtularak bilim ve eleştiri konusu hâline gelecekti.

Görüldüğü gibi, Bauer sorunu somut Alman koşulları içinde değil, soyut ve evrensel planda tartışıyordu ve bu yüzden vardığı sonuç da yanlıştı. Marx, temel eleştirisini Bauer'in çıkış noktasındaki 'soyut vatandaş' postülasına yöneltmiştir. Çünkü Yahudi sorununda temel nokta aslında kimin özgürleşeceği değil, kimlerin, nasıl özgürleşeceğiydi ve bu bağlamda asıl eleştirilecek olan da salt 'siyasal özgürleşme'nin yetersizliği idi. Marx bu sorunu somut planda, farklı gelişme düzeyindeki üç ülke bağlamında tartışmıştır. Bunlardan Hristiyanlığın resmî öğreti olduğu Almanya'da I) Yahudi sorunu salt *teolojik* bir sorun olarak gündeme gelmişti. Bu ülkede Yahudi, kendisini teokratik yapıdaki bir devlete karşı dinî muhalefet içinde buluyordu ve siyasallaşma (Hristiyanlarla eşit hâle gelme) yolu da hem Hristiyan hem de Yahudi teolojinin eleştirisinden geçiyordu. Buna karşılık Fransa'da II), Devlet, teoloji egemenliğinden kurtulmuş, siyasallaşmış ve 'anayasal devlet' hâline gelmişti. Böylece bu ülkede Yahudi sorunu 'anayasal bir sorun' niteliği kazanmıştı. Ne var ki ülke nüfusunun büyük çoğunluğunun Hristiyan olması siyasal özgürleşmeyi kısıtlıyor ve Hristiyanlığa bir 'devlet dini' görüntüsü veriyordu. Bu da Yahudilerin özgürleşme kavgasına teolojik bir görüntü kazandırıyordu. Bu iki başarısız örnekten sonra gözlerini Amerika'ya III) çeviren Marx, "sadece Kuzey

17 Bruno Bauer bu tezi *Yahudi Sorunu* başlıklı eserinde (*Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843) savunmuştu. Yukarıdaki alıntı Marx'ın aynı yıl kaleme aldığı ve düşünürün *insan hakları* ve *laiklik* konularındaki temel düşüncelerini ifade eden yanıtından alınmıştır. Bkz. Karl Marx, *On The Jewish Question* (Mark Harris, 2010).

18 Genel olarak Marx'a atfedilen "Din kitlelerin afyonudur" cümlesi aslında ilk kez Bruno Bauer tarafından söylenmiş ("Der Christliche Staat und unsere Zeit", H.M. Sass der., *Feldzüge der reinen Kritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968 [1841])) ve Moses Hess de bunun yayılmasında rol oynamıştı. Marx, aynı formülü kullanırken bu tanımlama çok yaygın bir düşünceyi ifade ediyordu.

Amerika devletlerinde ya da en azından bunların bazılarında", diyordu, "Yahudi sorunu teolojik anlamını kaybetti ve gerçekten seküler bir sorun hâline geldi." Çünkü sadece bu ülkede Devlet tamamen siyasallaşmış ve özgürleşme sorunu da teolojik değil, siyasal bir eleştiri şekline dönüşmüştü. Ve ancak bu koşullarda dindar bir insanın ve genel olarak da dinin devletle ikişkisi "saf bir biçimde, özgül niteliğiyle" ortaya çıkıyordu. Sorun teolojik olmaktan çıkınca Bauer'in eleştirisi de anlamını kaybediyordu.

Birleşik Amerika'yı laik bir devlet statüsüne sokan koşullar nelerdi? Bu koşulların başında Amerika'da bir çoğunluk dininin bulunmaması ve göçmenlerden oluşmuş bir ulusta sayısız din ve mezhep karşısında devletin tarafsız konumu geliyordu. Bu elbette ki Amerika'da insanların dinî duygularının daha zayıf olması anlamına gelmiyordu. Aksine bu ülkede insanlar Batı Avrupa'dan daha da dindardı ve dinsiz bir insana güvenilmez bir insan gözüyle bakılıyordu.[19] Fakat din de devletin taraf olduğu teolojik bir otorite olmaktan çıkıyor ve sivil toplum öğeleri arasına karışarak özgür tartışma ve eleştiri konusu hâline geliyordu. Bu ayrım insanı da 'soyut vatandaş' ve 'reel insan' olarak ikiye bölüyor ve gerçek özgürleşme kavgası insanın maddi çıkarların bir parçası hâline geldiği sivil toplum alanına sürükleniyordu.

Sivil toplum bağlamında din olgusu insanın köleleşmesinin nedeni değil, sadece göstergelerinden biri olabilirdi ve ancak bu koşullarda 'afyon' işlevi yüklenebilirdi. Ne var ki, din, ezilenler açısından "yoksulluğa karşı bir protesto, (...) azap çeken yaratığın iç çekişi, kalpsiz dünyanın ruhu ve esprisiz varlıkların esprisi" de olabiliyordu.[20] İşte Bauer'in anlamamış olduğu nokta da buydu. Ve bu yüzden Marx, "Biz, Yahudilere, Bauer gibi '*Jüdaizm'den köklü bir şekilde kopmadan siyasal olarak özgürleşemezsiniz*' demiyoruz" diyordu, "onlara daha çok şunu söylüyoruz: Jüdaizm'den tamamen ve köklü biçimde kurtulmadan siyasal olarak özgürleşebileceğiniz (yani soyut planda eşit vatandaşlar olabileceğiniz T. T.) içindir ki tek başına siyasal özgürleşme, (reel) insanın özgürleşmesi değildir."[21]

Kısaca siyasal eşitlik, özgürleşme yönünde önemli bir adım olsa da gerçek özgürleşme değildi; çünkü kapitalizmin gelişmesiyle siyasal baskının yerini ekonomik baskı ve istismar almış ve din de sivil toplumda bu baskıları meşru kılan 'afyon' işlevi görmeye başlamıştı. Marx bu perspektifte Yahudiliği

19 Marx bu konuda Tocqueville, Hamilton ve özellikle de G. de Beaumont'un [*Marie ou l'Esclavage aux Etats-Unis* (Paris, Librarie de Charles Gosselin, 1835)] eserlerine gönderme yapıyor.

20 Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, 53. Nitekim, Engels, daha sonra Almanya'da köylü isyanı ve ilk Hristiyanlıkla ilgili çalışmalarında dinin ezilenler açısından nasıl bir 'protesto' aracı hâline geldiğini ortaya koymuştu. Bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Sur la Religion* (Paris: Editions Sociales, 1968). Osmanlı tarihinde de Şeyh Bedrettin önderliğindeki köylü ayaklanmaları gibi benzer olaylar yaşanmıştır.

21 A.g.e., 34.

finans çevreleriyle ilişkileri açısından –kimilerinin kendisini anti-semitizmle suçlayacakları derecede– ağır bir dille eleştirmiştir.

1843'de Marx, Bauer ile Almanya'da din, devlet ve özgürlük ilişkilerini tartışırken, buna Hristiyan devlet ile Yahudi tebaa arasındaki ilişkiler vesile teşkil etmişti. Oysa aynı tarihlerde bir İslam Devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nda da sorun şeklen benzer koşullarda gündeme gelmişti. Teokratik nitelikteki bu devlette nüfusun önemli bir kısmı devlet dininden başka dinlere mensup (Hristiyan ve Yahudi) yurttaşlardan oluşuyordu ve bu tablo Osmanlı Devleti'ni Almanya'daki duruma yaklaştırıyordu. Bu koşullarda ülkenin 'laikleşmesi' de, uluslaşma ve ulus devlet kurma süreci içinde Hristiyan ve Yahudi tebaayı 'eşit vatandaşlar' statüsüne sokmak şeklinde somutlaşıyordu.

Bu konuda ilk ve önemli bir adım Tanzimat Fermanı (1839) oldu, fakat eşitlik sağlanamadı; çünkü toplumsal ve kültürel bir devrimin ürünü olmaktan çok, Sultanın tek taraflı iradesiyle ilan edilen bu Ferman, bir yandan tüm yurttaşların 'mal, can ve ırz-ı namus'unu güven altına alıyor, fakat öte yandan da bütün yapılanların şeriat düzenini 'ihya etme' amacı taşıdığını ilan ediyordu. Böylece din devletinden siyasal devlete geçmek yerine devletin dinî niteliği farklı bir biçimde sürdürülmeye çalışılıyordu. Zaten, Ferman'da Osmanlıların gerilemesi de Devlet'in Şeriat'tan uzaklaşması ile açıklanmıştı.

Kırım Savaşı'ndan sonra ilan edilen Islahat Fermanı da (1856) bu konuda köklü bir adım teşkil etmedi. Aslında Tanzimat Fermanı'nın devamı niteliğindeki bu belge Müslüman olmayan Osmanlıların devlet yönetimine eşit haklarla katılmalarını daha açık bir dille ifade etmiş, hatta Paris Barış Anlaşması'na da sokularak (9. madde) büyük devletlerin bir çeşit garantisi altına alınmıştı. Ne var ki bu belge de, Tanzimat gibi, toplumsal kavganın değil, Sultan'ın iradesinin ve 'Şark Meselesi' diplomasisi bağlamında dış baskıların ürünü oldu. Bu konuda en büyük telkin ve baskılar da ulusal sorunu yayılma politikasının aracı hâline getirmiş olan Fransız İmparatoru III. Napolyon'dan gelmişti. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), daha sonraları, bu gelişmeleri *Marûzat*'ında şöyle anlatmıştır: "Fransız İmparatoru III. Napolyon İtalya meselesinden dolayı kavga ettiği sırada bir 'nationalité = kavmiyet' meselesi meydana koydu; bu ise bunca yıllardan beri mer'i olan hukuku hükûmete dokundu."[22]

Aslında tüm Osmanlı muhafazakârları Cevdet Paşa gibi düşünüyorlardı; hatta Tanzimat Fermanı'nın mimarı Mustafa Reşit Paşa (1800-1858) bile onlara katılmış, 1856 Fermanı'na karşı cephe almıştı. Gerçi hedef olarak Babıali'de dikta kurmuş bir siyasal klik (Ali Paşa ve arkadaşları) seçilmişti ve bu da kavgaya bir 'özgürlük kavgası' görüntüsü vermişti; ne var ki bu sadece bir görüntüydü; aslında kavga, iktidar katında, Müslümanlarla Müslümanlar

22 Ahmed Cevdet Paşa, *Marûzat* (İstanbul: Çağrı, 1980), 42.

arasında cereyan ediyordu ve yönetici zümrenin '*Millet-i Hâkime*' ayrıcalığından vazgeçmeye niyeti yoktu.

Seküler devlet ve eşit vatandaş yaratma sorununda 'özgürlük savaşçısı' Namık Kemal (1840-1888) ve Yeni Osmanlılar da tutucu bir tavır sergilediler. Onlar için Şeriat dışında bir devlet düşünmek olanaksızdı. Özgürlük ve eşitlik ilkeleri zaten 'şura' ve 'meşveret' ilkeleri şeklinde Şeriat'ta mevcuttu.

Kuşkusuz Yeni Osmanlılar Tanzimat'a karşı değillerdi; fakat Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu düşünce özgürlüğünü ve insan haklarını sağlayacak bir '*Şartname-i Esasî*' (Anayasa) olarak değil, devleti kurtarmak için çıkarılmış bir siyasal belge olarak görüyorlardı. Namık Kemal'e göre devletin asıl Anayasa'sı ('Şartname-i hakikî'si), 'Şer'i Şerif' idi ve ona uyulmuş olsa, zaten "Tanzimat'ı neşre hâcet kalmazdı".[23] Diğer Yeni Osmanlılar da bu konuda farklı düşünmüyorlardı; hatta Ziya Paşa ve Ali Suavi şeriatçılık konusunda daha da katı bir tutum sergilemişlerdir. Laikleşme yönünde radikal bir dönüşümü benimseyen tek Yeni Osmanlı lider, Osmanlı Devleti'nin ilk *Kanunu Esasi*'sine "Devlet-i Osmaniye tabîyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise bilâ istisna Osmanlı tabir olunur" şeklindeki maddeyi (Md. 8) koyduran Mithat Paşa (1822-1884) oldu. Fakat bu adım da Devleti teokratik yapısından kurtarmıyor ve Kanunu Esasi "Devlet-i Osmaniyenin dini islâmdır" diyen maddesiyle din devleti olma niteliğini koruyordu. Yine de aynı maddede (11. madde) İslam'ın dışındaki dinlerin "asayiş-i halkı ve adab-ı umumiyeyi ihlâl etmemek şartıyla" devletin koruması altına alınması -formülün aşağılayıcı tonuna rağmen- fazla ileri bir adım sayıldı ve Mithat Paşa bu cesur girişimini hayatıyla ödedi. Böylece ürkek, ikircikli ve tutarsız reform devri kapanıyor, II. Abdülhamit'in (1842-1918) otuz üç yıl sürecek kızıl teokrasisi başlıyordu.

1908'de genç ve tecrübesiz subaylar Abdülhamit'i devirip Kanunu Esasi'yi yeniden yürürlüğe koydukları zaman belki de yapılabilecek fazla bir şey kalmamıştı. 'Hürriyetin İlanı'na rağmen devlet yine bir İslam Devleti olarak kaldı ve emperyalist ülkelerin gizli paylaşım anlaşmalarının ateşlediği bir büyük savaş sonunda sadece bir imparatorluk olarak değil, bağımsız bir devlet olarak da yaşama şansını kaybetti.

Din ve devlet ilişkileri Ulusal Kurtuluş Savaşı'ndan sonra çok farklı koşullarda yeniden gündeme geldi. Üç yıl süren çetin savaş sadece Kuva-yı Milliye ile işgalci güçleri değil, uzlaşmacı Saltanat ile tüm ulusalcı güçleri de karşı karşıya getirmişti. Artık imparatorluk ömrünü tamamlamış, yeni bir devlet kurmanın zamanı gelmişti. Oysa ortada çağdaş bir devleti oluşturacak ne maddi ne de manevi koşullar vardı. İstanbul'da ve Anadolu'da halk Saltanat makamına karşı, "asırların kökleştirdiği dinî ve ananevi rabıtalarla muti ve sadık" duygular içindeydi ve bizzat Mustafa Kemal Paşa da savaş

23 Namık Kemal, *Bütün Makaleleri I* (İstanbul: Dergâh, 2005), 221-224. 18 Ramazan 1[illegible] tarihli *İbret* gazetesinde çıkan "Tanzimat" başlıklı makale.

boyunca devrimci fikirlerini içinde 'millî sır' olarak saklamak zorunda kalmıştı. Gerçi sonraları bir yazarın dediği gibi "o zamanın dinî duyguları bile nasyonalistti"[24]; fakat nasyonalist duygular da dinî kavramlarla ve dinî referanslarla formüle ediliyordu. Atatürk'ü savaş boyunca İslam tarihini incelemeye ve halkın direnme iradesini yükseltmek için İslam tarihinden örnekler vermeye yönelten koşullar bunlardı. Türk Kurtuluş Savaşı'nı destekleyen Lenin'in de dediği gibi, "dinî bir kisve altında siyasi protesto, gelişmelerinin belli bir derecesinde, bütün halklara özgü bir olay" olarak ortaya çıkıyordu.[25] Kısaca nasıl saltanat ve hilafet makamı İslamı kitleleri kaderciliğe ve uyuşukluğa sevkeden 'afyon' şeklinde kullanmışsa, Kuva-yı Milliye önderleri de, dini, işgale ve "yoksulluğa karşı bir protesto, (...) azap çeken yaratığın iç çekişi ve kalpsiz dünyanın ruhu" olarak seferber etmeye çalışmıştı.[26]

Zaferden sonra yeni bir devlet kurulurken din ve devlet ilişkileri iki planda gündeme geldi. Birincisi şuydu: Daha Lozan görüşmeleri başlarken, eski işgalci güçler, hâlâ dost ve işbirlikçileri olarak gördükleri İstanbul Hükûmeti'ni de Lozan'a, barış görüşmelerine katılmaya davet etmişlerdi. Bu durumda devrimci Ankara Hükûmeti hızla harekete geçerek önce hilafeti saltanattan ayırdı ve saltanatı ilga etti; Cumhuriyet ilan edildikten sonra da, artık sembolik bir makam hâline dönüşmüş olmasına rağmen hâlâ dolaylı yollarla bir iktidar kavgası yürüten hilafet makamının varlığına son verdi.

Kuşkusuz bu gelişmeler kolay olmadı ve Atatürk komisyonlarda direnç gösteren hocalara zor kullanma tehdidini de ihmal etmedi. Bununla beraber Büyük Millet Meclisi'nde ve basında yapılan tartışmalar gösteriyor ki, dönemin en etkili düşünürleri (Ziya Gökalp [1875-1924], Ahmet Ağaoğlu [1869-1939] vb.) ve din adamları da hilafetin ilgasından yana idiler. Özellikle hilafetçi görüşü savunan İsmail Şükrü'ye (Çelikalay) verilen yanıtlar bugün de anımsanması gereken aydınlatıcı belgeler olarak tarihe geçtiler.[27] Bunlardan Adalet Bakanı Seyyid Bey, gerçekleştirilen şeyin "İslam dünyasında şimdiye kadar yapılmamış bir devrim" olduğunu söylüyor ve hilafet sorununu, tarihsel arka planı ile birlikte, "dinsel değil, dünyasal bir mesele" olarak değerlendiriyordu.[28]

24 Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar* (İstanbul, Kanaat, 1938), 83.

25 Vladimir İlyiç Lenin, *L'Alliance de la Classe Ouvrière et de la Paysannerie* (Moskova: Editions du Progrès, 1978), 118.

26 Bu konuda *Türk Devrimi ve Sonrası* başlıklı kitabımda daha ayrıntılı bilgiler bulunuyor; (Ankara: İmge, 2008), 26-38.

27 Bu tartışmaları özetleyen bir inceleme için bkz. Halil İnalcık, *The Caliphate and Atatürk's Inkılab*, *Belleten* 46 (1982), 353-365. İsmail Şükrü (Çelikalay)'ın -ilk baskısı 1923'te yapılmış olan- eseri için bkz. *Hilafet-i İslamiyye* (İstanbul: Bedir, 1993). Adalet Bakanı Seyyid Bey'in Hilafetçilere Hilafet'in kaldırıldığı 3 Mart 1924 tarihli Meclis oturumunda verdiği yanıt için bkz. *Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi* (İstanbul: Menteş, 1969).

28 A.g.e., 7-8.

Saltanat da hilafet de kaldırılmıştı; fakat yine de 1924 Anayasası "Türkiye Devleti'nin dini, din-i İslâmdır" diyen ikinci maddesi ile *laik bir devlet* statüsü sağlayamamıştı. Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk*'ta bunun nedenlerini çok açık bir biçimde anlatmıştır. Bugünkü bazı tartışmalara da ışık tutacak nitelikteki bu açıklamayı burada özetlememiz kaçınılmaz oluyor.

Atatürk, Anayasa'nın kabulünden bir süre önce, bir basın toplantısında şöyle bir soruyla karşılaşmıştı: "Yeni hükûmetin dini olacak mı?" Devrimci lider kendisini zor durumda bırakan bu soruya yanıtını şöyle anlatıyor: "İtiraf edeyim ki bu suale muhatap olmayı hiç de arzu etmiyordum. Sebebi, pek kısa olması lazım gelen cevabın o günkü şeraite göre ağzımdan çıkmasını istemiyordum. Çünkü tebaası meyanında muhtelif dinlere mensup unsurlar bulunan ve her din mensubu hakkında adilane ve bitarafane muamelede bulunmaya ve mahkemelerinde tebaası ve ecnebiler hakkında siyyanen (eşit olarak) adalet tatbikiyle mükellef olan bir hükûmet, fikir ve vicdan hürriyetine riayete mecburdur".[29] Ne var ki koşullar buna elverişli değildi ve Atatürk gazetecinin sorusuna "Vardır efendim. İslam dinidir" diye yanıt vermek zorunda kalmıştı; zaten 1926'da laik bir medeni kanun kabul edilene kadar Türkiye Cumhuriyeti yarı teokratik bir rejimle laiklik arasında bir geçiş dönemi yaşayacaktır. Türkiye'de hukuk planında tutarlı bir laiklik, ancak, Atatürk'ün Meclis'te *Nutuk*'u okumasından bir yıl sonra, devletin dininin İslam dini olduğunu söyleyen maddenin Anayasa'dan çıkarılması ve 1937 değişikliklerinde de Türkiye Devleti'nin nitelikleri sıralanırken laik olma sıfatının Anayasa'ya eklenmesiyle tamamlanacaktır.[30]

Yeni Türkiye'de hukuk, cumhuriyetle beraber laikleşme yoluna girmişti; fakat bu, sorunun sadece bir yönü idi. Laikleşme sürecini frenleyen daha da önemli öge, toplumda, İslamın temel akidesine de aykırı bir biçimde fertle Allah arasına giren tekke ve zaviyelerin varlığıydı. Rönesans ve Aydınlanma'yı yaşamamış bir toplum yapısında korporatif çıkarlarla bütünleşmiş olan bu yapılanmalar, devrim öncesi Fransa'daki korporatif kuruluşlar gibi, rasyonel düşünceye ve iktisadi ilerlemeye set çekiyordu. Artık yeni Türkiye Cumhuriyeti, Atatürk'ün sözleriyle, "şeyhler, dervişler, müritler ve meczuplar memleketi olamaz(dı)". 1925'de tekke, zaviye ve türbeler bu espri içinde yasaklandı.

İslam ve skolastik konusu aslında sadece Türkiye'yi değil, tüm İslam âlemini ilgilendiriyordu. O yılların ünlü düşünürü Muhammet İkbal'in dediği gibi, "(geçmişte) en asli sufi okulları, İslam'da dinî tecrübeyi

29 Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk II* (İstanbul: Süryay, 1995), 80-81.

30 Laikliğin anayasal metinlerde ifadesini bulan gelişmi için bkz. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri* (İstanbul: Der, 1995).

yönlendirerek ve ona bir biçim vererek yararlı bir iş yapmışlardı; fakat şimdiki (1920'lerdeki) temsilcileri, modern espri konusundaki cehaletleri yüzünden, modern tecrübe ve düşünceden ilham alma gücünden mutlak olarak yoksun kimseler idi."[31] Böylece laikleşen Türkiye'yi daha 1930'larda İslam âlemine 'model' olarak gösteren İslam düşünürü de Muhammet İkbal oldu. "Bugünkü Müslüman uluslar arasında", diyordu İkbal, "sadece Türkiye entelektüel özgürlük hakkı talep etti"; "eğer İslamın yeniden doğuşu bir olgu ise –inanıyorum ki bu bir olgudur– biz de bir gün, Türkler gibi entelektüel mirasımızı yeniden değerlendirmek zorunda kalacağız."[32]

Laikliğin bir anayasa ilkesi hâline getirilmesi ve Ortaçağ zihniyetini sürdüren tekke ve zaviyelerin kapatılması Türkiye'de devleti yansız bir alan hâline getirmiş ve dini de bir sivil toplum öğesi statüsüne sokmuştu. Bu durumda, Marx'ın 1840'larda Almanya'da Yahudi sorunu dolayısıyla yaptığı gibi, dinin siyasallaşması ve sivil toplumun maddi öğeleri ile birlikte ele alınarak tartışılması gündeme geliyordu. 1946'da çok partili hayata geçiş –kısıtlamalar içinde de olsa– bunun zeminini hazırlamıştı. Ve gerçekten de din siyasallaştı ve giderek artan bir şekilde siyasal yaşamımızın bir parçası hâline geldi. Yaklaşık yetmiş yıllık çok partili yaşam öyküsünü göz önünde bulundurarak bugün gelinen noktayla ilgili bazı gözlemlerde bulunabiliriz.

Daha çok iş çevrelerinin, günümüzde kısmen 'kaplanlaşmış' bulunan taşra burjuvazisinin ve bazı liberal meslek (hukukçu, mühendis vb) temsilcilerinin yönlendirdiği çok partili yaşamımızda, din faktörü, siyasal yaşama genellikle muhafazakâr bir işlevle girdi[33] ve son on yılı da muhafazakâr bir 'hayat tarzı'nı kitlelere benimsetmeye çalışan bir iktidar altında geçirdik. Aslında resmî söylem, bu son dönemde devamlı olarak, *insanların değil devletin laik olacağını, insanların ise ya dindar ya da dinsiz* olacağını söyledi. Ne var ki bu arada tüm uygulamalar da dinin uygulamadaki ağırlığının giderek artması şeklinde somutlaşıyordu.

İki yüz yıl önce, Kant, "dinî vesayet tüm vesayetlerin hem en zararlısı hem de en onur kırıcısıdır" demişti; fakat Türkiye'de asıl vesayet tehlikesi

31 Muhammad İqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1955 [1930]), v.

32 A.g.e., 175, 166.

33 Türkiye'de Kemalist rejime karşı savaş, daha DP'nin muhalefet yıllarından (1946-1950) itibaren laiklik eleştirisini de programına almıştı. Fransız (1905 Kanunu) uygulamasından mülhem katı bir laiklik anlayışının Türkiye'de daha da katı ('Laikçi') bir biçimde uygulandığını ("camilerin ahır yapıldığını" vb) ileri süren bir kampanya son dönemde egemen hâle gelmiş bulunuyor. Son elli yılda göçmen Müslüman işçilerin de etkisiyle laiklik Batı'da da yeniden tartışma konusu hâline gelmiş bulunuyor. Fransız hükûmetinin yakınlarda laiklik konusunda hazırlattığı bir rapor için bkz. *Laïcité et République*, Bernard Stasi başkanlığındaki komisyon raporu (La Documentation Française, 2003). Raporun sonuç bölümünde, Fransa'da 1905 Kanunu'ndan beri dinî açıdan daha da çoğulcu bir yapının ortaya çıktığı, herkesin inancının garanti altına alınması gerektiği ve laiklik ilkesinin "yurttaşlık eğitiminin majör bir teması" hâline getirilmesi vurgulanıyor (145-146).

darbeci gelenek olarak görüldü[34] ve AKP iktidarı 'Ergenekon' adı altında yürüttüğü ve giderek hukukun tamamen siyasallaştığı bu kavgada aslında bayraktarlığını yaptığı 'hayat tarzı' ile hiçbir ilgisi olmayan geniş bir 'liberal' aydın kitlesinin de desteğini almayı başardı. Gerçekten de Türkiye'de demokrasi darbelerden ve darbecilerden çok çekmişti ve AB kapısında aday olarak bekleyen bir ülkenin artık tamamen halk iradesine dayanan iktidarlar tarfından yönetilmesinin zamanı gelmişti. Ne var ki varılan noktada 'dinî vesayet' yönünde bir adım daha atıldı ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, devletin dini olamayacağı şeklindeki nutuklarını unutarak "dindar nesiller yetiştirmek"ten söz etmeye başladı. Kendi cephesinden gelenler de dâhil, eleştiriler karşısında da geri adım atmadı ve laiklik düşmanı yazarlara gönderme yaptı.

Bugün Türkiye'de demokrasi krizi çözülmemiş, fakat buna bir de laik cumhuriyet krizi eklenmiştir. Böylece, ülkede, din ve siyaset ilişkileri –ne yazık ki çoğu kez bin yıl önce yaşamış İslam düşünürlerini de aratacak düzeyde– daha yıllarca tartışılacağa benziyor. Türkiye'de laiklik sorunu, dinin tarafsız bir devlet aygıtının garantisi altında, diğer sivil toplum ögeleriyle (özellikle ticaret ve finans çıkarlarıyla) birlikte ele alınıp tartışıldığı ve değerlendirildiği gün çözülme yoluna girecektir.[35]

34 Darbeci zihniyet ve girişimlerle mücadele, son yıllarda siyasal yaşamımızda en çok destek gören temalardan biri oldu. Bununla beraber Türkiye'de askerî darbelerin -benzer gelişme düzeyindeki ülkelerle karşılaştırmalı bir biçimde- sosyoekonomik bir analizi yapılmamış ve kavga daha çok silahlı kuvvetleri eleştirme şekline dönüşmüştür. Oysa 'darbecilik' çok genel bir kavramdır ve darbe girişimleri belli koşullarda sivil siyasetçilerden de gelebilir. Örneğin AKP ile yakın ilişkiler içinde bulunan Tunus Ennahda Partisi Başkanı Raşid el Gannuşi 1987 yılında ordu içine sızmış elemanları aracılığıyla -sonradan kendisinin de itiraf ettiği- bir darbe girişiminde bulunmuş ve yargılanarak mahkûm olmuştur. Daha sonra ülkeden sürülen (ve Mısır, Lübnan gibi ülkelere de girişi yasaklanan) R. Gannuşi ancak 2011 ayaklanmalarından sonra ülkesine dönebilmiş ve seçimleri de kazanmıştır. Müslüman Kardeşler geleneğinden gelen Gannuşi, *Cumhuriyet* gazetesi ile yaptığı bir söyleşide (31 Ekim 2011) AKP'yi model almadıklarını, "karşılıklı etkileşim içinde, teorik katkıda" bulunduklarını söyledikten sonra, "Sürgünde kaldığım Londra yıllarında Türkiye'yi sık sık ziyaret ettim. Tunus'ta yasak olan yaklaşık on sekiz kitabım en çok Türkiye'de satardı. Ziyaretlerimden Necmettin Erbakan'ı, Tayyip Erdoğan'ı ve Abdullah Gül'ü çok iyi tanırım" şeklinde konuşmuştur. Türkiye'de bir çeşit 'şeriatçılık', İslam ilahiyatı ve felsefe planında yürütülen sofistike tartışmalar kanalıyla değil, ilkel ve kaba bir 'hayat tarzı' propagandası ile gündeme sokulmuş bulunuyor.

35 Aslında bu tarz tartışmaların bugün de bir ölçüde yapıldığını yadsıyamayız. Örneğin Türkiye'de çok tartışılan Gülenci "cemaat" konusunda, harekete olumlu bakan yazarların dahi sosyolojik değerlendirmeler yaptıklarını görüyoruz. Bunlardan *Zaman* gazetesi yazarı Şahin Alpay'a göre "Gülen hareketi eğitim ve ticaret hareketidir" ve Gülen okullarının açıldığı ülkelerde "bir süre sonra Türkiye'den gelen işadamları ticari faaliyetlere başlıyor". Şahin Alpay'la söyleşi; *Radikal*, 20 Şubat 2012.

Kaynakça

Abdülhak Adnan Adıvar, *La Science chez les Turcs Ottomans* (Paris: G.P. Maisonneuve, 1939).

Ahmed Cevdet Paşa, *Marûzat* (İstanbul: Çağrı, 1980).

Benedictus de Spinoza, *Traité Thelogico-Politique* (Paris: Garnier-Flammarion, 1965).

Bruno Bauer, *Der Christliche Staat und unsere Zeit* (Hallische Jahrbücher, 1841).

Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (Braunschweig: Friedrich Otto, 1843).

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri* (İstanbul: Der, 1995).

David F. Strauss, *La Vie de Jésus* (Paris: 1864 [1836]).

Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Oeuvres Choisies 3* (Moskova: Editions du Progrès, 1974).

Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk II* (İstanbul: Süryay, 1995).

Halil İnalcık, *The Caliphate and Atatürk's Inkılab*, Belleten, 46 (1982), 353-365.

Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure* (Paris: Garnier-Flammarion, 1976).

Immanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle; Que signifie s'orienter dans la pensée; Qu'est-ce que les Lumières* (Paris: Garnier-Flammarion, 1991).

Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992).

İbn Haldun, *Al-Maqaddima (Discours sur l'Histoire Universelle) III*, çev: Vincent Monteil (Beyrut: Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-D'Oeuvre, 1967).

İsmail Şükrü (Çelikalay), *Hilafet-i İslamiyye* (İstanbul: Bedir, 1993).

Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social* (Paris: GF Flammarion, 2001).

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Idéologie Allemande* (Paris: Editions Sociales, 1975 [1846]).

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Sur la Religion* (Paris: Editions Sociales, 1968).

Karl Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (Paris: Aubier, 1971).

Karl Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (Paris: Aubier, 1971).

Karl Marx, *On The Jewish Question* (http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/): erişim tarihi 25.05.2012.

Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme* (Paris: Maspero, 1968).

Muhammad İqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1955).

Namık Kemal, *Bütün Makaleleri I* (İstanbul: Dergâh, 2005).

Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar* (İstanbul, Kanaat, 1938).

René Descartes, *Méditations Métaphysiques* (Paris: Nathan, 1983).

Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyeti Şer'iyesi* (İstanbul: Menteş, 1969).

Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası* (Ankara: İmge, 2008).

Vladimir İlyiç Lenin, *L'Alliance de la Classe Ouvrière et de la Paysannerie* (Moskova: Editions du Progrès, 1978).

Gökhan Atılgan

Kültür

"Siyaset birleştirense, kültür de farklılaştırandır."[1] Bu önerme bize ne söylemek ister? Siyasetin farklı kültürleri bir arada tutma ve yaşatma gibi bir işlevi olduğunu mu? Yoksa kültürlerini korumak ve geliştirmek isteyen insanların bunu ancak siyasi bir mücadeleyle başarabileceklerini mi? İma ettiği yanıt hangisi olursa olsun, bu önerme kültür ile siyasetin yakından ilişkili olduğunu anlatır. Oysa gündelik hayattaki bazı kullanımlarıyla 'kültür' siyasetin tamamen dışındaymış gibi görünür. Kültür, vaktiyle masum bir kavram olmuş olabilir. Ama günümüzde siyasi mücadelelerin en önemli konularından biri hâline gelmiştir. Dünyanın birçok yerinde kadınlar ve erkekler kültürel hakları için sokaklara çıkmakta, siyasi iktidarlarla mücadele etmekte, bazen de bu talepler için canlarını vermeyi göze alabilmektedirler.

Hayatın değişik yanları ya da alanları çoğu kez birbirinden ayrıymış gibi görünür. Siyaset, ekonomi, ideoloji ve kültür birbirlerine karışmayan, ayrı mecralarda akan alanlarmış gibi algılanır. Oysa toplumsal gerçekliğe tekabül etmeyen bu ayrımlar sadece hayatı sadeleştirerek daha iyi kavrayabilmek içindir. Muhafazakâr bir hükûmetin kültür bakanının, yıllık bütçe görüşmelerinde bir konuşma yaptığını varsayalım. Bakanın, hükûmetin kültür siyasetinin en azından önemli yönlerinin hayata geçirilebilmesi için gayri safi millî hasıladan ayrılması planlanandan biraz daha fazla paraya ihtiyaç duyulduğunu dile getirdiğini düşünelim. Kültürler arası diyaloğun geliştirilebilmesi için sivil topluma aktaracakları kaynağın miktarını, kültürel hakları için mücadele eden gruplara karşı yürütecekleri ideolojik mücadeleye ayıracakları fonun aşağı yukarı ne kadar olabileceğini belirttiğini varsayalım. Konuşanın siyasetçi, alanın kültür, konunun ise ideolojik mücadelenin ekonomik yönleri olduğu bu örnek bize, ekonominin, siyasetin, ideolojinin ve kültürün ne denli kaynaşık olduğunun öyküsünü anlatır.

1 Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 73.

Bu öyküden çıkarmamız gereken ilk sonuç şudur: Siyaset, ekonomi, ideoloji ve kültür arasındaki ayrım organik bir ayrım değildir. Bu dört düzey ya da alan gerçek hayatta organik bir bütünlük oluştururlar. Gerçek hayatta siyasetten bağımsız bir ekonomi, ideolojiden azade bir siyaset, kültürden kopuk bir ekonomi, siyaset ve ideoloji düşünmek imkânsızdır. Bu durum bazı kavramlara da yansımıştır. Örneğin 'Kültür endüstrisi' kavramı, kültürel ürünlerin üretim, dağıtım, tanıtım süreçlerini içerir ve açıkça iktisadi bir sürece de işaret eder. 'Siyasal kültür' terimi, siyasete ilişkin bilgi, tavır ve inançları dile getirirken[2], 'kültür siyaseti' belirli kültürlerin, hayat tarzlarının, dillerin ya da diğer sembollerin kurumsal olarak desteklenmesi ya da dışlanması anlamına gelir[3] ve açıkça siyasi bir süreci ima eder. 'Kültürel ideoloji' kavramı belirli bir grubun kültürel evrenine nelerin dâhil edileceğini ve nelerin dışlanacağını anlatan ideolojik bir sürece gönderme yapar.

Kültür, siyaset, ekonomi ve ideoloji arasında organik bir ayrım yapılamasa bile hayatı ve dünyayı anlayabilmek, açıklayabilmek için bu alanlar arasında yöntemsel ayrımlar yapmak gereklidir. Böyle bir ayrıma gidilince de birbirleriyle tutarlı tanımlara ulaşmak zorunlu hâle gelir. Oysa 'kültür'ün tanımını yapmak hiç de kolay değildir. John Tomlinson, iki antropoloğun 1950'li yıllarda yaptıkları bir çalışmada İngiliz ve Amerikan kaynaklarından 150'nin üzerinde kültür tanımı derlediklerine dikkati çeker.[4] 1950'lerden sonrasını, İngiliz ve Amerikan kaynaklarından başka kaynakları ve antropoloji dışından yapılmış tanımları da hesaba katan yeni bir derleme yapılsa, herhalde yüzlerce tanımdan söz etmek mümkün olurdu.

Kültür kavramının gündelik hayattaki kullanımları bu kavramın anlamındaki çoğulluğa işaret eder. Bunu görebilmek için bazı örnekler vermek yararlı olacaktır.

Her toplum tipinin kendisine has bir kültür yarattığını varsayarız. Kapitalizm, feodalizmden çok farklı bir kültür oluşturmuştur; insanlık, sosyalist toplumda yeni ve bambaşka bir kültürle tanışacaktır. Kültür; bazen sosyal sınıf ve statü farklılıklarını belirtecek şekilde de kullanılır. 'İşçi kültürü' ile 'burjuva kültürü', 'fakirlerin kültürü' ile 'zenginlerin kültürü' karşı karşıyadır. Kültürlü olmak cahil olmanın karşıtıdır. 'Popüler kültür' aşağıdan gelenken 'kitle kültürü' yukarıdan empoze edilendir; 'yüksek kültür' ise varlıklı azınlıklara ait olandır. 'Evrensel kültür' ile 'yerel kültür'lerin çatışma içinde mi yoksa uyum hâlinde mi oldukları derin bir tartışmanın konusudur.

2 Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (İstanbul: Alfa, 2009), 222.

3 George Thomas Kurian, *The Encyclopediea of Political Science* (Washington: CQPress, 2011), 365-366.

4 John Tomlinson, *Cultural Imperialism* (Londra: Pinter Publishers, 1991), 4.

Siyasal ideolojiler çoğu kez kültür kavramının tamlayıcısı olurlar. 'Muhafazakâr kültür' varsa 'liberal kültür'den de söz edilebilir; tıpkı 'sosyalist kültür' ve 'feminist kültür'den söz edilebileceği gibi. Kültürün sosyal bilimlerde bir akıma ad verdiğini de unutmamalıyız: yapısalcılığın (*structuralism*) karşıtı olarak 'kültürelcilik' (*culturalism*). Her din ya da mezhebin ayrı bir kültür oluşturduğunu ima eden tümcelere sıkça rastlarız. İslam kültürü ile Musevi kültürü, Sünni kültürü ile Alevi kültürü başka başka dünyalarmış gibi görünür.

Toplumsal hayatın değişik yönlerindeki etkinlikler kolayca kültür kavramıyla ilişkilendirilebilir. Osmanlıların 'iktisadi kültür'ü gibi 'siyasal kültür'ü de araştırma konusu yapılabilir. İnsanların belirli durumlar karşısında geliştirdikleri tavırların zamanla bir gelenek kurduğunu ve bunun da bir kültür yarattığını düşünürüz. 'Biat' ya da 'boyun eğme kültürü' karşısında bir de 'direniş kültürü' vardır. Her ulusun ayrı bir kültürü olduğunu varsayar; ama kültürün ulusun yerleştiği coğrafyanın farklı bölgelerinde farklılaştığını belirtiriz. Söz gelimi, Türk ulusunun bir kültürü vardır ama, Karadeniz kültürü Ege kültüründen hayli farklıdır.

Kadınların kültürel dünyası erkeklerinkine pek benzemez; öyleyse kültür, cinsiyet ile de ilişkilidir. İş yapma biçimlerine ve mesleklere göre geliştirilen kültür kavramlaştırmaları mevcuttur. 'Mafya kültürü'nün yanı sıra 'dolmuş kültürü'nden ya da 'hekim kültürü'nden bahsettiğimiz olur. Gecekondu mahallelerinde yaşayanların ayrı, kasabalarda yaşayanların ayrı kültürleri vardır. Hatta kimi durumlarda, her insani etkinliğin ayrı bir kültürel form oluşturduğu kanısına varırız; 'yemek kültürü' ve 'içki kültürü'nden başka 'futbol kültürü'nden, 'barış kültürü'nden bahsederiz. Kültür, kimi zaman soyut, kimi zaman da somut varlıklara gönderme yapar. Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO) anıtlar ve kitabeleri 'somut kültürel miras'ın, destanlar ve masalları ise 'somut olmayan kültürel miras'ın içine sokar. Zaten 'sözlü kültür' ile 'yazılı kültür' birbirinden ayırt edilir.

Farklı dillerdeki serüveni hayli dolambaçlı olan kültürün anlam ve tanımına ilişkin farklı imalar, sosyal bilimlerin değişik disiplinleri için de söz konusudur. Üstelik aynı disiplin içinde bile farklı anlamlar, yaklaşımlar bulunur. Kate Crehan, antropoloji disiplininin "kültür adı verilen şeyin farklı şekillerde anlaşılmasının örnekleriyle dolu" olduğunu yazar.[5] Yine de en azından kültürle yakından ilişkili olan antropoloji, sosyoloji ve tarih disiplinlerinin kültürü nasıl kavradığına kısaca da olsa bakmak yararlı olacaktır. Antropoloji; kültürü en genel düzeyde, yaşam biçimi olarak kavrar ve bilgi, inanç, ahlak, hukuk kuralları, görenek, gelenek, değerler

5 Kate Crehan, *Gramsci, Kültür, Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş (İstanbul: Kalkedon, 2006), 59.

gibi kavramlarla ilişkilendirir.[6] Sosyolojinin kültür tanımı, örneğin, şöyledir: "Bir insan grubu ya da toplumda kişiden kişiye ya da kuşaktan kuşağa geçen bilgi, değerler, görenekler, maddi değerler."[7] Sosyologlar, kültürel yapıyı anlamak için sembollere, değerlere, normlara, dile ve maddi kültüre bakarlar. Tarih disiplini içinde toplumsal tarih, iktisadi tarih ve düşünce tarihine komşu olarak bir de 'kültür tarihi' vardır. Eğer tarihe topyekûn bakmak istiyorsak, bu, kültür tarihi olmaksızın imkânsızdır.[8] Kültür tarihçileri geçmişe sembolizmin terimleriyle yaklaşırlar ve örneğin siyasal törenleri ya da siyasal davranışın diğer sembolik yanlarını incelerler. Ancak bu, tarihi anlamımızı ve açıklamamızı tek başına sağlayamaz. Bir parlamentonun kültür tarihi bize çok şey anlatır, ama o parlamentonun siyasi tarihi bilinmezse anlattığı şey pek de anlamlı olmayabilir. Birmingham Üniversitesi'nde Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin kuruluşuyla (1964) ortaya çıkan 'Kültürel Çalışmalar' ekolü, kültür üzerine yapılacak çalışmaları ayrı bir disiplin olarak algılamamıza imkân verecek düzeyde bir girişimdir. Kültürel Çalışmalar, kültür ile ulus arasındaki bağlara odaklanmanın ötesine geçerek toplumsal sınıfların kültürüne yakınlaşır. Kültürel Çalışmalar için esas sorun, emekçi sınıfların kültürünün toplumsal düzene karşı çıkış ya da bağlanma biçimlerini soruşturmaktır.[9]

Kültür konusunda yukarıda ana hatları verilen çok boyutlu durum, Zygmunt Bauman'ın, kültürün i)- kavram olarak, ii)- yapı olarak, iii)- praksis olarak çözümlenebileceğine, her düzeydeki çözümlemenin farklı perspektiflerden yapılabileceğine ilişkin önermesini[10] haklı çıkarır. Buraya kadar anlatılanlar, kültürün farklı dillerde ve her bir dilin kendi içinde değişkenlik arz eden anlamlar kazandığını; sosyal bilimlerin değişik disiplinleri tarafından farklı yönleriyle ve çeşitlenen perspektiflerle ele alındığını göstermek içindi. Buna karşılık belirli bir çalışmada kavramsal kullanımın açıklığa kavuşturulmuş olması zorunludur.

Anlam, ima ve tanım farklılıkları kültür sözcüğünün gönderme yaptığı etkinlikler, ilişkiler ve süreçlere ilişkin alternatif bakışlar içerir. Öyleyse karmaşıklık kelimede değil, kavramı kullanan bakış açılarındaki farklılıklardadır. Bütün bu değişkenlik ve farklılık yelpazesine rağmen günümüz dünyasındaki kullanımlarını hesaba katarak kültürün üç çok genel anlamı olduğunu söyleyebiliriz: i) Zihinsel, manevi, estetik gelişime ilişkin genel bir süreç, ii) Bir dönemin, bir grubun, bir halkın ya da genel olarak

6 John Monaghan ve Peter Just, *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 35.

7 Diana Kendall, *Sosiology in Our Times* (Wadsworth: Cengage Learning, 2011), 72.

8 Peter Burke, *Kültür Tarihi*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007), 176.

9 Armand Mattelart ve Erik Neveu, *Kültürel İncelemelere Giriş*, çev. Hüsnü Dilli (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007), 3.

10 Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis* (Londra ve Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973).

insanlığın belirli bir yaşama biçimi, iii) Entelektüel ve sanatsal etkinliğin ürünleri ve uygulamaları.[11]

Kültür, buradaki dar ve geniş anlamlarıyla ekonomi, siyaset ve ideolojiyle yakından ilişkili, daha doğrusu bu üç alan arasındaki organik ilişkileri kuran bir kavramdır.

Ekonomi, en basit hâliyle, "insanların yaşamlarında ihtiyaç duyup kullandıkları şeyleri üretmek amacıyla yaptıkları bütün işler" anlamına gelir.[12] Siyaset "belirli bir üretim biçiminin varlığı ve gelişimi için gerekli koşulları toplumsal çapta sağlama uğraşıdır."[13] Tanımlardan anlaşılabileceği üzere iktisat ve siyaset daima iç içedir. İlk iktisatçıların kendi bilim dallarına 'ekonomi politik' adını vermeleri boşuna değildi. Siyasi iktidarların kuruluşu ya da çöküşü ekonominin durumundan önemli ölçüde etkilenir. Siyasetçilerin, hükûmetlerin ve siyasal sistemlerin yükseliş ve çöküşleri ekonomiyle ilişkilidir. Bunun gibi, siyaset de ekonomiyi (maddi süreçler) ve iktisadı (bu süreçlerin çözümlenmesi) etkiler. Zira ekonomi, birbiriyle çelişen ve çatışan çıkarların alanıdır. Bu alanda kimin çıkarlarının kayırılacağının, çatışmaların nasıl yönlendirileceğinin belirlenmesi siyasi bir süreçtir.[14] Kültürle ilişkisi içinde 'ideoloji', "toplumdaki fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddi süreç" anlamına gelir. Kültür ise ideolojiden daha geniş olarak, toplumdaki anlamlandırma pratiklerini ve simgesel süreçleri kapsayan bir kompleksin tamamına karşılık düşer; akla siyasi ya da iktisadi pratiklerden çok bu pratikleri yaşama ve anlamlandırma biçimlerini getirir.[15] Kültür işte bu özellikleriyle ekonomi, siyaset ve ideoloji arasındaki organik bağı kurar. Siyasetin kültürle ilişkisi ise Eroğul'un yukarıda verilen siyaset tanımından türetilebilir. Siyaset; toplumsal hayatın kültürel yönlerini belirli bir üretim tarzının sürdürülebilmesi amacıyla örgütler; buna halel getirebilecek kültürel yönsemeleriyse etkisizleştirir. Etkisizleştirmek değişik biçimlerde olabilir: bastırıp dışlayarak ya da soğurarak. Hangi yöntemin baskın olacağı genellikle üretim tarzının içinden geçmekte olduğu evreye göre şekillenir. Aşağıda göreceğimiz gibi, ulus devletler çağında 'dışlayıcılık', küreselleşme olarak adlandırılan süreçteyse 'soğuruculuk' öne çıkar. Burada önemle vurgulanması gereken yön, siyasetin belirli bir üretim tarzının sürdürülmesi için hayatın kültürel yönlerini iyi örgütlemek zorunda olduğudur. İtalyan düşünür Antonio Gramsci'nin (1891-1937) kültürün birleştirici yönüne yaptığı vurgu bu bağlamda anlaşılabilir. Gramsci, 'kültürel veçhe'nin her pratik (kolektif) etkinlikte merkezî bir öneme sahip olduğuna işaret eder ve her

11 Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim, 2006), 111.
12 Jim Stanford, *Herkes İçin İktisat: Kapitalist Sömürüyü Anlama Kılavuzu*, çev. Tuncel Öncel (İstanbul: Yordam Kitap, 2009), 28.
13 Cem Eroğul, *Devlet Nedir?* (Ankara: İmge, 1999), 42.
14 Stanford, *Herkes İçin İktisat*, 32.
15 Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutallip Özcan (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 52, 55.

tarihsel eylemde hedefleri birbirinden farklı çok sayıda insanın aynı amaca doğru yönlendirilmesinde kültürel-toplumsal birliğin oluşturulmasının tayin ediciliğine dikkati çeker.[16]

...ve siyaset

Kültür, doğası gereği siyasi değildir.[17] Ne söylediğimiz şarkı, ne dinlediğimiz masal, ne gezdiğimiz müze, ne inandığımız din, ne mensubu olduğumuz etnik köken, ne konuştuğumuz dil, ne de cinsiyetimiz doğası gereği siyasidir. Bunların her biri egemenlik ya da direnişin konusu olduklarında siyasileşirler. 'Yine de şahlanıyor aman kolbaşının kır atı' türküsü Malatya Kayısı Festivalinde söylendiği zaman değil, 12 Eylül Darbesinin yapıldığı gece devlet televizyonunda çalındığı zaman siyasi bir içerik kazanır. Kadın olmak, doğuştan siyasi bir bildirimde bulunmaz. Toplumsal cinsiyet, söz gelimi, kadınlar siyasi iktidardan yok sayılan haklarını talep etmek için meydanlarda protesto gösterileri yaptılar diye hapse atıldıkları zaman siyasetin bir konusu hâline gelir. Anamızdan öğrenerek konuşmaya başladığımız dil, doğrudan siyasi değildir; ancak onu kamusal ortamlarda konuşmamız anayasa tarafından yasaklanmışsa siyasi egemenliğin ve direnişin bir nesnesi hâline gelir.

Buradaki egemenlik ve direniş vurgusu önemlidir. Çünkü egemen sınıflar, gruplar ya da ülkeler kültürel meselelerle ilgili direnişler örgütlemezler; bunu ancak tahakküm altında olanlar ya da muhalifler yapar. Akbank Jazz Festivali üzerindeki yasakları protesto etmek için Güler Sabancı önderliğindeki bir grubun İstiklal Caddesi'nde izinsiz gösteri yürüyüşü yaptığı duyulmuş şey değildir. Türkiye'deki Sünni Müslümanların camilerde ibadetin yasaklanmasına karşı iktidarı protesto gösterileri düzenlediği görülmemiştir. Türklerin ana dilde eğitim hakkı hiçbir siyasi partinin programında yer almamıştır. 'Yaşasın Avrupa Birliği Kültür Şartı' sloganıyla kendilerini tankların önüne atan Avrupalılara rastlanmamıştır. Binlerce ABD yurttaşının, maruz kaldıkları kültür emperyalizmini defetmek için barikatlar kurdukları işitilmemiştir.

Kültür; sosyal sınıflar arasındaki ayrımları pekiştirir, tahakküm ve iktidar ilişkilerini yeniden üretir. Pierre Bourdieu'nün bazı çalışmaları bu bakımdan aydınlatıcıdır.[18] Sanatsal beğeniler, giyim tarzları, yeme içme alışkanlıkları, dil ve daha pek çok kültürel etkinlik toplumsal ve sınıfsal ayrımları daha da çarpıcı kılar. Türkiye'nin tekstil alanındaki en büyük şirketlerinden birinin CEO'su ile bu şirkete fason üretim yapan apartman altı ilik-düğme atölyesinde

16 Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, der. ve çev. Quintin Hoare ve Geofrey Nowel Smith (New York: International Publishers, 1989), 349.

17 Eagleton, *Kültür Yorumları*, 144.

18 David Swartz, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2011).

çalışan bir işçi ne aynı müzikleri dinler, ne aynı şarapları içer, ne aynı mağazalardan giyinir, ne aynı yemekleri yer, ne de dilleri aynı olsa bile aynı üslup, şive ve kelime dağarcığı ile konuşurlar.

Kadere bakın ki bu iki kişinin aynı ulusal kültürün içinde yaşadığı düşünülür. Oysa ulusal kültürün oluşturulma süreci son derece siyasi bir iştir. Temelde çok farklı kültürel özellikleriyle bir toplum yatar. Medya, dinî kurumlar, eğitsel ve siyasi aygıtlar gibi kültürel kurumlar aracılığıyla bu geniş ve karmaşık hazneden kimi nitelikler seçilip kimileri dışlanarak kamusal ifadeler üretilir.[19] Böylelikle belirli grupların, sınıfların, kurumların paylaştığı değerler, anlamlar, semboller, simgeler ve tarzlar 'ulusal-kültür' olarak sunulur. Bunların dışında kalanlarınsa 'ulusa özgü olmadıkları' iddia edilir. Belirli kültürel özelliklerin ya da niteliklerin ulusun doğasına uygun, başkalarınınsa uygun olmadığının kabul ettirilmesi, toplumdaki farklılıkların yok sayılıp gizlenmesi anlamında ideolojik bir işlev görür. Bütün bu süreçte devlet, hâkim toplumsal sınıflar ve o sınıfların aydınları etken bir rol oynar. Demek ki, 'Türk ulusal kültürü' olarak adlandırılan şey, genellikle sanıldığının aksine siyaset üstü ya da dışı değil, son derece siyasi bir şeydir.

Ulusal kültürün oluşturulma ve biçimlendirilmesindeki siyasi süreçler, 19. yüzyılın ortalarından itibaren uluslararası kapitalizm ve emperyalizm için de geçerliydi. Batı burjuvazisi, bir dünya pazarı yaratırken tüm ulusları kendi uygarlığını ithal etmeye zorluyor, sömürgeleştirdiği ulusları 'kültürsüz toplumlar' olarak tanımlıyordu. Stuart Hall'un dikkati çektiği gibi Batı burjuvazisinin bu dönemdeki kültürel stratejisi "güçlü bir biçimde merkezî, dışlayıcı ve dışlamacı" idi.[20] Kapitalizm, girdiği her yeri kültürel olarak da kendisine benzetmek istiyordu. Afrikalı bir kabile reisinin, halkının seçtiği kurumların denetimine girmesi, üzerinde oturduğu iktisadi şartlar kadar kültürel yapıdaki radikal bir dönüşüme de işaret ediyordu.[21] Zygmunt Bauman, 'uygarlaştırma' ve 'kültür' kavramlarının bu dönemde birbiriyle paralel ilerlediğini özellikle vurgular.[22] 'Uygarlaştırma', vahşi kültürler olarak tanımlanan yerel ve geleneksel yaşam tarzlarının kalıntılarını dahi ortadan kaldırmayı hedefleyen bir 'haçlı seferi'ydi. 'Kültür' ise, tarım sözlüğündekine (*agriculture*) yakın bir anlam kazanmıştı. Bakımsız bir tarlanın yabani otlardan arındırılması gibi 'uygarlığa' zararlı görülen kültürlerin ayıklanması gerekiyordu. Kültür ve uygarlık, bu dönemde, siyasal bir işlev üstlenen 'savaş terimleri' (*mots de combat*) idi.

19 Jorge Larrain, *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence* (Cambridge: Polity Press, 1994), 163.

20 Stuart Hall, "The Local and the Global Globalization and Ethnicity", *Culture, Globalization and the World-System*, der. Anthony, D. King (Binghamton: Macmillan, 1993), 9-39.

21 Rupert Emerson, *Sömürgelerin Uluslaşması*, çev. Türkkaya Ataöv (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1965).

22 Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcuları*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis, 1996), 114-116.

20. yüzyılın tecrübeleri, siyasi iktidarların ulus ve uluslararası düzeyde sadece zorlama, bastırma ya da dışlamaya dayanarak ayakta kalamayacaklarını gösterdi. Yüzyılın başlarında bir avuç yönetici sınıf dünyaya egemendi. Dünyayı sadece birkaç Avrupa ülkesi biçimlendiriyordu. Ancak, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından sömürge dünyasında birinci isyan dalgası patladı. İrlanda, Hindistan, Mısır ve Çin'deki isyanlar sömürgecilerin iddialarının aksine, halkların kültürsüz değil, uğruna ölümü göze aldıkları kendi kültürleri olduğuna ilişkin de bir iddiaydı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan ikinci isyan dalgası ise Asya'dan Afrika'ya ve Latin Amerika'ya kadar dalga dalga yayıldı. Mazlum halklar, uğruna baş koydukları bağımsızlık savaşlarında 'tarihsiz' olmadıkları kadar 'kültürsüz' de olmadıklarını kanıtladılar ve muazzam bir direniş kültürünün temellerini attılar. Halkların devrimci milliyetçi isyanlarına önderlik eden aydınların Batı'nın kültür kalelerinde öğrenim görmüş olmalarıysa ironikti.

Bütün bu mücadeleler, isyanlar, başkaldırılar ve 'alt kültür'/'karşı kültür' hareketleri dünya çapında güç olan devletlere ve ulus devletlerin egemen sınıflarına 'kültürel haklar'ın temel haklar arasında yer alması gerektiğini dayattı. 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, ekonomik ve sosyal hakların yanı sıra 'kültürel haklar'ı da tanımladı (madde 22). "Kültürel yaşama serbestçe katılma", "güzel sanatlardan yararlanma", "bilimsel gelişmeye katılma" ve bunlardan yararlanma "kültürel haklar" listesinde sıralandı (madde 27). 1966 tarihli Birleşmiş Milletler Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi de 15. maddesinde 'kültürel haklar'ı "insanın doğuştan sahip olduğu, insanlık haklarından türeyen haklar" arasında saydı. 1976'da yürürlüğe giren Birleşmiş Milletler Siyasi ve Medeni Haklar Sözleşmesi etnik, dinsel veya dilsel azınlıkların bulunduğu bir devlette, bu azınlıklara mensup olanların toplu olarak kendi kültürel haklarını kullanma, kendi dillerini konuşma ve dinlerinin gereği olan ibadeti yapma haklarının engellenemeyeceğini ilan etti (madde 27).

ABD'de siyahların, kültürel hakların insan hakları ve temel haklar kadar önemli olduğunu ispatlayan mücadelelerinin yanı sıra 1960'lardan itibaren ulusal, etnik, dinsel, mezhepsel, cinsel kimliklerin bastırılmasına karşı gelişen başkaldırılar, 'alt kültür' ya da 'karşı kültür' hareketleri 'kültür savaşları'nın başladığının işaretiydi. 'Karşı kültür' kavramı 1960'larda egemen kültürün değerlerini sorgulamak üzere devrimci gençlik tarafından yaratıldı. Sonradan da egemen kültüre muhalefet eden herhangi bir azınlık grubun değerlerini, inançlarını ve tavırlarını ifade etmek üzere kullanıldı. 'Alt kültür' de aynı dönemin bir kavramıydı ve azınlık ya da alt grupların yaşam tarzlarını, değerlerini ve inançlarını, egemen kültüre karşı dirençlerini ifade ediyordu. Kavram; etnisite, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim alanlarını da kapsıyordu.[23]

23 Andrew Edgar ve Peter Sedgwick, *Key Concepts in Cultural Studies* (Londra ve New York: Routledge, 1999), 61, 257.

Küreselleşme olarak adlandırılan süreçle birlikte 'kültür savaşları' dünya ölçeğinde olsun, ulus devlet ölçeğinde olsun siyasetin bir parçası hâline geldi. 1945 öncesinin asli kimlik kategorisi ırk iken daha sonra kamusal temsil ve kendini ifade etme retoriklerinde kültür öne çıkmaya başladı ve hızla ırkın yerini aldı. Kültür, bazı durumlarda da, dinle özdeş hâle geldi; örneğin dünyanın pek çok yerindeki Müslüman için bu anlamda kullanılır oldu.[24] Yeni binyılın şimdiye kadar en çok tartışma yaratan kitaplarından birinin günümüz dünyasında insanlar arasındaki en önemli ayrımların ideolojik, siyasi ya da iktisadi olanlar değil, kültürel olanlar olduğunu vurgulamış olması bir tesadüf değildi.[25]

Batı kültürünün üstünlüğü ve bunun dışında kalan kültürlerin hakir görülüşü; ulus devletlerin belirli bir dinî inancı, belirli bir mezhebi, belirli bir etnik kökeni temel alışı ve beyaz olana, erkek olana, heteroseksüel olana öncelik tanıyışı; bunların dışında kalanların bastırılışları, damgalanışları ve aşağılanışları sadece sorgulanır olmadı, bunlara karşı mücadeleler de gelişti. Aşağı görülen dinî inançlar, küçümsenen mezhepler, yok sayılan etnik kökenler, beyaz ırkın dışındakiler, kadınlar, eşcinseller siyasal alanın yeni aktörleri oldular ve haklarını anayasal ve yasal düzeyde kazanmak için dünyanın dört bir yanında direnişler örgütlemeye başladılar. Kültür; bütün bu siyasi mücadelelerde sadece sembolik bir değer taşımıyordu; aynı zamanda uğruna ölünebilecek kadar önemli değerler anlamına geliyordu. Günümüz dünyasında 'pür' siyasi meselelerden çok anadilleri, etnik kimlikleri ve dinsel inanışları için ölümü göze alanlara rastlanır oldu.

Daha 25 yıl kadar öncesine kadar yukarıda zikredilen kültürel konularda çalışan siyaset bilimcilerin sayısı bir elin parmaklarını geçmezken, bunlar günümüzde siyaset biliminin en çok rağbet gören konuları oldular. Beri yandan, azınlık grupların haklarını kullanmalarını ya da kaynaklardan adil pay almalarını engelleyen dışlanma ve damgalanma pratiklerine karşı çıkan çokkültürlülük[26], dönemin revaçtaki siyasi akımlarından biri hâline geldi.

Kültürden temellenen bütün mücadeleler, eğilimler, direnişler ve seslenme biçimleri gerek dünya gerek ulus devlet içindeki egemenler için yeni bir strateji geliştirmeyi zorunlu kıldı. Bu; dışlayıcı, aşağılayıcı, itici, bastırıcı ve yok sayıcı bir strateji olmaktansa içerici, soğurucu ve kendi eklentisi hâline getirici bir siyasetti. Emperyalizm ve burjuva egemenliğindeki ulus devletler azınlıkların ve dışlanmışların düzene bağlılıklarını sağlamanın

24 Aijaz Ahmad, "İslam, İslamcılıklar ve Batı", *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler*, der. Leo Panitch ve Colin Leyes (İstanbul: Yordam Kitap, 2009), 15-50, s. 26.

25 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Touchstone, 1997), 21.

26 Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004), 452-519.

iyi yolunun onların kültürlerine saldırmak değil, onları tanımak, içermek, soğurmak ve kendi eklentileri hâline getirmek olduğunu gördüler. Siyaset biliminde, bu stratejiyi açıklayabilmeye muktedir kavram 'hegemonya'dır. En önemli anlamını Gramsci'nin çalışmalarında bulan 'hegemonya', modern toplumlarda hâkim sınıfların iktidarlarını zor kullanma gücünün ötesine geçerek çeşitli grupları birleştiren aktif bir rızaya dayandırmaları gerektiğini anlatır. Hegemonya, birbirinden farklı anlamları, değerleri, pratikleri özgül bir biçimde belirli bir kültür ve etkili bir toplumsal düzende birleştirir.[27]

Hegemonya mantığına uygun olarak yeni kültürel strateji, kültürel farklılıkları yok saymaz, dışlamaz. Yaşadığımız dünya kültürel haçlı seferleri düzenlenen, çeşitli hayat tarzları üzerine tek biçimli standartlar getirilen, güçlü bir asimilasyon uygulanan bir dünya değildir.[28]

Gerçi, küreselleşme olarak adlandırılan süreçte de kültürel bir türdeşleştirmeden bahsedilebilir. Artık çabucak üretilebilen ürünler, semboller, imajlar, fikirler, ideolojiler, sanat ve edebiyat yapıtları ve moda, baş döndürücü bir hızla tüm dünyaya yayılabilmektedir. 'Küresel kent' olarak adlandırılan yerlerde farklı kültürler iç içe geçmekte, melezleşmektedir. Alejandro Colás'ın vurguladığı üzere[29] başka pek çok şeyin yanı sıra iletişim teknolojilerindeki radikal dönüşümlerin etkisiyle Tokyo'da, Sydney'de, New York, Londra, Paris ya da İstanbul'da farklı kültürler kolayca yan yana gelmekte, müzik idollerinden, futbol yıldızlarına, popüler romanlardan çizgi film kahramanlarına kadar hayli geniş bir yelpazeyi kapsayan kültürel göndermeler tüm dünya tarafından tanınır hâle gelebilmektedir. Ancak burada birkaç önemli noktaya ince bir dikkat gösterilmelidir.

Birinci nokta: 'Kültürel melezleşme' denen şey eşitsizdir ve hiyerarşik boyutlar taşır. Futbolun efsane oyuncuları hangi etnik kökenden, dinden, coğrafyadan geliyor olurlarsa olsunlar ancak Batılı büyük kulüplerin oyuncuları olabildiklerinde bir dünya yıldızı hâline gelebilmektedirler; yıldız olduklarında da içinden geldikleri kültürün değil, içine sokuldukları kültürün bir unsuru olmaktadırlar. Müzikte de durum böyledir. Söz gelimi, Grammy ödüllü folk şarkıcısı Cesaria Evora, Fransız bir menajer tarafından keşfedilmeseydi, Kuzeybatı Afrika ülkesi Cape Verde'nin yoksul mahallelerinde bir dünya yıldızı hâline gelemeyecekti. Öyleyse kültürel küreselleşme dışlayıcı değildir; bilakis soğurucudur. Üstün ülkeler ve üstün sınıflar farklı kültürlerden devşirdiği figürleri, sembolleri, temaları, özellikleri kendi eklentisi hâline getirmektedir.

27 Raymond Williams, *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım (İstanbul: Adam, 1990), 93.

28 Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2000), 210.

29 Alejandro Colás, "Neoliberalizm, Küreselleşme ve Uluslararası İlişkiler", *Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki*, der. Alfredo Saao-Filho ve Deborah Johnbton (İstanbul: Yordam Kitap, 2007), 123-139.

İkinci nokta: Dünya nüfusunun çok büyük çoğunluğu yoksulluğun, açlığın, işsizliğin, cehaletin pençesindedir. Raymond Williams'ın (1921-1988) bir öyküsünden[30] uyarlayacak olursak, bu aç ve yoksul insanlar akşamları Japon malı arabalarıyla evlerine dönememekte; Alman mutfak malzemeleri üreten bir şirkette çalışan ve İtalyan arabasıyla evine dönen eşleriyle Fransız peyniri, İspanyol şarabı ve Meksika balından oluşan akşam yemeklerini yiyememekte; Kore'de yapılmış televizyonlarında akşam haberlerini izledikten sonra ciltli *Yüzüklerin Efendisi* kitabını okuyup, Hint ipeğiyle döşenmiş yataklarında tatlı rüyalara dalamamaktadırlar. Dolayısıyla, kültürel çeşitliliğin bu türü dünya nüfusunun çok büyük bir bölümünün hayatına hiç uğramamaktadır bile.

Üçüncü nokta: Frankfurt Okulu kuramcılarının 20. yüzyıl başlarında kavramlaştırdıkları ve kültürün kendisinin bir endüstri ve kültürel ürünlerin de bir meta hâline getirildiğini anlatan 'kültür endüstrisi' kavramı günümüz gerçekliğine de tekabül etmekte, 'kültür ihracatı' önemli bir alan olarak varlığını sürdürmektedir. James Petras'ın dikkati çektiği gibi[31] kültür ihracatı bir yandan sermaye birikimi ve küresel kârın önemli kaynaklarından biridir. Diğer yandan da ihraç edilen kültürel ürünler popüler bilincin şekillendirilmesinde önemli bir işlev görürler. Bu açıdan bakıldığında kültürel hegemonya ile siyasi, iktisadi egemenlik ve sömürü birbirine kaynaşmıştır.



Akademisyen, romancı ve eleştirmen Raymond Williams siyaset, kitle iletişimi ve edebiyat üzerine yazılarıyla kültür alanının en dikkat çekici isimlerinden biriydi. Kitapları sadece İngiltere'de 750 bin kopya satıldı ve pek çok dile çevrildi. Williams, kültürel materyalist yaklaşımın kurucularındandır.

Dördüncü nokta: Küresel çaptaki küresel hegemonya projesinin farklılıkları tanıyıp kendi eklentisi hâline getirici,

30 Raymond Williams, *İkibin'e Doğru*, çev. Eşen Tarım (İstanbul: Ayrıntı, 1989), 169.

31 James Petras, *Küreselleşme ve Direniş*, çev. Ali Ekber vd. (İstanbul: Cosmopolitik Kitaplığı, 2002), 84-94.

soğurucu siyaseti olsun, ulus devletlerin kültürel hakların bir kısmını tanımaya meyyal tavırları olsun kültürün siyasi mücadelenin önemli bir yönü olmaya devam etmesini engelleyememektedir. Saldırarak dışlamak yerine tanıyarak soğurmak siyasetinin belirli sınırları vardır. Bu sınırlar ancak muktedirler ile madunlar, egemenler ile direnenler, zalimler ile mazlumlar arasındaki mücadelenin seyri tarafından tayin edilebilir.

Beşinci nokta: Kültürel ya da dinî hareketlerin yaratılması ya da yok edilmesi bazı durumlarda tamamen siyasi, ideolojik açıdan da kurgusal olabilmektedir. Aijaz Ahmad'ın gösterdiği gibi[32], dünyanın üçüncü büyük Müslüman ülkesi olan Bangladeş bu konuda iyi bir örnektir. Bangladeş'in kuruluşunun siyasi olması gibi bu ülkede ürkütücü bir İslamcı hareketin ortaya çıkması da ilk kez 1977-1981 dönemi ABD Başkanı Jimmy Carter (1924-) yönetimi tarafından Afganistan'da komünizm karşıtı bir cihat başlatmak için oluşturulan silahlı İslamcı militanlığın küreselleşmesiyle yakından bağlantılıdır.

Kaynakça

Aijaz Ahmad, "İslam, İslamcılıklar ve Batı", *Küresel Parlama Noktaları: Emperyalizme ve Neoliberalizme Karşı Tepkiler*, der. Leo Panitch ve Colin Leys (İstanbul: Yordam Kitap, 2009), 15-50.

Alejandro Colás, "Neoliberalizm, Küreselleşme ve Uluslararası İlişkiler", *Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki*, der. Alfredo Saao-Filho ve Deborah Johnbton (İstanbul: Yordam Kitap, 2007).

Andrew Edgar ve Peter Sedgwick, *Key Concepts in Cultural Studies* (Londra ve New York: Routledge, 1999).

Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, der. ve çev. Quintin Hoare ve Geofrey Nowel Smith (New York: International Publishers, 1989).

Armand Mattelart ve Erik Neveu, *Kültürel İncelemelere Giriş*, çev. Hüsnü Dilli (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007).

Cem Eroğul, *Devlet Nedir?* (Ankara: İmge, 1999).

Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (İstanbul: Alfa, 2009).

David Swartz, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2011).

Diana Kendall, *Sosiology in Our Times* (Wadsworth: Cengage Learning, 2011).

George Thomas Kurian, *The Encyclopediea of Political Science* (Washington: CQPress, 2011).

James Petras, *Küreselleşme ve Direniş*, çev. Ali Ekber vd. (İstanbul: Cosmopolitik Kitaplığı, 2002).

Jim Stanford, *Herkes İçin İktisat: Kapitalist Sömürüyü Anlama Kılavuzu*, çev. Tuncel Öncel (İstanbul: Yordam Kitap, 2009).

John Monaghan ve Peter Just, *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

John Tomlinson, *Cultural Imperialism* (Londra: Pinter Publishers, 1991).

Jorge Larrain, *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence* (Cambridge: Polity Press, 1994).

32 Ahmad, "İslam, İslamcılıklar ve Batı", 16.

Kate Crehan, *Gramsci, Kültür, Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş (İstanbul: Kalkedon, 2006).

Peter Burke, *Kültür Tarihi*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007).

Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim, 2006).

Raymond Williams, *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım (İstanbul: Adam, 1990).

Raymond Williams, *İkibin'e Doğru*, çev. Esen Tarım (İstanbul: Ayrıntı, 1989).

Rupert Emerson, *Sömürgelerin Uluslaşması*, çev. Türkkaya Ataöv (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1965).

Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Touchstone, 1997).

Stuart Hall, "The Local and the Global Globalization and Ethnicity", *Culture, Globalization and the World-System*, der. Anthony, D. King (Binghamton: Macmillan, 1993).

Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutallip Özcan (İstanbul: Ayrıntı, 2005).

Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı, 2005).

Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004).

Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis* (Londra ve Boston: Routledge ve Kegan Paul, 1973).

Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2000).

Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcuları*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis, 1996).

Okuma önerileri

Aydın Çubukçu, *Kültür ve Politika* (İstanbul: Evrensel, 1994).

Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı, 2005).

Raymond Williams, *Kültür*, çev. Suavi Aydın (Ankara: İmge, 1993).

Peter Burke, *Kültür Tarihi*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007).

Suavi Aydın, "Bir Kavramın Bunalımına Dair Düşünceler: Tarih Karşısında Kültür Kavramı", *Toplum ve Bilim* 94 (2002), 16-49.

Gökhan Atılgan, "Küreselleşme ve Ulusal Kültür", *Mülkiye* 266 (2010), 7-25.

Eylem Özdemir

Kimlik

Modern insanın en çok ihtiyacı olan şey, kendi dışındaki dünyada ve kendi benliğinde olup bitenleri anlamasını sağlayacak düşünsel bir nitelik kazanmaktır.[1] C. Wright Mills (1916-1962), sosyolojinin klasiklerinden biri hâline gelen eserinde, insanın bu düşünsel niteliği kazanma yeteneğini sosyolojik tahayyül gücü olarak adlandırmıştır.[2] Bu sosyolojik tahayyül gücü sayesinde insan, kişisel dünyasına en uzak, kişiselliğiyle en ilgisiz, en soyut sorunlardan, en kişisel, benliğiyle en yakından ilgili sorunlara kadar değişik konular arasında ilişkiler, bağlantılar kurar, bunların üzerine eğilir. Böyle bir anlayışın temelinde, kişinin kendi benliğini, içinde niteliklerini kazandığı toplumu ve yaşadığı dönemdeki toplumsal ve tarihsel anlamı kavramak tutkusu yer alır.[3] Mills'in tasarladığı hâliyle olmasa bile, sosyal bilimler başta olmak üzere siyasetten edebiyata, sanata kadar geniş bir yelpazede düşünce dünyamızı oluşturan pek çok kavramın, böyle bir tutkunun ürünü olduğunu söyleyebiliriz. İnsan hem kendi gerçekliğini hem içinde yaşadığı toplumsal gerçekliği çeşitli seviyelerde anlamak ister. Modern sosyal bilimlerin birer analiz aracı olarak kullandığı sınıf, birey, cinsiyet, kimlik gibi kavramların hepsi nihayetinde toplumun ve insanın gerçekliğine nüfuz etme ihtiyacından türemiştir. Kimlik, bunlar içinde son yarım yüzyıldır hem sosyal bilimleri hem genel olarak fikir hayatımızı en çok meşgul eden kavramlardan biridir. Mills, sosyolojik muhayyileye sahip bir sosyal bilimin esas işlevinin kişisel dünyalar, kişisel tarihlerle toplumun kamusal meseleleri arasında köprüler kurmak, birinde diğerini görmek ve çözümlemek olduğu fikrindedir. Sosyolojik tahayyül, her şeyden önce kişisel olanla kamusal meseleleri

1 C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Der, 2000), 15.

2 Değerli çevirisiyle Mills'in klasik eseri *The Sociological Imagination*'ı dilimize kazandıran Ünsal Oskay, *imagination* için "düşün" kelimesini seçmiştir. Aynı zamanda tahayyül, tasavvur, imgelem, muhayyile kelimelerinin de *imagination*'ı karşıladığını düşünerek, Ünsal Hoca'nın çevirisini kullanmakla birlikte, çağrışımlarının daha kuvvetli olduğunu zannettiğim tahayyül/tahayyül gücü, muhayyile kelimelerini tercih ettim.

3 A.g.e., 19.

birbirine tercüme etmeyi ve her ikisini birlikte kavramayı gerektirir. Kimliği sosyolojik bir çerçevede kavramlaştıran Richard Jenkins, yine Mills'e atıfla, kimliği tam da böyle bir toplumsal kategori, yani özel sorunlarla kamusal sorunları bir araya getiren bir kavram olarak tanımlamıştır.[4]

Kimlik üzerine yazan pek çok sosyal bilimci, önce kavramın farklı yaklaşımları ve anlamları içeren bir biçimde yaygın kullanımının doğurduğu belirsizlikten şikâyet ederek netlik ihtiyacını vurgulamış ve sonra da kavramın bu kadar popülerleşmesinin sebeplerini anlamaya yönelmiştir. Kimliklerin özsel mi inşa edilmiş mi, sabit mi akışkan mı, verili mi rastlantısal mı ya da tekil mi çoklu mu olduğuna dair süregiden derin bir tartışma olmakla birlikte kimliklerin var olup olmadığına dair neredeyse hiç ihtilaf yoktur. Biliriz ki herkesin sosyoekonomik statülerle, cinsiyetle, inanışlarıyla, kökleriyle vs. tanımladığı en az bir tane kimliği vardır. Sadece nüfus cüzdanındaki numara bile yurttaşlık bağını gösteren bir aidiyete işaret eder. Kimliğin bu anlamdaki kullanımıyla ve çeşitli işlevleriyle hem günlük hayatımızda hem de düşünce ve kültür dünyamızı oluşturan romanlar, filmler, medya, siyaset vs. her yerde karşılaşırız. Öte yandan siyasal ve toplumsal teori içinde işlev gören bir kavramdan, toplumsal araştırmada analiz aracı olarak kullanılan bir teorik kategoriden söz ettiğimizde başka bir tanımlama ve tartışma alanına geçmiş oluruz. Burada kimliğin psikolojik, sosyolojik ve nihayet siyasal bir kategori olarak kurulması ve tanımlanmasındaki sorunlar, farklılıklar, belirsizliklerle, toplumsal araştırmada güçlü bir analitik kategori olup olmadığı, ölçülebilirliği, hangi metodolojilerin uygulanabileceği gibi sorunlar önem kazanır. Sosyal bilimcilerin sözünü ettiği, kavramın netliğe kavuşturulması, bu tür bir netliktir dolayısıyla. Burada yazının ilk bölümünde kimlik kavramının farklı teorik yaklaşımlara rağmen, üzerinde anlaşıldığını düşündüğümüz temel unsurlarının tanımlanmasına, sosyal bilimler içindeki kavramsal gelişimine kısaca yer vererek, kavramın popülerleşme sebeplerine dair bazı açıklamalara değineceğiz. İkinci bölümdeyse kimliğin siyasetle nerede, hangi bağlamda ilişkilendiği, siyasal bir kategori olarak nasıl tanımlandığı ve kimlik siyasetinin temel önermelerinin ne olduğu üzerinde duracağız.

Kimliğin tanımı ve kavramsal gelişimi

Pek çok Batı dilinde kimlik (örneğin İngilizcede *identity* terimi) Latince 'aynı' anlamına gelen *idem* kökünden gelir. Farklı kavramlaştırmalara rağmen, kimlik mefhumu üzerine neredeyse tam mutabakata varılmış olanı, kimliğin aynılıklar/benzerlikler ve farklılıklar hakkında olduğudur. Jenkins, Karl Marx'tan (1818-1883) Georg Simmel'e (1858-1918) 19. yüzyıl sosyolojisinin farklı geleneklerinde bu vurgunun yer aldığına dikkat çeker. Emile Durkheim'in

4 Richard Jenkins, *Social Identity*, 3. basım (Londra: Routledge, 2008), 16.

(1858-1917) kolektif bilinç, Marx'ın sınıf bilinci, Max Weber'in (1864-1920) anlama (*verstehen*) ve Ferdinand Tönnies'in (1855-1936) cemaat (*gemeinschaft*) kavramları sosyolojide biz olmayı, benzerlikleri, paylaşılan özellikleri vurgulayan ilk kolektif kurgulardır.[5] Kimlik, bireyler ve kolektiflerin, diğer bireyler ve kolektiflerle ilişkileri içinde ayrıldıkları biçimleri gösterir. Kimliği tanımlama süreci, bireylerin birbirleriyle, kolektiflerin birbirleriyle, bireylerle kolektifler arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkilerinin sistematik olarak kurulması ve anlamlandırılmasıdır. Benzerlik ve farklılık, ikisi birlikte, kimliğin tanımlanmasının dinamik ilkeleridir. Herhangi bir kimlik, aynı anda ait olunan ve olunmayan, hem benzer hem farklı olunan bir yeri, konumu, bağlamı tanımlar. O hâlde belirleyebileceğimiz ikinci özellik kimliğin ilişkisel olduğudur. Bu, kimliğin izole bir şekilde tanımlanamayacağını gösterir. Bir kimliği sınırlamanın tek yolu, diğerleriyle ilişkisini ortaya koymaktır. Kimlik anlamını ötekinden, ne olmadığından alır. Benzersizliğin, ötekinden farklılığı işaret eden, negatif bir şekilde tanımlandığı yerde konumlanır; var olmak için başkasına ihtiyaç duyan bir aynıyla buluşur.[6]

Farklı yaklaşımlar da olmakla birlikte sosyolojinin ve siyasal teorinin büyük ölçüde anlaştığı üçüncü nokta, kimliğin sadece bir konum ya da bir 'şey' olmaması, daima kuruluyor olmasıdır. Kimlik sadece bir olma ya da hâline gelme süreci olarak anlaşılabilir. Birinin kimliği ya da kimlikleri, kim olduğu her zaman çok boyutludur ve sona ermiş, değişmez bir mesele değildir. Öyle ki ölüm bile bunu dondurmaz. Bazı kimlikler, azizlik ve şehitlik mesela, ancak mezardan sonra edinilebilir.[7] Dolayısıyla tüm beşerî kimlikler tanım gereği sosyal kimliklerdir; kimliğin tanımlanması, sürekli oluş hâlinde bir süreci ifade eder. Kendimizi ya da ötekileri tanımlamak bir anlam sorunudur ve anlam her zaman karşılıklı eylem içerir: Anlaşma ve anlaşmazlık, gelenek ve yenilik, iletişim ve müzakere... Jenkins, kimliğin sabit ve verili olmadığı, esnek ve müzakereye açık olduğunu söyleyen bu özcülük karşıtı kavramlaştırmanın da, ne sanıldığı kadar yeni ne post-modern ne de düşünüldüğü kadar radikal olduğunu belirtir. Zira bunun kökleri de karşılıklı eylem sosyolojisine dek uzanmaktadır.

Yine farklı yorumlar olmakla birlikte, kimliğin sembollerle ilgili olduğunu dördüncü temel özellik olarak belirleyeceğiz. Çünkü tanımlama, ister bu bir dil olsun, ister rakamlar, ister renkler, ritüeller ya da maddi kültür göstergeleri olsun, mutlaka bir sembol sistemini gerektirir. O hâlde kimlik dediğimiz zaman, en azından benzerlik ve benzersizliklerimiz, ötekilerle ilişkilerimiz, tanımlama tercihlerimiz ve sembollerle ilgili bir kavramdan söz ediyor oluruz.

5 Karen A. Cerulo, "Identity Construction: New Issues New Directions", *Annual Review of Sociology* 23 (1997), 386.

6 Denis-Constant Martin, "The Choices of Identity", *Social Identities* 1 (1995), 2.

7 Jenkins, *Social Identity*, 17.

Kimliğin semantik tarihini araştırdığı makalesinde Philip Gleason, kimliğin sosyal bilimlerin kullanımına 1950'lerden itibaren popüler bir şekilde girdiğini belirtmiştir. Bu yeniliği göstermek üzere verdiği örneğe göre, 1930'larda yayınlanan *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*'nde kimlik maddesi yoktur, kimlik tespiti (*identification*) diye bir madde vardır ve burada da parmak izi ve diğer cezai araştırma tekniklerinden söz edilmektedir. 1968'de yayınlanan *Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*'nde ise "Kimlik, Psikososyal" ve "Kimlik, Siyasal" başlıklı iki madde yer almaktadır.[8] 1950'lere kadar önemli bir analitik kategori olmayan kimliğin, bu tarihten itibaren insanın toplumdaki yerini nasıl belirlediğine dair ve dini, millî aidiyetleri tanımlayıcı bir kavram olarak kullanıldığını, '70'lere gelindiğinde ise kimlik krizi kavramıyla birlikte popülerleştiğini görüyoruz.

Sosyal bilimler literatürüne psikolojik bir kategori olarak giren ve psikanalist Erik Erikson'un (1902-1994) çalışmalarıyla kişisel bir temelde, kendiliğin oluşumuna dair bir kavram olarak kullanılan kimlik, kişinin, kendisi için önemli grupları fark etme sürecinin bir parçası olarak ele alındıkça sosyologlar ve sosyal psikologlar arasında da giderek kabul görmeye başlamıştır. Sosyolojide yer edinmesiyse esas olarak, 19. yüzyılın sonu-20. yüzyıl başlarındaki çalışmaları sosyolojik düşünceyi önemli ölçüde etkilemiş olan George Herbert Mead'in (1863-1931) görüşlerine dayanan sembolik etkileşimcilik okuluyla birlikte olmuştur. Kavramın sosyal bilimlerdeki sonraki gelişimine baktığımızda da psikolojik ve sosyolojik olmak üzere iki çerçeve ve içerik gözleyebiliriz. Eriksoncu psikolojinin kavramlaştırmasında kimlik derin, içsel ve süreklidir. Sosyolojik kavramlaştırmadaysa yüzeysel, dışsal ve geçicidir. Erikson için içsellik ve süreklilik kimliğin zorunlu, vazgeçilmez parçasıdır.[9] Sosyolojiyse kimliğe, birey ve toplum arasında yapay bir etkileşimin ürünü olarak bakar. Kimlik belirli bir isimle tanımlanma, bu tanımlanmayı kabul etme, ona uygun rolleri benimseme ve kurallarına göre davranma meselesidir. Sosyolojinin kavramlaştırması kendiliğin sürekliliğine meydan okur; kendilik artık katı, kesintisiz ve verili bir şey değil, bir süreç, sürekli yaratılan, her bir toplumsal durum için yeniden yaratılan bir şeydir.[10]

Çağdaş dönemde sosyolojinin ve siyasal teorinin kimlik kavramlaştırmasını etkileyen iki önemli teorik yaklaşım, toplumsal kimlik teorisi ile kimliği söylemsel bir inşa ve anlatı olarak yorumlayan yaklaşım olmuştur. Polonyalı bir Yahudi olan ve İkinci Dünya Savaşı patladığı sırada bulunduğu Fransa'da savaşın büyük bir kısmını esir kamplarında geçiren Henri Tajfel'in (1919-

8 Philip Gleason, "Identifying Identity: A Semantic History", *The Journal of American History* 69 (1983), 910.

9 L. Vivian Vignoles, Seth C. Schwartz ve Koen Luyckx, "Introduction: Toward an Integrative View of Identity", der. L. Vivian Vignoles, Seth C. Schwartz ve Koen Luyckx, *Handbook of Identity Theory and Research* (Londra: Springer, 2011), 5.

10 Nelson N. Foote, "Identification as the Basis for a Theory of Motivation", *American Sociological Review* 16 (1951), 16.

1982) çalışmaları, toplumsal kimlik teorisinin temellerini oluşturmuştur. Toplumsal kimlik teorisinin merkezinde, birey ve grup arasındaki ilişkinin nasıl tanımlandığı, bireysel davranış ve grup davranışı arasındaki ilişkinin ne olduğu, genel olarak gruplar arası davranış ve süreçlerin nasıl tanımlandığı sorularının yer aldığını söyleyebiliriz. Psikolojik düzeyde, kimlik kategorilerinin özellikleri ve anlamına, kimlik seçiminin ardındaki güdülere ve kimlikleri harekete geçiren davranışsal alanlara odaklanan bu yaklaşım, toplumsal düzeyde, kimliklere yol açan durum ve bağlamlarla, kimliklerin gruplar arasındaki iktidar ve güç ilişkilerine bağlı olarak nasıl ifade edildiği ve harekete geçtiğiyle ilgilenmiştir.[11]

Kimliğin söylemsel kavramlaştırılmasında kişiyi, kendi kendine yeten, bir kimliğe sahip, kendi bireyliği ve karakterini kişisel bir kimlik projesi olarak üreten bir bakış açısıyla anlamaktan, kimliğin söylemsel etkinlikler içinde inşa edildiği, yapıldığı süreçlere doğru bir kayma söz konusudur.[12] Kimlik inşasında bu aktif anlaşma süreçleri, her gün, günlük hayatta, gözlenebilir dünyevi durumlarda ve sürekli olarak gerçekleşir. Söylem yaklaşımına göre dil ve diğer iletişimsel araçları aynı bağlamda bir araya getirmek, biçim ve anlamın ırk, sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi ortak kimlik kategorilerine nasıl dönüştüğünü teorileştirmeye ve işlemselleştirmeye izin verir. Kimlik, bir yaratım ve müzakere süreci olarak algılanır ve bu süreçte merkezî rolü oynayan şey anlam inşasının merkezinde olan dildir. Dille birlikte diğer kültürel sembol sistemleri de anlam inşasında ve kimliğin kurulmasında önemli rol oynar. Giyim kuşam özelliklerinin belirli tarihsel, siyasal bağlamlarda kültürel, etnik, dinsel anlam ve aidiyetlerin güçlü birer taşıyıcısı olması buna örnektir.[13] Dolayısıyla kim olduğumuzu temsil etmeye adanmış semboller, bayrak, devlet, millet gibi büyük göstergeleri içerdiği gibi, günlük hayatın sıradan ayrıntılarında da içkin olabilir. Kimliğin bu farklı kavramlaştırmalarında yöntemsel ayrılıklar da gizlidir elbette. Kimlik üzerine ampirik çalışmalar, kavramı nasıl tanımladığına bağlı olarak, anket gibi niceliksel tekniklerden, derinlemesine mülakat, gözlem ve metin analizi kullanan niteliksel etnografik araştırmaya kadar farklı yöntemleri kullanır.

Sosyal bilimciler içinde kimliğin bu çoklu anlamlarının yol açtığı kavramsal belirsizliğin, kimliği toplumsal ve siyasal araştırma için hem teorik hem ampirik olarak geçersiz kıldığını ileri sürenler de vardır; tam aksine bu kavramsal karmaşanın teorik bir zenginliğe yol açtığını ve her bir teorik

11 Kay Deaux, "Theoretical Perspectives: Models, Meanings and Motivations", *Social Identity Processes: Trends in Theory and Research*, der. Dora Capozza ve Rupert Brown (Londra: Sage, 2000), 14.

12 Michael Bamberg, Anna De Fina ve Deborah Schiffrin, "Discourse and Identity Construction", *Handbook of Identity Theory and Research*, der. L. Vivian Vignoles, Seth C. Schwartz ve Koen Luyckx (Londra: Springer, 2011), 178.

13 Kath Woodward, *Understanding Identity* (Londra: Oxford University Press, 2000), 75.

yaklaşımın kimliğin farklı bir açısını ortaya koyduğunu düşünenler de... Gleason, 2. Dünya Savaşı sonrasında yabancılaşma, kaygı, anomi, etnomerkezcilik, aidiyet ihtiyacı gibi kavramları kullanan kitle toplumu eleştirileri için birey ve toplum ilişkilerinin hayati önem arz ettiğini belirtmiştir. Bunlar, 'kim olduğum', 'nereye ait olduğum' sorularının kaçınılmaz hâle geldiği sorunlardır ve bir bakıma kimlik tüm bunlar hakkında bir tartışmadır. Erikson, bu bakış açısını daha net olarak şöyle ifade etmiştir: "Kimlik sorunlarını, tarihte bunların sorun hâline geldiği bir noktada kavramlaştırmaya başladık."[14]

Kimliğin işaret ettiği sorunları kavramlaştırmaya müsait ve yeterli bir teorik kategori olup olmadığı sosyal bilimlerde hâlâ tartışma konusu. Öte yandan, Erikson'un yazdığı '50'lerden bu yana, kimliğin açıklama iddiasında olduğu sorunlar bugün çok daha kolektif boyutlarda, etnik ve dinsel aidiyetler, bunlar arasındaki çatışmalar, ayrılıklar, göçmenlik, azınlıklar ve yurttaşlıkla ilgili sorunlar olarak dünyanın büyük bir kısmında toplumun ve siyasetin merkezine oturmuş durumda. Malesevic'in deyimiyle "puslu zamanların bu puslu kavramı"[15] psikolojik ve sosyal olmanın ötesinde, siyasetle çoktan ilişkilenmiş, siyasal bir kategoriye dönüşmüş hâlde.

Kimlik, farklılık ve kimlik siyaseti

Irksal farklılıklar ancak, öznel olarak ortak hasletler taşıdıklarına dair bir algıya sahip oldukları ve bu öznellik ortak bir eylemin temeli olduğu zaman grup hâline gelirler.[16] Böyle olmadığı sürece herhangi bir etnik farklılık, sadece antropolojik olarak farklılıktır ve ne zaman ki toplumsal eylem aracılığıyla aktörlük kazanır, yani siyasallaşır, o zaman sosyolojinin konusu hâline gelir.[17] Bununla bağlantılı olarak kimlik, geniş anlamda siyasal eylemin temeli ve dar anlamda siyasetin öznesi olarak konumlandığı vakit, artık sadece psikolojik ya da sosyolojik bir kategoriden değil, aynı zamanda siyasal bir kategoriden söz ediyor oluruz. Zira iktidar ve özne, siyasetin kalbinde yer alan iki meseledir. Farklı siyaset biçimlerini belirlememize yardımcı olan anahtar sorular, iktidarı ve özneyi nasıl ve kim olarak tanımladığımızdır. 19. ve 20. yüzyılların siyaseti belirleyen iki meta kavramı, sınıf ve ulus olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren güçlenen modernizm eleştirileri, esas olarak sınıf ve ulus kategorilerinin eleştirel bir yeniden okumasıyla kendilerini konumlandırırken, 1960-70'lerde ortaya çıkan çevreci, feminist, savaş karşıtı toplumsal hareketler, yeni bir siyasal arayışın ifadesi olmuştur.

14 Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (Londra: Paladin, 1987), 242.

15 Sinisa Malesevic, "Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique", *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, der. Sinisa Malesevic ve Mark Haugaard (Londra: Pluto, 2002), 212.

16 Max Weber, *Economy and Society* (California: University of California Press, 1978), 385.

17 Sinisa Malesevic, *The Sociology of Ethnicity* (Londra: Sage, 2004), 4.

Sol siyasetin yeniden tanımlanmasına dair bir tartışmaya da yol açan bu siyasal arayış, modernizmin evrenselci iddialarının totalleştirici olduğu eleştirisiyle, tekil ve yerel olanı tanıyan yeni bir evrensellik, eşitlik ve özgürlük projesi söylemiyle ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan yine totalleştirici bulduğu sınıf ve yurttaş/birey kategorilerine karşılık parçalı özne konumlarını tanıyan bir siyasal hat önermiştir. 20. yüzyılın son 30 yılına ve günümüze kadar olan sürece güçlü bir şekilde damgasını vuran bir diğer toplumsal ve siyasal olguysa sosyalist blokun çözülmesinin ardından yukarıda sözünü ettiğimiz, şiddet içeren ve içermeyen biçimleriyle etnik ve dinsel/mezhepsel ayrılıkların, çatışmaların, azınlık sorunlarının ve ayrılıkçı hareketlerin yükselişi olmuştur. İşte kimlik ve kimlik siyaseti, şaşırtıcı bir şekilde birbirinden böylesine farklı görünen bu iki olgunun ve bu olgulara dair iki ayrı siyasal söylemin taşıyıcısıdır.

Kimlik siyaseti teriminin sosyal bilimlerdeki yaygınlaşan kullanımının da bu iki izlekte geliştiğini görürüz. Sosyal bilimlerde de kimlik siyaseti, çok-kültürlülük, kadın hareketi, sivil haklar, cinsel tercih hareketleri, ayrılıkçı hareketler, etnik şiddet ve milliyetçi çatışma anlamlarını içerecek çeşitlilikte tanımlanmıştır. Diyebiliriz ki '80'lerden itibaren siyaset, kültür ve kimlikle ilintili her hareket kimlik siyasetiyle tanımlanmış, kimlik şemsiye bir kavram işlevi görmüştür. Malesevic, kimliğin üç ana kavramın rolünü ifa etmek üzere kullanıldığını belirtir: ırk, ulusal karakter ve toplumsal bilinç. Bu teze göre, aşırı kolektivist, katı ve kuvvetli bir şekilde şeyleştirme eğilimi olan ve soğuk savaş dönemine ait görülen bu kavramlar, bugünün farklı aidiyetler arasında parçalanmış toplumsal ve siyasal hayatına uygun bir şemsiye kavramla yer değiştirmiştir. İki kutuplu dengenin bozulmasıyla birlikte kavramların yer değiştirmesinin ötesinde, hem uluslararası siyaset dengelerinin yeniden kurulduğu hem de toplum ve siyasete dair en yaygın kabullerin tartışmaya açıldığı bir sürece girdiğimizi biliyoruz. Kimlik söylemi böyle bir süreçte farklı kolektif içerikler, eylem ve yapıları temsil eden bir esneklik göstermiştir.

Sovyetler'in dağılması ve sosyalist blokun yıkılma süreci, 'tarihin bittiği', 'ideolojilerin sonu', 'liberal demokrasinin zaferi' tezleriyle birlikte gelmişti. Öte yandan aynı dönem, başta feminizm olmak üzere toplumsal hareket siyasetlerinin ve siyasal teorinin liberal demokrasi söylemini, eşitlik ve özgürlük iddialarıyla birlikte eleştirerek yeni siyasal stratejiler ve yeni demokratikleşme biçimlerini tartıştığı bir dönem olmuştur. Bu eleştirilerdeki ortak iddia, liberal demokrasi söyleminin soyut yurttaş-bireyi ve evrenselleştirilmiş hak mefhumunun çoğulcu toplum anlayışıyla çelişkili olduğu ve çoğulcu bir demokrasiyi gerçekleştirmeye uygun olmadığı yönündedir. Buna karşılık, farklı kimliklerin ve özgünlüklerin tanınmasına dayalı yeni bir siyasal paradigma içinde radikal, müzakereci, kozmopolit demokrasi gibi kavramlarla yeni demokratikleşme biçimleri tarif edilmiştir.

Bu tariflerde Habermas'tan, Charles Taylor, Nancy Fraser, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'a kadar farklı teorisyenlerin önerdiği geniş bir kavram ve teori yelpazesinden söz ediyoruz. Ancak çok kabaca bu yaklaşımların, liberal demokrasinin yurttaşlık anlayışının, farklılıkları aynılaştırdığı, temsil etmediği, aynılığa dayalı bir demokrasi biçiminin ise farklı kimlik taleplerine cevap vermediği yolunda bir eleştiriyi paylaştıklarını söyleyebiliriz.

Liberal demokrasi eleştirileri olarak tasnif edebileceğimiz bu geniş teori yelpazesi genel olarak kimlik ve farklılık kategorilerini teorileştirmiştir; ancak bu ikisinin her zaman aynı şeye işaret etmediğini vurgulamalıyız. Çağdaş sosyal teorinin bir kısmı, kimlik ve farklılığı farklı olgular olarak birbirinden ayırır ve farklılığın önceliğini vurgular. Farklılık teorisyenleri mutlaka her zaman, kimlik siyasetine işaret etmez. Öte yandan modernizm eleştirileri ve siyasal özne tanımları açısından aynı paradigma içinde yer aldıklarını ve belirli bir siyaset tarzını olumlayan fikir ittifakları içinde olduklarını söylemeliyiz. Belirgin olarak en çok ortaklaştıkları iki noktadan biri, öznenin özcülük karşıtı bir şekilde tanımlanması ve kimliğin müzakereye açık ve esnek olduğunu düşünmeleri, diğeri de siyasal liberalizmin yurttaşlığa dayalı evrenselciliği hakkında kuşkulu olmalarıdır.

Kimlik siyaseti kavramlaştırmasına ilişkin dikkate değer eleştirilerden bazıları, kaygan bir terim olması, kavramın tutarlı bir çalışma alanı olmaktan ziyade belirli siyasi pratiklerin eleştirisi şeklinde gelişmiş olması ve kimlik siyaseti ifadesinin giderek feminist, ırkçılık karşıtı ve cinsel yönelim hareketlerinin eş anlamlısı olarak indirgemeci, bu hareketleri küçümseyici bir şekilde kullanılmasıdır. Siyasi bir proje ve pratik olarak kimlik siyasetine yönelik eleştiriyse, evrensel bir toplumsal değişim için gerekli bir eklemlenme inşa etmek yerine solun yıpranmasına yol açan, grup temelli çıkarlara dair parçalı iddialar ileri sürmesidir. Kimlik grupları dar kategorilere doğru parçalandıkça, herhangi bir şey üzerinde anlaşarak devam etmeleri mümkün olmamakta, sadece ortak bir düşmana karşı itiraz etmektedirler. Aslında bazı kimlik siyaseti söylemlerinde ortak düşmanın varlığı bile tartışmalı olabilir. Mesela yukarıda andığımız Laclau ve Mouffe'un önerdiği radikal siyaset stratejilerinin, iktidarı merkezsiz, bitimsiz ve sürekli yer değiştiren bir karakterde tanımlamaları, iktidar tarifini muğlaklaştırır ve görünmez bir iktidara karşı olma ihtimali taşır. Bu tür siyasetler, ilerleme kaydeden ve devrimci bir toplumsal değişmeyi teşvik edecek koalisyonlar oluşturma kapasitesi içermemekle eleştirilmişlerdir. Bu eleştirilerin önemli bir kısmı, sol siyasetin sınıf eksenli tanımlanmasıyla kimlik siyaseti ekseninde yeniden inşa edilmesi gerektiği fikri arasındaki geniş tartışmanın ürünüdür.

Sosyalist siyasetin kimlik ittifaklarına dayanarak yeniden inşa edilmesine karşı, sınıf mücadelesini ve sınıf temelli siyaseti savunan güçlü eleştirilerden biri Ellen Meiksins Wood'dan gelmiştir. Wood'un esas eleştirisi, kimlik

siyasetinin özne konumlarını, toplumsal ve maddi ilişkilerden koparark tanımlaması olmuştur. Tarihsel materyalizmin, üretim ilişkilerini toplumsal yaşamın merkezine koyduğuna ve bu ilişkilerin sömürüye dayalı karakterini toplumsal ve siyasal tahakkümün temeli olarak gördüğüne dikkat çeken Wood, işçi sınıfının potansiyel olarak devrimci sınıf olduğu önermesinin bu maddeci ilkeden kaynaklandığını ve metafizik bir soyutlama olmadığını söylemektedir.[18] Wood, sınıf mücadelesini özgürleştirici bir sosyalist dönüşümün lokomotifi olarak görür ve 1980'lerde canlanan toplumsal hareket siyasetlerine dayalı yeni radikal stratejilerin sosyalist projeyi sınıfsızlaştırdığını, işçi sınıfını sosyalist projenin merkezinden kovduğunu belirtir. Halbuki işçi sınıfı, kapitalist toplumda sınıf olgusunu ortadan kaldırabilecek biricik sınıftır ve Marksizmi diğer toplumsal dönüşüm anlayışlarından ayıran başlıca özelliği, bu çözümlemesidir.[19] Kimlik temelli yeni siyasal stratejilerin karşısında duran pek çok Marksist eleştiride bu vurgu dikkati çeker. Yine güçlü Marksist eleştirilerden birini getiren Terry Eagleton, işçi sınıfının siyasi öneminin, toplumun en mağdur kesimi olmasından değil, kapitalist üretim içindeki yerinden ileri geldiğini belirterek, Marx'ın işçi sınıfını önemseme sebebinin onu, evrensel özgürleşmenin taşıyıcısı olarak görmesi olduğunu vurgular.[20]



Terry Eagleton'a göre kültür, cinsiyet, kimlik, farklılık, etnisite gibi sorunlar, maddi eşitsizlik ve emeğin sömürülmesi meselelerinden ayrı bir şekilde ele alınamaz.

18 Ellen M. Wood, *Sınıftan Kaçış: Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Akış, 1992), 21-22.

19 A.g.e., 19.

20 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, çev. Oya Köymen (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 186.

Eagleton'ın, '80'lerde ortaya çıkan anti-kapitalist hareketlerin Marksizmden kopuşuna yönelik eleştirisinin esas zemininiyse, bu hareketlerin temsil ettiği cinsiyet, çevre, etnisite, savaş karşıtlığı gibi meselelerin sınıfsallığını göstermek ve aynı zamanda tüm bu konularda duyarlılık geliştiren toplumsal hareketlerin Marksizme borçlu olduğunu ortaya koymak oluşturur. Buna göre kültür, cinsiyet, kimlik, farklılık, etnisite gibi sorunlar, maddi eşitsizlik ve emeğin sömürülmesi meselelerinden ayrı bir şekilde ele alınamaz ve örneğin, düşük ücretli, etnik kadın emeğinin çelişkisi tam da Marksist anlamda bir sınıf sorunudur.[21] Benzer şekilde, dünyanın pek çok yerindeki küresel saldırganlık ve askerî çatışmalar, kapitalist birikimin yayılmacılığının ürünüdür ve nükleer savaş tehdidi ya da çevresel yıkım olasılıkları yine sermayenin yayılmacılığı sonucudur.[22] Marksist eleştirilerdeki bir başka ortak vurgu da parçalı, tikel özne konumlarını sınıfa yeğ tutan, sınıf mücadelesi yerine söylemsel olarak kurulan kimlik ve farklılık siyasetlerini öneren bu siyasal paradigmanın, sosyalist projeye dair bir umutsuzluğu yansıtıyor olmasıdır.[23] Sovyet deneyiminin sosyalist solda yarattığı düş kırıklığı, bunun en önemli nedenlerinden biridir. Eagleton, 1970'ler ve '80'lerde radikallerin pek çoğunun Marksizmi bir yana bırakmalarının, sistemle ilgili düşüncelerini değiştirmelerinden değil karşılarındaki rejimin çetin ceviz olduğunu sezmelerinden kaynaklandığını yazar. Sistemi değiştirmek konusundaki düş kırıklığı ve siyaseten aciz kalma hissi, Marksizme güvensizliği en çok besleyen şey olmuştur.[24]

Öte yandan feminist kuramcı Fraser gibi bazı yazarlar, kültürel kimliklerin tanınmasına dayalı bir siyasetle, toplumsal adalet ve eşitlik siyaseti arasındaki bölünmenin, kökleri siyasal ve ekonomik yapıda olan toplumsal/ekonomik eşitsizlikle, kökleri temsiliyet, yorumlama ve iletişim alanında olan kültürel ve sembolik eşitsizlik arasındaki ilişkiyi görmezden geldiğini belirtmişlerdir.[25] Fraser, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi kategorilerin iki kat değerli kolektifler yarattığını ileri sürer; çünkü bunlar hem toplumun siyasal, ekonomik yapısından hem kültürel, değer yüklü yapısından etkilenen gruplara karşılık gelirler. Böyle bir yaklaşım, kimliği kavramlaştırırken de cinsiyet, ırk, etnisite gibi konumlara dayalı kimliklerin sadece kültürel boyutu ve anlamı olmadığını belirterek, bu kültürel konumları somut, maddi yapılarla ilişkilendirir. Benzer şekilde, Pierre Bourdieu (1930-2002) ve Craig Calhoun gibi kuramcılar da sınıfın kültürden bağımsız bir kategori olarak ele alınamayacağını vurgulamak üzere, sınıf sembollerinin kimlik konumlarının

21 A.g.e., 246-247.
22 A.g.e., 261-262.
23 Wood, *Sınıftan Kaçış*, 14-15.
24 Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, 20.
25 Mary Bernstein, "Identity Politics", *Annual Review of Sociology* 31 (2005), 53.

içinde inşa edildiğini ve sınıfın kültürel dışa vurumlarda tezahür ettiğini yazmışlardır.

Etnik ve dinsel ayrılıklardan, kültürel farklılıklardan söz ettiğimiz zaman, kimlik doğrudan, belirli kültürel konumlanmaları anlatır. Bunlar içinde kültür ve etnik kimlik çok kolaylıkla birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, etnik kimlik, ortak atalar fikrine/algısına dayanırken, kültür, ortak temsiller, değerler ve pratikleri ifade eder.[26] Ayrıca kimlik teriminin de etnik, dinsel, kültürel tüm ayrılıkları ifade etmek üzere kullanıldığını görürüz. Bu içeriğiyle kimlik literatürüne iki ana tartışmanın hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi ilkselciler *(primordialist)* ile araçsalcılar *(instrumentialist)* arasındadır. Etnik kimlik ilkselcilerin iddia ettiği gibi kolektif deneyimlerin derinlerinde köklenmiş ve oradan mı türemiştir yoksa araçsalcıların ileri sürdüğü gibi siyasal stratejileri geçici olarak tamamlamak üzere mi ortaya çıkmıştır?[27] Araçsalcı görüş, bu anlamdaki kimlik siyaseti çalışmalarında geniş kabul görür. İkinci tartışma, inşacılık ve özcülük arasındadır ve etnik ya da millî grupların bilinçli olarak mı kurulduğu yoksa önceden var olan kültürel cemaatlerden organik olarak mı geliştikleri sorusuna dayanır. Bu tartışmada Ernest Gellner'in (1925-1995) inşacılara ve Anthony D. Smith'in özcülere daha yakın olan çalışmaları geniş kabul görmüştür. Eriksen, literatürdeki hâkim yaklaşımların ya siyasete odaklı bir şekilde araçsalcı ya da ideolojiye odaklı bir şekilde inşacı olduğunu belirtir.[28] Pek çok kuramcının kimlik siyaseti terimini kaygan bulmasına rağmen, Eriksen, etnik çatışmanın yanıltıcı bir şekilde, günümüzdeki bölgesel, kültürel, dinsel her türlü çatışmayı anlatmak üzere kullanıldığını işaret ederek, kimlik siyasetini tüm bunları karşılamak üzere kullanmayı önermiştir. Afrika'daki çeşitli çatışmaları örnekleyen antropolog, çoğu etnik sanılan bu çatışmaların hepsinin bölge/toprak, siyasal güç, ekonomik kazanç, istihdam ve tanınma gibi kıt görülen kaynaklar, geniş anlamda haklar üzerinde olduğunu vurgular. Hepsinde ortak olan şey, yerel, ilksel kolektif kimliklere başvurmaktır.[29] Bu kimlikler ister etnik, ister dinsel ya da bölgesel olsun derin, manevi bir sadakat sağlar. Bu sebeplerle Eriksen, şiddet içersin ya da içermesin tüm bu siyasal hareketler için kimlik siyaseti teriminin, daha iyi bir üst başlık olacağını düşünmektedir.

26 T.H. Eriksen, "Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict", *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction*, der. Richard D. Ashmore, Lee Jussim, D. Wilder (New York: Oxford University Press, 2001), 43.

27 Araçsalcı görüşün güçlü bir savunusu için bkz. Abner Cohen, der., *Urban Ethnicity* (Londra: Tavistock, 1974). Cohen, siyasi girişimcilerin siyasal kazanç sağlamak için akrabalığı ve kültürel sembolleri nasıl kullandıklarını anlatır. İlkselciliğin güçlü bir örneği için bkz. Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost, 2010).

28 Eriksen, "Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict", 47.

29 A.g.e., 59-60.

Görüldüğü gibi burada kimlik siyaseti, yukarıda söz ettiğimizden bambaşka bir içerikle karşımıza çıkar. Öte yandan her iki durumda da kimliğin ve kimlik siyasetinin modernliğin evrenselci söylemine karşı bir meydan okuma olduğunu, dolayısıyla modernliğin krizinin ürünü olduğunu tespit edebiliriz. Aydınlanmanın rasyonel, eşit, özgür yurttaş-birey söylemiyle Batı'nın kültürel, demokratik değerleri etrafında bütünleşen toplumlar ve kültürleri vadeden modernlik, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızlı bir şekilde parçalı, paradoksal ve belirsiz bir dünyaya doğru yol aldı. Dolayısıyla kimlik ve kimlik siyasetinin temsil ettiği tüm bu müphemliğin, aslında bir modernlik durumu olduğunu düşünebiliriz.

Mills, yukarıda sözünü ettiğimiz kitabına "Günümüz insanı için yaşadığı özel hayat bile içinden çıkılması güç bilinmezliklerle doludur" cümlesiyle başlar ve çağdaş insanın hızlı değişen ve karmaşıklaşan dünya karşısındaki şaşkınlığını ve güçsüzlük duygusunu tarif ederek devam eder. Toplum ve birey sorunlarını birlikte kavrayan, sosyolojik tahayyüle dayalı bir sosyal bilim önerisi, bilimden, insanın anlama yetisini geliştirme ve böylece onu güçlendirme beklentisidir, bir bakıma. O hâlde anlamak ve güçlenmek için, toplumu, siyaseti ve insanı açıklamaya yönelmiş kimlik, sınıf, cinsiyet, kültür, modernlik gibi daha pek çok kavram hakkında sormaya devam etmek gerekiyor.

Kaynakça

C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Der, 2000).

L. Vivian Vignoles, Seth C. Schwartz ve Koen Luyckx, "Introduction: Toward an Integrative View of Identity", *Handbook of Identity Theory and Research*, der. L. Vivian Vignoles, Seth C. Schwartz ve Koen Luyckx (Londra: Springer, 2011), 1-27.

Michael Bamberg, Anna De Fina ve Deborah Schiffrin, "Discourse and Identity Construction", *Handbook of Identity Theory and Research*, der. L. Vivian Vignoles, Seth C. Schwartz ve Koen Luyckx (Londra: Springer, 2011), 177-199.

Mary Bernstein, "Identity Politics", *Annual Review of Sociology* 31 (2005), 47-74.

Karen A. Cerulo, "Identity Construction: New Issues New Directions", *Annual Review of Sociology* 23 (1997), 385-409.

Kay Deaux, "Theoretical Perspectives: Models, Meanings and Motivations", *Social Identity Processes: Trends in Theory and Research*, der. Dora Capozza ve Rupert Brown (Londra: Sage, 2000), 1-14.

Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, çev. Oya Köymen (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Thomas Hylland Eriksen, "Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict", *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction*, der. Richard D. Ashmore, Lee Jussim, D. Wilder (New York: Oxford University Press, 2001), 42-68.

Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (Londra: Paladin, 1987).

Nelson N. Foote, "Identification as the Basis for a Theory of Motivation", *American Sociological Review* 16 (1951), 14-21.

Philip Gleason, "Identifying Identity: A Semantic History", *The Journal of American History* 69 (1983), 910-931.

Richard Jenkins, *Social Identity*, 3. baskı (Londra: Routledge, 2008).

Sinisa Malesevic, "Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique", *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*, der. Sinisa Malesevic ve Mark Haugaard (Londra: Pluto, 2002), 195-215.

Sinisa Malesevic, *The Sociology of Ethnicity* (Londra: Sage, 2004).

Denis-Constant Martin, "The Choices of Identity", *Social Identities* 1 (1995), 1-16.

Max Weber, *Economy and Society* (California: University of California Press, 1978).

Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Akış, 1992).

Kath Woodward, *Understanding Identity* (Londra: Oxford University Press, 2000).

Okuma önerileri

Aylin Özman ve Simten Coşar, "Siyaset, Demokrasi ve Kimlik-Fark-Tanıma Politikaları", *Doğu Batı*, 23 (2003), 105-117.

Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2005).

Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster, der., *Marksizm ve Postmodern Gündem*, çev. Ahmet Fethi (Ankara: Ütopya, 2001).

Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış: Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Yordam Kitap, 2006).

Ernesto Laclau, der., *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Sarmal, 1995).

Kenan Çayır, der., *Yeni Sosyal Hareketler-Teorik Açılımlar* (İstanbul: Kaknüs, 1999).

Nuri Bilgin, *Kolektif Kimlik* (İstanbul: Sistem, 1999).

Semra Somersan, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2004).

Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı*, çev. Oya Köymen (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik*, çev. Ekin Uşaklı (İstanbul: Avesta, 2004).

Murat Sevinç

Anayasa

Anayasa ne demektir?

Anayasa sözcüğü, bir devletin *ana kuruluşunu* anlatır. Kavramın 'ana' ve 'yasa' gibi, tek başlarına çok şey anlatan iki sözcükten oluşması; yasaların kaynağı, onları doğuran ana kaynak şeklinde algılanmasına neden olabilir. Oysa anayasalar, yasaları doğuran, ortaya çıkaran metinler değildir. Yasalarla ilişkisi, yarattığı devlet teşkilatı ve yurttaşların o teşkilatla kurduğu ilişkiler ağının belirlediği sınırlar içinde yer alır. Hâliyle, yasaların anayasaya aykırı olmaması gerektiği ilkesi/kuralı, anayasanın onları yarattığı değil sınırlarını çizdiği anlamına gelir.

Anayasalar devletin *ana kuruluşunu* örgütleyen belgelerdir. Kuruluşu içeren temel ilkeleri tek bir metinde toplamak mümkün olduğu gibi farklı metinler ile oluşturmak da mümkündür. Anayasa denildiğinde akla ilk gelen üzerinde *anayasa* yazan kitapçıklar, anayasaların en dar anlamını ifade eder. Oysa her biri tek bir metne dönüşmez. Bazı ülkelerde derli toplu, sistematik bir metne indirgenemeyecek *ana yasalar* vardır; onların toplamı devletin temel kuruluş ilkelerini gösterir. Örneğin İngiltere'nin adına anayasa denilebilecek yazılı tek bir metni yoktur. Yüzyıllar içinde kabul edilmiş ve İngiliz parlamenter demokrasisini yaratan çok sayıda temel metin ve tabii gelenekler, ülkenin anayasasıdır. Burada, *yerleşik geleneklerin* de yazılı kurallar kadar önemli olduğunu hatırlatmak gerekir. Çünkü hiçbir sistemin her yönüyle düzenlenebilmesi mümkün değildir. İnsan ilişkileri, devlet ile yurttaş ilişkisi son derece karmaşık ve çok boyutludur. Hâl böyle olunca her sistemde, yazılı kuralların içermediği, içermenin gerekli ve mümkün olmadığı sorunların çözümü için gelenekler, hukukun genel/evrensel ilkeleri, devlet/hukuk aklı gibi farklı kavramlar devreye girer. Gelenekler her sistemde uygulanır, bazı ülkelerde sisteme adını verecek yoğunlukta, bazılarında daha az.

Geniş anlamdaki anayasa ise tek bir metinde ya da değil, anayasanın kendisini de içeren ama onun ötesinde anayasal düzenin unsurlarını barındıran bir yapıdır. Öncelikle her toplumda yönetenlerin ve yönetilenlerin uymak zorunda oldukları belli başlı kurallar vardır; adı, anayasa olsun ya da olmasın. Yine, her toplumda uyulması gereken kuralların bulunuşu, o kuralları yaratan bir ortamın varlığını da gerekli kılar. İşte söz konusu *ortamın* anlaşılması, tanımlanması, geniş anlamda anayasanın ya da başka bir deyişle *anayasal düzenin* ortaya konulması demek olacaktır.

Anayasal düzen, 'siyasal düzen' olarak da adlandırılabilir. İçinde, anayasanın metni olduğu gibi, o metni yaratan, uygulayan, yorumlayan tüm unsurları kapsar. Anayasal düzen hem devleti ve siyasal sistemi hem de siyasal düzeni içerir. Dolayısıyla bir ülkenin anayasa metnini anlayıp yorumlayabilmek için o ülkenin siyasal düzeninden de haberdar olunması şarttır. Örneğin her ülkede bir 'parlamento' olabilir. Ancak salt parlamentonun varlığı o sistemi 'parlamenter sisteme' dönüştürmez. Çünkü bir sistemin 'parlamenter' olarak adlandırılması için meclisten öte, elverişli sınıfsal etkinin ve hukuksal yapıların bulunması gerekir. Örneğin İngiltere'de 14. yüzyılın ortalarında artık iki kanatlı bir meclis vardı. Ancak parlamenter sisteme dönüşmesi için feodal niteliklerin yerini, gelişmiş burjuvazinin öncülüğünde yaratılan yeni bir toplumsal/siyasal yapının alması gerekmiştir. Aynı konuda bir başka örnek Türkiye'den verilebilir. Osmanlı devletinde 1876 yılında kabul edilen Kanun-u Esasi, iki kanatlı bir parlamento yaratmıştır. Ancak sistem, parlamenter niteliğine 1909 anayasa değişikliğiyle kavuştu. Bakanların meclise karşı sorumluluğu ilkesi bu tarihte benimsendi. Keza 1924 tarihli Teşkilat-ı Esasiye, *meclis hükûmeti sistemi* ile birlikte parlamenter sistemin niteliklerini de taşıyordu. Buna karşın Türkiye'de parlamenter sistem asıl olarak 1961 Anayasası ile birlikte gerçek anlamını kazanmıştır. Yalnızca anayasa metni değil, aynı zamanda uygun koşullar ve sınıfsal dengeler nedeniyle. Görüldüğü gibi anayasal düzen (ya da siyasal düzen); sınıf ilişkileri, gelişmişlik düzeyi, hâkim inanç ve ideolojiler, kabul görmüş gelenekler tarafından biçimlenir ve *anayasa metinleri* söz konusu düzenin yalnızca bir parçasıdır. Tabii tüm bu unsurların, dünyada olup bitenden ayrı düşünülemeyeceğini de akılda tutmakta yarar var.

Anayasa denildiğinde ilk akla gelen ve bugünkü yaygın kullanımın konusu olan *dar anlamda anayasalar,* kapsamı, yöntemleri, uzunlukları vs. değişmekle birlikte genellikle benzer bir mantıkla kaleme alınır. İstisnaları olsa da hemen her anayasa, devletin temel ilkelerini, devlet güçlerinin örgütlenmesini ve kendi aralarındaki ilişkileri, yurttaş hak ve özgürlüklerini ve sonunda, 'değiştirilme yöntemini' içerir. İçeriğin demokratik, özgürlükçü vs. olup olmamasının bir metne anayasa adının verilmesiyle hiç ilgisi yoktur. Adı anayasa olan bir metin, faşist rejim kurallarını içerebileceği gibi son

derece özgürlükçü bir sistem kuruyor da olabilir. Nitelikleri metnin adını belirlemez; içeriğine dair bir gözlemin sonucudur. Dolayısıyla anayasalara özgürlükçülük/ilericilik vb. özellikler atfederek tanımlamak bilimsel olmaktan öte ideolojik tercihle ilgilidir.

Anayasalar, içinde yeşerdikleri anayasal düzenle birlikte ele alındığında, *sözde (nominal), program* ve *karma anayasalar* şeklinde sınıflandırılabilir. Siyasal gerçekliği yansıtmayan, çoğu ilkenin kâğıt üzerinde kaldığı sistemlerin anayasası *nominaldir.* Gerçek taleplerin sonucu olmasa ve 'olanı' yansıtmasa da bazı ilkelere 'amaç' edinildiği için yer veren anayasalar *program* anayasalardır. Türkiye anayasacılığında 1961 Anayasası'nın bazı düzenlemelerinin, program anayasa türüne örnek nitelik taşıdığı söylenebilir. Günümüzdeki anayasaların çoğu *karmadır.* Dolayısıyla bazı hükümleri kâğıt üzerinde kalsa ve bazı düzenlemeleriyle hedef göstermeyi amaçlasa da çoğu düzenlemesi devlet ve kişi yaşamında karşılığını bulan anayasalardır.

Anayasaların sistematiği farklı olabilir. Bazı anayasalar Başlangıç (eski dilde *dibace)* kısmına yer verir. Bu kısım, anayasanın bir parçası olmaktan çok (Türkiye gibi istisnalar olsa da) anayasayı yapan iktidarın önem verdiği temel ilkelerin, anayasanın yapım gerekçesinin ve kurucuların dünya görüşünün anlaşılabilmesi için önemlidir.

Bazılarında temel haklar devletin temel örgütlenmesinden önceyken, bazılarında sonra gelir. Yine her ülkenin hak ve özgürlüklerle ilgili tasnifi, içeriği de değişkenlik gösterebilir. Örneğin Alman Temel Yasası (Almanların anayasalarına verdikleri isim) sosyal haklara yer vermez. Türkiye Anayasası ise sosyal hakları temel hak ve özgürlükler kapsamında düzenler. Ancak buradan Almanya'da sosyal devlet önlemlerine değer verilmediği, sosyal hakların Türkiye'den daha zayıf olduğu sonucu çıkmaz. Almanya'da sosyal devlet, gerek yasalarla gerekse yurttaşın sahiplenmesi yani yukarıda anlatılmaya çalışılan *siyasal düzen* unsurlarının niteliği sayesinde son derece güçlü bir şekilde güvence altına alınmıştır ki bu gerçek, ülkenin anayasasını anlamak için siyasete, topluma vs. çok daha geniş bir bakış açısı gerektiğini sergilemesi açısından anlamlıdır.

Ayrıca bu örnek 'bir anayasanın neleri içermesi gerektiği' sorusunun yanıtıyla da yakından ilişkilidir. Genel kabul görmüş bazı nitelikler bir yana, anayasalar, *siyasi mücadelelerin* sonunda 'doğan' metinlerdir. Mücadelenin taraflarından baskın olan ideoloji kendi kurallarını dayatır. Tabii bu sonucun bir *akıl dışılık* olduğunu düşünmemek gerekir. Her anayasa metni, aynı zamanda o ülkenin tarihinin, geleneklerinin ve uluslararası gelişmelerin izini de taşır ister istemez. Ancak mesele, baskın ideolojinin daha belirleyici olması; kurucuların 'her istediğini gerçekleştirebilmesi' değil, 'karşı olduğuna yer vermeme gücüne sahip oluşu' şeklinde özetlenebilir. Anayasaların içeriği,

hangi hakların ne düzeyde yer alacağı, devletin nasıl örgütleneceği, anayasa dışı mevzuatın nasıl şekilleneceği, söz konusu çatışmanın bir ürünüdür. Eğer ülkedeki koşullar, örneğin sosyal hakların yurttaş tarafından her durumda korunacağı ve dolayısıyla parlamentonun inisiyatifine bırakılabileceği (yasal düzeye) düşüncesini destekler hâldeyse; bu hak demetinin yasa düzeyine bırakılmasının, hakkın korunabilmesi açısından bir sakıncası olmaz. Aksine, güçsüz bir kamuoyu varsa anayasal güvenceler ve kuşkusuz yargının yapacağı değerlendirme, yurttaş açısından yaşamsal öneme kavuşmaktadır. Dolayısıyla anayasalarda yer alan hak ve özgürlüklere dair düzenlemelerin yoğunluğu, içeriği, kapsamı her ülkenin kendi koşullarını yansıtır. Tabii bir devlet demokratik olma iddiasındaysa ve hukuk düzenini demokrasi ilkesine dayandırmışsa, 'kendine özgü koşullar' ifadesi ancak belli çizgiler içinde anlam bulur. Çünkü demokrasi, içi her bir devlet tarafından serbestçe doldurulacak bir ilke değildir. Demokratik devletlerin her biri kendi rengini verse de, kabul edip uyguladıkları temel kurallar açıktır. Örneğin 2012 yılında bir devletin, bir yandan demokrasi ilkesini benimseyip diğer yandan seçimlerin serbestçe yapılması için gerekli koşulları sağlamaktan kaçınması, insan haklarının olmazsa olmazlarını görmezden gelmesi, laiklik, hukuk devleti, sosyal nitelikler konusunda zafiyet sergilemesi, kendisini uluslararası hukuktan, evrensel ilkelerden vb. yalıtması olanaksızdır. Bu hâlde yalnızca adı *demokratik* olur. Ancak tanınan hak ve özgürlüklerin, yaratılması gereken



17 Eylül 1787'de kabul edilen ABD Anayasası, yürürlükteki en eski anayasa olma özelliği taşır. Howard Chandler Christy tarafından çizilen bu tabloda, ABD Anayasasının yapım sürecindeki tartışmalardan bir sahne resmedilmiştir.

çoğulcu siyasal ortamın, yürütme uygulamaları ve yargı kararlarının rengi ülkeden ülkeye değişebilir. Farklı görünüşler, siyasal düzenler arasındaki doğal başkalıklardan kaynaklanır.

Anayasa Hukuku ise, normlar hiyerarşisinde diğer tüm hukuk kurallarının üzerinde yer alan anayasa kurallarını inceleyen, anayasa metinlerini yorumlayan bir kamu hukuku dalıdır. Ancak incelediği hukuk düzeninin hakkıyla anlaşılabilmesi, belki diğer hukuk dalları gibi ancak kuşkusuz tümünden daha fazla; siyaset bilimi, toplumbilimleri ve tarih incelemesine gereksinim duyar. Kuşkusuz söz konusu alanların her birinin, bir yandan kendi özellikleri vardır ve diğer yandan iç içe geçmiştir. Birinin bilgisinden tümüyle yoksunluk, diğerlerinin anlaşılamamasına neden olacaktır. İşte anayasa hukuku, bir kamu hukuku konusudur ancak hakkıyla anlaşılabilmesi yalnızca hukuk incelemesinden fazlasına bağlıdır.

Anayasalar neden yapıldı?

Bu başlık, bir sonraki başlıkta yer alacak 'nasıl yapılır?' sorusuna verilecek yanıtın ilk adımıdır.

Anayasalar yalnızca devlet kurumlarının dayandığı temel kuralları değil aynı zamanda yurttaş ve sınıf haklarını da güvence altına alır. Mülkiyet hakkı gibi. Ya da 19. yüzyıl boyunca verdiği mücadelenin ve 20. yüzyıldaki gelişmelerin semeresini 'sosyal haklar' şeklinde alan emekçilerin mücadelesinin sergilediği gibi. Dolayısıyla anayasalar bir tür senet ya da sözleşmedir. Geniş anlamda anayasanın ne anlama geldiği yukarıda anlatılmaya çalışıldı. Tarihsel süreçte, devletler, anayasalarını bir tek belgede toplamaya başladılar ve 18.-19. yüzyıllarda bu eğilim giderek güçlendi. Bu zaman dilimi ulus devletlerin kurulmaya başladığı ve Batı'da burjuvazinin egemenliğini ilan ettiği döneme denk gelmektedir. 19. yüzyılda artık anayasalar *dar anlamda anayasaya* ya da bilinen adıyla *yazılı anayasaya* dönüşmüştür. Tabii, yazılı anayasalar, çok daha kapsayıcı olan siyasal düzenin, geniş anlamda anayasanın tüm kurallarını kapsamaz. Bunu amaçlamadığı gibi olanaklı da değildir.

Yazılı ilk anayasa, ilginç bir şekilde tarihi boyunca yazılı anayasası olmayan İngiltere'de ilk ve son kez 1654 yılında kabul edilmiştir: Instrument of Government (Yönetim Aracı). Bu anayasanın kurduğu düzen Cromwell dönemiyle birlikte sona ermiştir. Yürürlükteki en eski anayasa ise Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) 1787'de kabul edilmiştir. ABD anayasası, bugüne dek 27 Ek (*amendment*) yapılmasına karşın saygınlığını artırarak yaşamayı başarmıştır. 19. yüzyıl Avrupası'nın ulus devletler furyasında arka arkaya anayasalar hazırlanmıştır. Nitekim Osmanlı'da kabul edilen ilk anayasa da 1876 tarihlidir. 17.-18. yüzyıllar, devletin/toplumun kuruluşunu *toplum sözleşmeleriyle* açıklayan düşünürlerin dönemidir. Yine özellikle bu

iki yüzyıl, bir süre önce palazlanmaya başlayan *burjuvazinin* egemenliğini her düzeyde ilan etmeye başladığı zamandır. *Sözleşme/senet,* kuşkusuz feodal dönemde de vardı. Ancak burjuvazinin doğduğu dünyadaki (ticaret dünyası) ilişkiler ağı açısından temel hukuk belgesidir sözleşme. Hâliyle burjuvazi, iki üç yüzyıl boyunca monark/kilise ile giriştiği mücadelede edindiği tüm kazanımları *senetlerle* güvence altına alıp toplumsal, siyasal ve hukuksal egemenliğini kabul ettirmiştir. 19. yüzyıla hâkim rengini veren milliyetçilik akımları sonunda ortaya çıkan ulus devletler, yazılı anayasaların hızla artmasına neden olmuştur.

Bir başka anayasa yapım süreci, sömürgeciliğin sona erip yeni devletlerin ortaya çıktığı II. Dünya Savaşı sonrası dönemde yaşanmıştır. Burada, ikinci büyük savaş sonunda, faşizm ve nasyonal sosyalizm deneyimi ardından anayasalarını hazırlayan Almanya ve İtalya örneklerini hatırlamakta yarar var. Son olarak, 1980'lerin sonunda sosyalist rejimlerin hızla çöküşü, eski devletlerin etnik ve dinsel gerekçelerle kendi içlerinde parçalanması, her birinin yeni rejimi yeni bir anayasa ile ilan edişi, son büyük anayasa yapım rüzgârına neden olmuştur.

Görüldüğü gibi burjuvazinin karakterinin bir ürünü olan anayasalar, kısa süre içinde sınıfsal karakterden sıyrılarak, hayli yaygın ve farklı gerekçelerle hazırlanan metinler hâline dönüşmüştür. Bugün artık yeryüzünde yazılı anayasası olmayan yalnızca bir iki devlet kalmıştır (örneğin, İsrail ve İngiltere).

Yukarıdaki açıklamalar anayasacılığın kökenine ve büyük dönemeçlere ilişkindi. Ancak '*neden yapıldı*?' sorusuna dair söylenmesi gerekenler böylesi genel hatlarla sınırlı değil. Ayrıca, her devletin anayasa yapma gerekçesi birbirinden farklı olabilir. Örneğin, böylesine büyük bir dalga olmamakla birlikte etnik ve dinsel ayrımların ya da kalkışmaların neden olduğu ve yeni devlet biçimlerinin, yeni siyasal sistemlerin ortaya çıkmasına neden olan istisnai İspanya, İrlanda/İngiltere, Güney Afrika ve Fransa örneklerini de hatırda tutmakta yarar var. Ayrıca Türkiye gibi, son iki anayasasını *askerî darbeler* sonrasında hazırlamış ülkeler de (bazı Latin Amerika ülkeleri gibi) mevcut.

Peki, anayasa yapım gerekçelerinde hiçbir ortaklık yok mu? Sorunun yanıtı, aşağıda yer alacak, '*nasıl yapılır*?' sorusuyla ilişkilidir. Bu nedenle yanıt, bir sonraki başlığa bırakılıp yalnızca şu saptamayla yetinilecek: Yeni anayasa yapan ve o anayasanın yürürlükte olduğu/varsayıldığı süreçte *anayasa değişikliği yerine yeni bir anayasa hazırlamayı* tercih eden ülkelerin tümünün ortak özelliği, anayasa hazırlamalarını zorunlu kılan bir *ana sorunun* varlığıdır.

Anayasalar nasıl yapılır ve nasıl değiştirilir?

Yukarıda anlatılmaya çalışıldığı gibi bugünkü *yazılı* anayasaların ilk örnekleri burjuvazinin sınıfsal özellikleri sayesinde, ulus devletlerin doğumu sürecinde ortaya çıkmış ve son iki yüzyılda tüm dünyayı sarmıştır. Söz konusu zaman diliminde birbirinden çok farklı *yapım yöntemleri* görüldüğünü söylemek mümkündür. Aynı gözlem, *değiştirme yöntemleri* için de yapılabilir. Dolayısıyla her zaman ve mekân için 'doğru' kabul edilebilecek anayasa yapma ve değiştirme yöntemi yoktur. Ancak bu saptama, farklı deneyimlerde hiçbir ortak nitelik bulunmadığı yanılgısına neden olmamalıdır.

Anayasa yapımı, iki ayrı durum için, iki ayrı tartışmayı gerekli kılar: *yeni anayasa* yapılması ve *anayasa değişikliği*. Anayasa hukukunda söz konusu farklı durumlarda anayasa yapanın kullandığı yetkinin adı; *asli kurucu iktidar* ve *tali (türev) kurucu iktidar* yetkileridir. Bu ayrım, anayasayı yaratan gücün hukuksal tanımıyla ilgilidir. Aslında hem yeni anayasa hem de anayasa değişikliği durumlarında, ortada adı ne olursa olsun (konvansiyon, kongre, kurucu meclis, meclis vb) bir meclis vardır. Ortaya çıkan ürün ise bir 'yasa'dır. Örneğin Türkiye'de TBMM, anayasa değişikliğini de aynen sıradan yasalar gibi 'yasa' adıyla yapar. Ayrıca yeni bir anayasa da, bir 'yasa numarası' ile yayımlanır; yani o da bir yasadır. Ancak kullanılan yetkinin hukuksal tanımıyla ilgili olarak söz konusu yasaların her biri farklı güce sahiptir. Yeni bir anayasa yaparken kullanılan güç, kendi değişiklik kuralları dâhil olmak üzere her ilkeyi belirleme yetkisine sahiptir. Onu engelleyecek herhangi bir hukuk kuralı yoktur. Oysa bir anayasa varken faaliyette bulunan TBMM'nin çıkardığı yasa, ister sıradan, ister anayasa değişikliğine dair olsun, asli gücün hazırladığı anayasaya uygun olmak zorundadır. İşte bu farklılıklar nedeniyle, 'nasıl yapılır?' sorusunun yanıtı, hem *asli* hem de *türev* iktidarın, ayrıca anlatılmasını gerekli hâle getirir.

Asli kurucu iktidar

Anayasacıların, istisnai bir iki örnek dışında hemen tümünün üzerinde uzlaştığı tanımlardan biri asli iktidara ilişkindir. Asli iktidar bir *hukuki boşluk* ortamıdır. Bu durum, yeni bir devletin doğumu, eskisinin yerine yenisinin kurulması durumlarında görülür. Örneğin ABD Anayasası, Fransız Devrimi ardından kabul edilen anayasa, II. Dünya Savaşı sonrasında yapılan anayasalar, 1990'larla birlikte sosyalist rejimlerin devrilmesiyle ortaya çıkan yeni rejimlerin anayasaları gibi. Asli kurucu iktidar, hangi yöntemi benimsemiş olursa olsun, hukuk yaratma yetkisini yine kendisi tarafından yaratılan fiilî durumdan alır. Kullandığı yetkiyi, kendisinden önce var olan bir hukuk kuralından almaz. Bu anlamda pozitif hukuktan çok siyasetin konusudur.

Tabii, *kuruculuk* sözcüğüyle ilgili bazı hatırlatmalar yapmakta yarar var. Asli iktidar kendi düzenini kurarken, çoğu zaman üzerinde yürüdüğü bir patika vardır. O patika, asli gücün kendisinden önceki tarihte; ülkenin tarihi, siyaseti, toplumsal yapısı, yaygın inanışları, gelişmişlik düzeyi, kısaca *anayasal/siyasal düzeni* tarafından çizilmiştir. Hiçbir yeni anayasa yapım süreci, kendisinden önceki tarihten tümüyle kopuk değildir. Zaten yeni bir anayasanın uzun ömürlü olması biraz da, sorunları, çizilmiş yolu az çok takip ederek çözmek istemesiyle mümkün olabilir. Tümüyle yeni yollar bulmaya çalışmak da mümkündür; ancak bu çaba olumlu sonuçlara yol açabileceği gibi kaybolma riskini de barındırır. Dolayısıyla, her yeni anayasa yapım sürecinde, asli kurucu iktidar, fiilî gücü kullanırken bazı temel ilke ve kazanımlardan ödün vermez. Hâliyle kuruculuk ve bu yetkinin hukuken sınırlı olmaması, yapıcıların kendilerini her türlü sınırlamadan bağışık hissedecekleri anlamına gelmez. Yukarıda anlatılmaya çalışılan *asliliğin*, pozitif hukukun dışındaki alanların konusu olan bu değerlendirmelerle ilgisi yoktur. Burada söz konusu olan, çok daha basit, anlaşılır bir saptama: Yeni bir anayasa yaparken kullanılan *asli kurucu iktidar*, kendisinden önce var olan pozitif hukuk normlarına dayanmak zorunda olmayan, kendi kuralını yaratma gücüyle donanmış iktidardır.

Türev kurucu iktidar

Asli iktidardan farklı olarak türev iktidar bir *hukuk ortamıdır*. Burada, yaşamını yürürlükteki anayasasıyla sürdüren bir devlet vardır ve kurucu iktidar konumunda olan meclis, anayasayı *değiştirme* yetkisine sahiptir. Anayasanın nasıl değiştirileceği, hangi yöntemlerle oylanacağı, halkoylamasına sunulup sunulmayacağı, metinde değiştirilemez bazı hükümlerin var olup olmadığı; kısaca oyunun kuralları, asli iktidar tarafından belirlenmiştir. Yöntemin ne olacağı bir hukuksal zorunluluk konusu değildir.

Türev iktidar, kendisine tanınan bir yetkiyi kullanmaktadır. Türev kuruculuğa hukuki değerini veren özellik, üstün kurala değil *daha önceki kurala* dayanmasıdır. Türev iktidar, şeklen eşit değerdeki anayasa hükümlerinden biri ya da bir kısmı ile diğerlerini değiştirme yetkisi ile donatılmıştır. Dolayısıyla, asli iktidar ne kadar hukukun dışında ise, türev iktidar bir o kadar hukukun içindedir. Bu durumda, anayasayı değiştiren meclis, sıradan bir yasa kabul eden meclisten farklı değildir; yalnızca farklı fonksiyonları yerine getirmektedirler.

Anayasa değişikliği yapma yani türev yetkinin kullanılması konusunda her ülke için ortak olan bir yöntem saptamak olanaklı değildir. Eğer anayasa bir tür sözleşme ise, değiştirme yöntemlerinin sözleşmenin önemine

göre katılaşabileceği tahmin edilebilir. Yazılı anayasalar popüler olmaya başladığında, ulus egemenliği kuramının, anayasaların değiştirilmesi konusunun 'önceden' belirlenmesini imkânsızlaştıracağı, ulusun kendi anayasasını değiştirme yetkisinin sınırsız olduğu savları ortaya atılmıştır (Fransa'da Rahip Sieyès gibi). Ancak bu görüş kabul görmemiş ve anayasalar kendi değişiklik yöntemlerini içermiştir.

Yöntemler, genellikle anayasaların değiştirilmesini zorlaştırmaya yönelik aşamalar içerir. Zorluğun derecesine göre *esnek* ve *katı* olarak ikiye ayrılabilir bu [(ayrım İngiliz siyaset bilimci James Bryce'ın [1838-1922]). Bryce, *yazılı* ve *geleneksel* anayasaları göz önünde bulundurmuştur. Ancak zaman içinde yazılı anayasalar da katılık konusunda farklılıklar içermiştir. Dolayısıyla bugün artık yazılı anayasaların tümü aynı katılıkta değildir. İki önemli örnek: İngilizlerin yazılı olmayan anayasası *esnektir*. Bugün İngiltere anayasa sistemini oluşturan en temel yasaların basit parlamento çoğunluklarıyla değiştirilmelerinin önünde hiçbir engel yoktur. Dolayısıyla değiştirilmiyor olmalarının gerekçesi pozitif normlardan kaynaklanan zorluklar değil, söz konusu yasa ve ilkelerin özel çoğunluklara gereksinim duymayacak kadar sağlam bir köklerinin oluşudur. *Katı* ABD Anayasası ise, devletin kuruluşundaki özellikler nedeniyle değiştirilmesi en güç anayasalardan biri olma özelliğini taşır. Günümüz anayasalarının çoğu iki arada kalan güçlükte değiştirme yöntemleri benimsemiştir; Türkiye Cumhuriyeti Anayasası gibi.

Asli ve türev iktidar tanımlarının, 'yeni' bir anayasa yapımı konusundaki açmazı nedir?

Asli ve türev yetkinin, yeni bir anayasa yaratılması ile anayasa değişikliği yapılması arasındaki farka dair olduğu anlatılmaya çalışıldı. Peki, türev iktidar yetkisini kullanmakla yetkili, hâliyle yalnızca anayasa değişikliği yapabilecek sıradan bir meclis, asli iktidar kullanarak 'yeni' bir anayasa yapabilir mi?

Eğer asli yetkinin ancak bir hukuk boşluğu olduğu durumda kullanılabileceği kabul edilirse, türev yetki sahibi bir meclisin 'yeni' bir anayasa yapamayacağının kabulü gerekir. Bu sonuç kabul edilmezse asli yetki kullanmanın hiçbir önemi kalmayacak ve her meclis çoğunluğu, her istediğinde yeni bir anayasa yapma yetkisini kendinde bulacaktır. Ancak aynı ilke mutlak kabul edilirse, bu kez yeni anayasa yapmak için hukuksal boşluğun, bir savaş ya da darbenin, yeni bir rejim kurulması durumunun yaşanması beklenecektir. Oysa bu gelişmelerin yaşanmadığı, anayasanın yürürlükte bulunduğu ancak anayasanın ya da anayasa değişikliklerinin bazı temel sorunları çözmekte yetersiz kaldığı durumlar olabilir.

Bu hâlde, dünyaya örneklik etmiş önemli anayasa yapım süreçlerini incelemek gerekir. Örnek ülkelerde anayasaların 'neden' ve 'nasıl' yapıldıkları sorularının yanıtı, asli yetkinin kullanılması konusunu da aydınlatabilir.

Yürürlükteki en eski olan anayasa 1787 ilkbaharında ABD'de yapılmıştır. 13 eyaletin temsilcileri 1787'nin kış aylarında bir araya gelip Konfederasyon esaslarını gözden geçireceklerdi ve esasların değiştirileceği bir karar alınması için oy birliği gerekliydi. Oysa birkaç ay sonra bu toplantıdan yeni anayasa çıktı; yeni devlet yaratan bir anayasa. Yapılan, gerek sıradan kararlar için gerekli olan 2/3 çoğunluğun yeterli bulunması gerekse başlangıçta amaçlanmayan bir şeyin yapılıp anayasa hazırlanması açılarından, açıkça hukuka aykırıydı. Ancak 13 eyaletin bağımsızlıklarından pek ödün vermeden birlikte yaşayabilmeleri, kendilerini dış saldırılara karşı koruyabilmeleri, savaş sırasında biriken borçları ödeyebilmeleri vs. gibi gerekçeler, yeni bir anayasanın yapılmasını gerekli kılıyordu. İşte bu 'zorunluluk' yöntemdeki hukuk dışılıkların sorun olmasını engellerken, yaratım sürecindeki müthiş akıl kullanma, rasyonel tercihler, yeni bir sistem yaratılmasını ve bugüne dek (27 kez değişiklik yapılarak) yaşamasını sağlayabildi. Bir diğer ilginç örnek Fransa'dır. Fransa, 1950'lerdeki Cezayir sorununun ve 1875'ten 1950'lere dek bir türlü son bulmayan 'hükûmet istikrarsızlıklarının' çözümünü yeni bir anayasa yapmakta buldu. Anayasa yapma işi 3 Haziran 1958'de çıkarılan iki yasayla (özellikle ikincisi) açıkça hükûmete ve aslında bir kişiye; savaş kahramanı Charles de Gaulle'e (1890-1970) verildi. Yasalarla yalnızca bazı temel ilkeler güvence altına alındı ve sonunda Fransa, o güne kadarki geleneğinin aksine, yürütmenin güçlendirdiği bir anayasaya sahip oldu. Dolayısıyla yeni anayasa bir 'zorunluluktu' ve bu nedenle asli iktidar yetkisinin devredilme şekli bir soruna neden olmadı. Asli iktidarın kullanılması açısından verilebilecek başkaca ayrıksı örnek ise İspanya'dır. İspanya'da, yaklaşık 40 yıl süren faşist Francisco Franco (1892-1975) rejimi ardından yeni bir anayasa yapılmıştır. Anayasanın yapıldığı dönemde, olağan dönem parlamentosu vardı. Ancak faşizm sonrası, demokratikleşmek, Franco dönemi yaralarını sarmak ve özellikle etnik sorunları çözmek için yeni bir anayasa yapılmasına gereksinim duyuldu. Bu, bir 'yeniden başlama' anayasasıydı ve İspanya 'yeni' anayasa ile temel sorunlarını çözmeye yönelik üniter devlet ile federal devlet arasında kalan yeni bir devlet biçimi olan 'bölgeli devlet' modeline geçmişti. Anayasa hazırlanırken, metnin olabildiğince uzlaşma ile yaratılması için gerekli tüm hukuksal ve siyasal reformlar gerçekleştirildi. Bir kez daha altını çizmek gerekirse; 'zorunluluk' nedeniyle. Bu süreçte meclise asli iktidar yetkisini veren daha doğrusu anayasayı yapacak olanlara siyasal (yalnızca hukuksal değil) meşruiyet sağlayan girişim Kral Juan Carlos'un (1938-) parlamentoda yaptığı bir konuşma oldu.

Batı anayasacılığının önemli örnekleri incelendiğinde şu görülmektedir: Gerek yukarıda özetlenen süreçler, gerekse şu ya da bu nedenle anayasa yapan diğer devletler göz önünde bulundurulduğunda, asli kuruculuk yetkisi için her durumda bir hukuksal boşluk durumu aranmayabileceği fark edilmektedir. Her ülke farklı bir anayasa yapım süreci yaşayıp farklı bir yöntem benimseyebilir. Ancak tümünde ortak olan özellik, *yeni anayasanın devletin yaşamını demokratikleşerek sürdürebilmesi için bir zorunluluk olarak algılanmasıdır.* Hepsinde, çözümü yeni bir anayasayla bulunabilecek temel bir sorun vardır ve hazırlanan metinler kuşkusuz yalnızca o sorunun değil ancak 'kesinlikle o sorunun' çözümüne yöneliktir.

Asli ve türev kurucu iktidar tanımları baki olmakla birlikte, böylesi istisnaları göz önünde bulundurmak, konunun özünü kavrayabilmek açısından yararlı olacaktır.

Okuma önerileri

Bülent Tanör, *İki Anayasa*, 3. baskı (İstanbul: Beta, 1994).

Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998).

Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş*, 11. baskı (Ankara: İmaj, 2011).

Cem Eroğul, *Anayasayı Değiştirme Sorunu* (Ankara: Sevinç, 1974).

Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 12. baskı (Ankara: Yetkin, 2010).

Hüseyin Nail Kubalı, *Anayasa Hukuku Dersleri* (İstanbul: Kurtulmuş,1971).

Yavuz Sabuncu, *Anayasaya Giriş*, 14. baskı (Ankara: İmaj, 2009).

Server Tanilli, *Devlet ve Demokrasi* (İstanbul: Fakülteler, 1981).

Mümtaz Soysal, *Dinamik Anayasa Anlayışı* (Ankara: Sevinç, 1969).

Mümtaz Soysal, *Anayasaya Giriş*, 2. baskı (Ankara: Sevinç, 1969).

Şeref Gözübüyük ve Suna Kili, *Türk Anayasa Metinleri* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

Cem Eroğul

Siyasal Katılma

Siyasalbilimcilerin bir bölümüne göre, siyaset, devlet bilimidir; öteki bölümüne göre ise, siyaset, iktidar bilimidir. Siyaset daima devlete yönelik bir etkinlik olarak anlaşılınca, devlet yönetimine katılma ile siyasal katılmanın aynı anlama geleceği açıktır. Burada benimsenen görüş budur. Buna karşılık siyaset, içinde oluştuğu kurumsal çerçeveden bağımsız bir iktidar ilişkisi olarak anlaşılırsa, devlet yönetimine katılma ile siyasal katılmanın ayrı anlamlara gelmesi kaçınılmazdır. Bu ikinci anlayışa göre, buyuran-boyun eğen ilişkisinin bulunduğu her kurumda, örneğin, bir sendikada, dernekte, okulda, din örgütünde, meslek kuruluşunda ya da hatta ailede iktidar ilişkisi bulunduğuna göre, siyasal katılma, devlete ek olarak, bütün bu alanları da kapsar. Burada savunulan görüşe göre ise, iktidar olgusu siyasetin özünü oluşturabilir, ancak siyasal katılmada söz konusu olan, her türlü iktidar değil, 'siyasal' iktidardır. Zamanımızda, devlet bulunmayan yerde siyaset yoktur; siyaset bulunan yerde de kesinlikle devlet vardır. Öyleyse, siyasal katılmayı devlet yönetimine katılma biçiminde anlamak gerçekçidir; bilimsel açıdan geçerli tek yoldur.

Devletin yaklaşık beş bin beş yüz yıllık bir geçmişi bulunmasına karşılık, siyasal katılma görece yeni bir olgudur. Gerçi, zamanımızdan yaklaşık yirmi üç ila yirmi altı yüzyıl önce, eski Yunan'da, Roma'da ya da Çin'de olsun, ilk siyasal katılma deneyimlerinin karşımıza çıktığı doğrudur. Ne var ki, eski Yunan ya da Roma devletleri kölecilik temeline oturur. Buralarda kölelerin hiçbir söz hakkı yoktur. Nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan yabancılar da aynı durumdadır. Eski Çin'de ise, siyasal katılma, yalnızca yönetim işlerinde, dolayısıyla siyasal karar alanı dışında, yönetilenlerin eşit koşullu bir dizi sınavla işe alınmaları uygulamasıyla sınırlı kalmıştır.

Siyasal katılma, esas olarak, çağımıza damgasını vuran dört büyük devrimin, İngiliz (17. yy), Amerikan (18. yy), Fransız (18.yy), Rus (20. yy)

devrimlerinin ve II. Dünya Savaşı'nı izleyen büyük siyasal uyanış ile yaygın bağımsızlık hareketinin ürünüdür. İngiliz Devrimi, katılmacılığın ilk sıradaki aracı olan parlamentoyu siyasal dizgeye (sisteme) egemen kılmıştır. Amerikan Devrimi, özellikle Bağımsızlık Bildirgesi'yle (4 Temmuz 1776), insanların doğuştan özgür oldukları, bu özgürlüğü çiğneyen devletlere karşı ayaklanmanın bir hak olduğu görüşünü getirmiştir. Fransız Devrimi, özellikle İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'yle (26 Ağustos 1789), buna, yasaların genel iradenin ürünü olacağı ve toplumun, kamu görevlilerinden hesap sormaya hakkı bulunduğu görüşünü eklemiştir. 1917 Rus Devrimi ise, gerçek katılmacılığın, ancak üyeleri her an geri çağrılabilen ve sürekli yenilenen kurullar, 'sovyetler' aracılığıyla yaşama geçirilebileceği ve sınıfların bir an önce kaldırılıp devletin hızla toplum içinde eritilmesi gerektiği görüşünü getirmiştir. II. Dünya Savaşı, çok önemli yeni bir bilinçlenme dalgası yaratmış, 10 Aralık 1948'de kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile insan onuru, ilk kez dünya çapında, en yüce değer olarak benimsenmiştir. Aynı süreç içinde, sömürge imparatorlukları dağıtılarak bunların yerine çok sayıda bağımsız devlet kurulmuştur. 1970'lerin sonunda başlayan, 1990'larda ise büyük bir ivme kazanan küreselleşme süreci ise, devletlerin büyük çoğunluğunu güçsüz bırakmış, bunun sonucunda da, siyasal katılmayı, gitgide, ancak dünyaya egemen olan güç odakları hedef alınırsa anlamlı olabilecek bir arayışa dönüştürmeye başlamıştır.



Türkiye'de siyasal katılma yönündeki ilk önemli adımlardan biri 1876'da Birinci Meşrutiyetin ilanı, bundan bir yıl sonra da ilk parlamentonun kurulması olmuştur.

Türkiye'de siyasal katılma, Batılılaşma süreciyle koşut olarak gelişmiştir. İlk önemli adım, 1839 Tanzimat Fermanı'yla, uyrukların temel haklarının ve yasa önünde eşitliklerinin tanınmasıdır. Bunu 1876'da, I. Meşrutiyet'in ilanı, ertesi yıl da ilk parlamentonun kurulması izlemiştir. Bu deneyim kısa sürmüş, buna karşılık 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet'le, ilk yaygın siyasal katılım gerçekleştirilmiştir. İmparatorluğun yıkılışına dek süren bu kısa dönemde, dört kez genel seçim yapılmış, birçok siyasal parti kurulmuş, ilk sendikalar ve grevler ortaya çıkmış, yaygın bir dernekleşme görülmüş, kadın hakları savunulmaya başlanmış, çeşitli gazete ve dergiler yayınlanmış, kısacası, yönetimden hesap soran, ona görüş bildiren, ona katılmayı kendinde hak gören çağdaş yurttaş tipi doğmuştur.

İmparatorluğun yerini alan yeni Türkiye Devleti'nde, siyasal katılma yönünde ilk dev adım, Nisan 1920'de, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıdır. Ulusal Kurtuluş Savaşı'ndan itibaren ulus egemenliğinin biricik temsilcisi sayılan bu organ, 1923 Ekim'inde cumhuriyeti kabul etmiş; Mart 1924'te halifelik kaldırıldıktan sonra, izleyen ayda, yetkilerin TBMM'de odaklandığı yeni bir anayasa yapılmıştır. Atatürk'ün önderliğinde, aşağı yukarı II. Dünya Savaşı'na dek süren bu dönem, bir demokrasiye hazırlık dönemi olarak değerlendirilmelidir. Bu dönemde, siyasal katılımcılık yönünde atılan en önemli adımlardan biri, 1934 yılında, kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkının tanınmış olmasıdır.

II. Dünya Savaşı'nın demokrasi cephesinin zaferiyle sonuçlanmasından sonra, Ocak 1946'da Demokrat Parti'nin kurulması ve birkaç ay sonra, tek dereceli seçim yönteminin kabul edilmesiyle, çokpartili düzene geçilmiştir. Mayıs 1950'de yapılan serbest seçimler sonucunda muhalefetin iktidar olması ile, Türkiye'de, siyasal katılma alanında, en büyük devrim gerçekleştirilmiştir. Bu büyük atılımı izleyen en önemli adım, 1961 Anayasası'nın kabul edilmesidir. Özgürlüklerin o zamana dek görülmemiş boyutlarda genişletilmesiyle, görece yaygın bir siyasal yelpaze içinde, çeşitli yurttaş kümeleri kendi görüş ve çıkarlarını siyasal iktidara duyurmak için, etkili bir savaşıma girişebilmişlerdir. Ne var ki, 1968'den başlayarak, siyasal katılmacılığın gitgide düzen dışı yollara sapması demokrasiyi kendileri için tehdit olarak gören güçlere bahane sağlamış, özgürlükçü anayasa, ilk kez 1971 darbesiyle ciddi olarak budanmış, 1980 darbesiyle de bütünüyle ortadan kaldırılmıştır. Ondan sonraki yıllar, önce kara bir buyurganlık altında geçmiş, 1990'ların ortasından itibaren yeniden demokrasi yönünde adımlar atılmaya başlanmıştır. Ne yazık ki, bu sürecin tamamlanması, kısacası, Türkiye'de gerçekten Batılı anlamda olgun bir demokrasinin kurulması, bunun için insan hak ve özgürlüklerinin tam olarak güvenceye bağlanması, hukuk devletinin eksiksiz gerçekleşmesi, yargı bağımsızlığının hiçbir duraksamaya yer bırakmayacak biçimde sağlanması, baskıdan ve

korkudan uzak bir siyasal katılımcılığın yaşama geçirilmesi, henüz uzak bir hedef durumundadır.

Siyasal katılmanın tarihsel durumuna bu kısa bakıştan sonra, *kavramın içeriğine* geçilebilir. Siyasal katılma bir etkinlik olduğuna göre, bunu anlayabilmek için, ne gibi ortamlarda, kimler tarafından, hangi hedeflere yönelerek, hangi biçimlerde gerçekleştirildiğine; hangi koşulların bu etkinlik için kolaylaştırıcı, hangilerinin ise güçleştirici olduğuna bakmak gerekir. Böyle bir çözümleme, siyasal katılma kavramının kurulmasına olanak verir. Kavram açıklığa kavuşturulunca da, siyasal katılmanın değeri konusunda bir yargıda bulunmak olanaklı hale gelir.

Her davranış türü gibi, siyasal katılmanın da birtakım *olmazsa olmaz* koşulları vardır. Katılma olabilmesi için, bir kere, ortada, katılınacak bir nesnenin bulunması gerekir. Öyleyse, birinci koşul, bağımsız bir devletin varlığıdır. Bağımsızlık devletin kurucu özelliklerinden biri olduğuna göre, zaten bağımsızlık yoksa, devlet de yoktur. Dünyada daha fazla katılma olması isteniyorsa, ülkelerin bağımsızlığını kısıtlayan yeni-sömürgeci siyasetler engellenmeli, hükümetlerin insanlığa karşı açıkça suç işledikleri çok ayrıksı durumlar dışında, dıştan askeri müdahalelere başvurulmamalıdır. Uygulamada çokça görüldüğü gibi, ülkenin can damarlarına el koymuş yabancı şirketlerin sultası, ticaret hadlerini belirlemedeki derin umarsızlık ya da yaşamını sürdürebilmek için dış borçlara mahkûm edilmişlik gibi nedenlerle, yabancı ülkeler, bankalar ya da IMF gibi kuruluşların dayattığı siyasetleri izlemek zorunda bırakılan devletlerde, halkların ne ölçüde kendi yazgılarını belirlemede serbest sayılabilecekleri sorgulanmaya değer.

Katılma olabilmesi için ilk koşul katılınacak bir nesnenin varlığı ise, ikinci koşul, katılacakların can güvenliğidir. İnsanlar bedensel varlıklarını sürdüremiyorlarsa, kendi kendilerini yönetemezler de. Bu, tarihte de böyle olmuştur, günümüzde de böyledir. Barbar istilaları karşısında can kaygısına düşmüş insanlar, yalnızca güvenlik karşılığında, sürüler halinde feodal beylerin boyunduruğuna girmişlerdir. Günümüzde de bu kural değişmiş değildir. Dış ya da iç savaş gibi tehlikelerin karşısında insanların değişmez tepkisi, kendilerini güçlü ve tartışma kabul etmez yönetimlere teslim etmektir. Ne var ki, can güvenliğine tehdit, doğrudan doğruya devletten de gelebilir. Yeryüzünde, kendi yurttaşlarını öldüren, onları kaçırıp 'kaybeden', öldürdüklerini adsız mezarlara gömen, yönetilenleri meşru olmayan gerekçelerle hapseden, özgürlüklerinden yoksun bıraktıklarını yıllarca yargıç karşısına çıkarmayan, yargıç karşısına çıkardıklarını bağımlı mahkemeler aracılığıyla yıllarca tutuklu olarak 'yargılayan', yönettiklerine karşı işkenceden ve kötü muameleden geri durmayan, çocukları bile insanlık dışı koşullarda zorla çalıştıran devletlerin sayısı oldukça kabarıktır. Öte yandan, bu özel ya da kamusal yıldırı (terör)

dışında, yaşam hakkını bekleyen başka önemli tehlikeler de vardır. Bunların içinde en büyüğü açlıktır. Günümüz dünyasında, yüz milyonlarca insanın açlık tehdidi altında 'yaşadığı' bilinmektedir. Özetle, siyasal katılma olabilmesi için, yönetilenlerin can güvenliğinin bulunması zorunludur. Bunun için de, devletlerin dış saldırılardan korunmaları, içte güvenliğin sağlanması, yurttaşların kendi devletlerine karşı hukuk devletinin asgari güvencelerine sahip olmaları, dünyanın hiçbir yerinde insanların açlık içinde kıvranmalarına izin verilmemesi gerekir.

Ne var ki, insanlar birer bedensel varlıktan ibaret değildir. Yaşamının saldırılara karşı korunması ve bedensel varlığının beslenmesi, insanı insan olarak geliştirmeye yetmez. İnsan yavrusu, ancak belli bir 'toplumsallaşma', en genel anlamıyla bir 'eğitim' sürecinden geçerek insan olur. Toplumsallaşması, eğitimi belli bir eşiğe ulaşmamış insan topluluklarında, kendi yönetimlerinde söz sahibi olma isteğinin doğması beklenemez. Bir toplumda eğitim yalnızca küçük bir azınlığın hakkı ise, siyasal katılma da, uygulamada, yalnızca o azınlığın hakkı demektir. Kısacası, insanlaşmanın koşulu olan eğitim, katılmanın 'öznesinin' ortaya çıkması bakımından, tıpkı can güvenliği gibi, temel önemde bir koşuldur.

Katılmanın nesnesi ve öznesi bakımından varlığı kaçınılmaz olan bu koşulları gördükten sonra, katılmanın 'ortamı' bakımından üzerinde durulması gereken ilk boyut, katılmaya asgari dayanak olacak bir tüzel çerçevenin varlığıdır. Gerçekten de, en azından seçmeyi ve seçilmeyi, siyasal örgütlenmeyi, eşit koşullarda yönetimde görev almayı, mahkemeler önünde düzgün yargı hakkından yararlanmayı, basın özgürlüğünü, barışçı toplantı hakkını, asgari ölçülerde bile olsa yasal bir çerçeveye oturtmamış bir toplumda, siyasal katılma olamaz.

Katılma ilişkisinin doğması için, tüzel çerçeveden sonra varlığı gerekli bir koşul da, uygun bir düşüngüsel (ideolojik) ortamdır. Gerçekten de, bir toplum bağımsız bir devlete sahip olabilir; yurttaşlar can güvenliğinden ve asgari bir eğitim olanağından yararlanmakta bulunabilirler; dahası, katılmacılığa olanak tanıyan bir hukuk düzeni yürürlükte bulunabilir. Yine de, katılmaya kalkışma 'kendini bilmezlik' ya da 'büyüklere saygısızlık' sayıldığından, ya da yalnızca 'değmez' bulunduğundan, ya da başka herhangi bir düşüngüsel nedenden dolayı, siyasal katılmacılık uygulamada görülmeyebilir. Bu bakımdan, katılma olabilmesi için, katılmayı 'meşru' ve 'ilginç' sayan bir anlayışın toplumda geçerli olması gerekir. Böyle bir anlayışın bulunmadığı toplumlar, söz almanın serbest olduğu, ama utanma, sıkılma ya da korku gibi nedenlerle, hiç kimsenin konuşmadığı toplantılara benzerler.

Katılma ortamının oluşması için son bir koşul da, asgari bir iletişim düzeyinin varlığıdır. Bilgi, güç kaynağıdır. Bu kaynaktan yararlanmasına

olanak verilmeyen, yönetim işlerinden habersiz bırakılan yurttaşların yönetime katılabilmeleri beklenemez. Yönetim işlerinin gitgide daha karmaşık hale gelmesi, birçok alanda belli bir uzmanlık derecesinin zorunlu hale gelmesi, bu demokratik ilkeden vazgeçmeyi haklı gösteremez. Uzmanlık eksikliği denen şey, çok kez, açıklama yetersizliğinden başka bir şey değildir. 'Halk anlamaz' diye, yönetim işleri hep kapalı kapılar ardında görülürse, ortada demokrasiden eser kalmaz. Bu tehlikeyi önlemenin en etkili yolu, yönetilenleri kamu işlerinden sürekli olarak haberli kılmaktır.

Özetle, katılma etkinliğinin gerçekleşmesi için, öncelikle katılmacı davranışı olanaklı kılacak asgari koşulları taşıyan bir *ortamın* bulunması gerekir. Devletin bağımsızlığı, yönetilenlerin can güvenliği ve eğitimi, uygun bir tüzel çerçevenin varlığı, katılmayı engellemeyen bir düşüngüsel (ideolojik) bağlam, yönetilenleri, asgari düzeyde de olsa, yönetim işlerinden haberdar eden bir iletişim düzeninin varlığı, bu ortamın belli başlı bileşenleridir. Öte yandan açıktır ki, ortamı belirleyen bu altı boyutun her biri ne kadar gelişmiş olursa, siyasal katılmacılık da o ölçüde güçlenecektir.

Siyasal katılma kavramının içinin doldurulması için bakılması gereken ikinci öğe, katılmanın *özneleridir*. 'Kim katılıyor?' sorusunu yanıtlayabilmek için, konuya iki açıdan yaklaşmak gerekir: hukuk açısından ve toplumbilim açısından. Hukuk açısından bakıldığında, öncelikle dar ve geniş anlamıyla 'siyasal hakların' belirlenmesi gerekir. Dar anlamda siyasal haklar, hukuk düzenlemelerine göre kime hangi somut katılma olanaklarının açıldığını belirlemeye yarar. Ancak, katılma ortamı açıklanırken de belirtildiği gibi, dar anlamında tanımlanmış bu hakların kullanılması, örneğin yaşam hakkı, örneğin işkence görmeme, örneğin zorla çalıştırılmama, örneğin özel yaşamın gizliliğinin korunması, örneğin seyahat ve yerleşme özgürlüğü, örneğin düzgün yargı hakkı gibi yönetilenlere temel güvenceler sağlayan geniş anlamda siyasal hakların var olmasını da gerektirir. Siyasal katılma bakımından, bu geniş anlamda siyasal hakların temelinde, düşünce özgürlüğünü ve bu özgürlüğün gerçekten yaşama geçirilmesini sağlayan bütün hak ve özgürlüklerin yer aldığı görülür. Dar anlamda siyasal hakların belirlediği hak sahiplerinin siyasal katılmayı gerçekleştirebilmeleri, bu geniş anlamdaki hak ve özgürlüklerin de tanınmış olmasına bağlıdır.

Ancak, siyasal katılmanın gerçek öznelerini belirleyebilmek için, hukuk açısıyla yetinmemek, incelemeye toplumbilim açısını da ekleyerek, uygulamada kimlerin gerçekten ve hangi ölçüde, siyasal haklardan yararlanabildiklerine bakmak gerekir. İşte uygulamaya bakıldığında, Türkiye'de olsun dünyada olsun, cinsiyet, yaş, eğitim, meslek ya da sınıfsal konum nedeniyle, çeşitli insan kümelerinin siyasal katılma bakımından çok eşitsiz bir konumda bulundukları görülür. Bir kere, kadınların ve gençlerin katılma olanakları, yetişkin erkeklerinkine göre çok daha kısıtlıdır. Eğitim

düzeyi, çok önemli bir başka veridir. Siyasal katılmada eğitim, etkisi doğrudan doğruya görülen temel bir öğedir. Eğitim düzeyi ile katılma arasında, çok zaman, düz bir orantı ile karşılaşılmaktadır. Kimi meslekler de, siyasal katılma açısından üstün konumdadır. Birçok yerde, hukukçuların, katılma etkinliğinin en ön sıralarında yer aldığı görülür. Toplu iletişim araçlarının baş köşelerini tutmuş kişiler de, birçok yerde çok etkilidirler. Konuya sınıf açısından bakıldığında, işçilerin ya da genellikle emekçilerin, siyasal katılmada görece etkisiz kaldıkları, buna karşılık, sözcülüklerini yapan baskı kümeleri aracılığıyla ya da doğrudan doğruya kimi üyelerinin girişimiyle, egemen sınıfların çok etkili oldukları görülür.

Siyasal katılmanın gerçekleşmesi için var olması gereken ortamın koşulları ve katılma eyleminin özneleri belirtildikten sonra, katılma kavramının içeriğinin doldurulmasında atılması gereken üçüncü adım, katılmanın hedef edindiği yerlerin, başka bir deyişle, katılma *alanlarının* belirlenmesidir. Somutta devlet, birtakım kurumlar ile bu kurumların canlı öğesi olan insanlardan oluşan bir kuruluşlar dizisidir. Bu kuruluşlar öbeği, kendi aldığı kararlar ve bu kararların yaşama geçirilmesi demek olan işlem ve eylemler yoluyla etkinlik gösterir. Dolayısıyla, devlete katılma, başlıca şu üç yönden söz konusu olabilir: 1) Kurumların oluşumu (örneğin devlet birleşik mi olsun, kaynaşık mı olsun?); 2) Görevlilerin belirlenmesi (örneğin kim cumhurbaşkanı, kim milletvekili, kim yargıç olsun?); 3) Kararların alınması ve uygulanması (örneğin IMF'ye, ABD'ye ya da AB'ye karşı tutumumuz ne olsun?). Bu üç yönden etki, devleti oluşturan bütün kuruluşlar için geçerlidir. Ancak her yönün nasıl işleyeceği, somutta devletin hangi kuruluşunun katılma hedefi olduğuna bağlıdır. Devlet, hem merkezi hem de yerinden yönetim kuruluşlarından oluşur. Ayrıca, merkezî devletin başkentteki kuruluşları dışında, taşra örgütü (örneğin nüfus idareleri, askerlik şubeleri, bölge mahkemeleri) de vardır. Öte yandan, yerinden yönetim kuruluşlarının çoğu yerel yönetim kuruluşları (örneğin belediyeler, il özel idareleri) olmakla birlikte, bir bölümü hizmet bakımından yerinden yönetim birimleridir (örneğin üniversiteler, meslek kuruluşları). Bütün bu birimlerin farklı olması nedeniyle, ister istemez her birinde, kurumların oluşumuna, görevlilerin belirlenmesine ya da kararların alınıp uygulanmasına katılma yolları değişik olacaktır.

Burada bütün bu katılma yollarının gözden geçirilmesi olanaksızdır. Ancak katılma kavramının eksiksiz kurgulanabilmesi için, bunların varlığı bilinmelidir. Örneğin, yargı işlevinin katılma konusu kapsamına alınması ilk bakışta yadırganabilir. Kanımca bu, birçok araştırmada, siyasal katılma sorunsalının eksik kurulmasının sonucudur. Yargı da, pekâlâ, hem kurumların oluşması, hem görevlilerin belirlenmesi, hem de kararların alınıp uygulanması açılarından siyasal katılmaya konu olabilir. Yargı

kurumları, anayasa ve yasalarca oluşturulur. Kurumsal açıdan etkiye bizden bir örnek verilecekse, anayasada yer alan 'devlet güvenlik mahkemeleri'nin, özellikle Avrupa Konseyi'nin baskısıyla kaldırıldığı anımsanmalıdır. Son zamanlara ilişkin başka bir örnek, Anayasa Mahkemesi'nin ve Hâkimler ve Savcıları Yüksek Kurulu'nun yapısının, halkın verdiği oylarla, halkoylamasıyla belirlenmiş olmasıdır. Öte yandan yönetilenler, taraf oldukları bir davada uygulanacak bir yasa ya da yasa gücünde kararname hükmünün anayasaya uygunluk denetiminden geçirilmesini isteyebilirler. Böyle bir isteğin dava konusu hükmün iptali ile sonuçlanması durumunda, yargıya katılma yoluyla kurumların nasıl etkilenebildiği açıkça görülür. Yargıç ve savcı atamalarında, siyasetin etkisi, örnek verilmesini gerektirmeyecek derecede açıktır. Kararların alınmasında da durum aynıdır. Örneğin Anayasa Mahkemesi, birçok kararında, kamuoyu baskısının dışında kalamamıştır. Geçmişte ve günümüzde zulüm niteliği kazanan kimi tutuklama kararlarında siyasetin etkisi tartışılmayacak denli ortadadır. Demokrasinin gelişmesi bakımından, yargı işlevinin özellikleri göz önünde tutulmak koşuluyla, yargının da siyasal katılımın bir çeşidi olan demokratik denetimin dışında tutulmaması gerekir.

Siyasal katılma kavramının kurulmasında, katılma ortamına, katılmanın öznelerine, katılma alanlarına baktıktan sonra, katılmanın somut *biçimlerine* ve bu biçimleri etkileyen *etmenlere* bakmak gerekir. Böyle bir incelemede, öncelikle, hangi davranışların siyasal katılma örneği olacağının belirlenmesi, örneklerin ancak bu sınırlar içinde kalacak davranışlardan seçilmesi gerekir. Kanımca burada *iki genel sınır* vardır. Bir kere, katılma eylemi gönüllü olmalıdır. Örneğin, oy vermemenin para cezasına bağlanması, bu ilkeyle çelişir. Burada, görünüşte katılma vardır, ancak buna gerçek anlamında katılma demek olanaksızdır. Katılma ile zorlama birlikte olamaz. İkinci genel sınır, katılanların amaçlarına ve kullandıkları yöntemlere ilişkindir. Amaç, eylemin katılma açısından meşruluğu ile ilgilidir. Amaç düzenin yıkılmasıysa, buna, katılma açısından meşru bir etkinlik denemez. Buna ek olarak, bir davranışın siyasal katılma çerçevesinde görülebilmesi için, açıkça hukuk dışı, düzen dışı olmaması gerekir. Amacı katılma olanağını ortadan kaldırmak olan bir eylem (örneğin siyasal katılmayı yasaklayan bir anayasa için 'evet' oyu kullanmak), hukuka uygun olsa bile; ya da hukuku açıkça çiğneyen bir eylem (diyelim baskıcı yönetim yandaşlarının sokaklarda dövülmesi), amacı meşru olsa bile katılmacı bir davranış sayılamaz. Dikkat edilsin: Burada bir değer yargısı değil, bir bilimsel tanım sorunu vardır. Tarihsel olarak değerlendirildiğinde, belli bir etkinlik (örneğin bir devrim ya da bir darbe) siyasal olarak 'doğru' görülebilir. Yine de bu görüş, söz konusu etkinliği siyasal katılma kapsamına almanın bilimsel gerekçesi olamaz.

Siyasal katılmanın somut biçimlerinin ortamın koşullarına, katılanların kimliklerine, özellikle de katılımın hedef aldığı alanların niteliğine göre çok değişik olabileceği yukarıda belirtildi. Bu değişik katılma biçimleri, çeşitli özelliklerine bakılarak *nitelendirilebilir.* Bir kere katılma, bireysel olabilir (örneğin aday olma), toplu olabilir (örneğin bir gösteri yürüyüşüne katılma), örgütlü olabilir (örneğin siyasal partilerin çalışmaları). Bu katılma biçimleri, verilen örneklerde görüldüğü gibi, hukuk düzeni tarafından açıkça öngörülmüş olabilir. Buna karşılık, her üç biçimin de, hukukun ne öngördüğü ama ne de yasakladığı birçok değişik örneği vardır. Hukukun yasaklamamakla yetindiği bireysel katılma yollarına çok sayıda örnek verilebilir. Kişi, görüşünü duyurmak için telefona sarılabilir, telgraf çekebilir, o konuda yapılan bir sormacaya (ankete) kendine uygun bir yanıt verebilir, sosyal paylaşım sitelerine ileti gönderebilir, bir köşe yazarını etkilemeye çalışabilir. Hukuk düzeninin yasaklamadığı toplu katılma yollarının da birçok örneği vardır. Bir telgrafın ya da bir dilekçenin altında ne kadar yüksek sayıda imza varsa, etkisinin o ölçüde artacağı açıktır. Aynı şekilde, yalnız başına yapılan bir ziyaret pek dikkat çekmeyebilecekken, binlerce kişinin hep birlikte bir sorumluyu ziyarete gitmesi, ister istemez olay olur. Konferanslar, açık oturumlar da, böyle toplu eylem biçimlerine örnektir. İlk büyük örneği Hindistan'da görülen, şimdilerde ise bütün dünyaya yayılmış bulunan edilgin (pasif) direniş eylemleri, başka bir toplu katılma örneğidir. Örgütlü katılmanın da uygulamada görülen birçok çeşidi vardır. Siyasal partiler bireysel ya da toplu katılmayı örgütlediklerinde, bu edimler ister istemez birer örgütlü katılma biçimini alırlar. Örneğin partiler, üyelerini sorumlulara telgraf çekmeye, telefon etmeye, dilekçe vermeye, bir adayı desteklemek için kapı kapı dolaşmaya, bir gösteriye katılmaya çağırabilirler. Öte yandan, partiler dışında birçok örgüt; sendikalar, dernekler vb. siyasal katılmaya, kendilerine en uygun yollardan taraf olabilir.

Bu çok çeşitli siyasal katılma biçimlerini belirleyen birçok *etmen* vardır. Hesaba katılması gereken birinci etmen, katılma eyleminin hedefi olan devlet kuruluşunun niteliğidir. Kullanılan siyasal katılma aracının işlevi bununla uyumlu olmalıdır. Bu bağlantı gözetilmezse, demokratik düzenin sağlıklı işlemesi açısından zararlı sonuçlar doğabilir. Örneğin bizde Nisan-Mayıs 1960'ta görüldüğü gibi, demokratik işlevi yönetimin kararlarını etkilemek olan yığınsal gösteriler, yöneticilerin görevden çekilmesi için bir baskı aracı haline gelirse, demokrasi ister istemez yara alır. Katılma biçimlerini belirleyen daha birçok etmen sayılabilir. Tüzel çerçeve böyle bir etmendir. Açıktır ki, bu çerçeve ne denli esnek olursa, düzenin gerektirdiği 'doğal' yolların seçimi o ölçüde yaygın olur. Üçüncü bir etmen, katılmanın yer aldığı düşüngüsel (ideolojik) ortam ile ülke gelenekleridir. Dördüncü bir etmen, yordambilgisel (teknolojik) olanaklardır. Son zamanların çarpıcı bir örneği, internetin yaygınlaşmasıdır. Beşinci bir etmen, eylemcilerin sayısıdır. Örneğin üç beş kişiyle yapılmış toplu gösterinin hiçbir etkisi olmaz. Buna karşılık, büyük

kalabalıklarla kapı kapı dolaşılıp yandaş kazanmaya çalışılamaz. Yalnızca ev sahipleri ürkütülür, o kadar. Öte yandan, eylem biçimlerinin belirlenmesinde, katılma öznelerinin özellikleri de önemli bir etmen oluşturur. Toplumuna göre, kadınlardan ya da gençlerden, yetişkin erkeklerden bekleneceğinden farklı davranışlar beklenir. Eğitim düzeyi de çok etkili bir etmendir. Siyaset, her şeyden önce söze dayanır. Sözün etki gücü de, geniş ölçüde eğitime bağlıdır. Katılmaya taraf olanların yerleşme yerleri de belirleyici bir etmendir. Köylü ile kentlinin, birçok durumda, siyasete katılma biçimleri kendilerine özgüdür. Katılmaya taraf olanların sınıfsal konumu yine ayrı bir etmendir. Ülkenin sayılı işadamlarından birinin, kendi çıkarını ilgilendiren bir siyasal sorun için kalkıp bakanın ziyaretine gitmesi olağan karşılanır. Sıradan bir işçinin ise böyle bir olanağı yoktur.

Siyasal katılma biçimlerini belirleyen etmenler konusunu kapamadan önce, şunu önemle belirtmek gerekir ki, bütün bu değişik etmenlerin etkisi, çok basamaklı ve dolayımlı bir süreç sonucunda ortaya çıkar. Sonuçta seçilen somut siyasal katılma biçimi, birçoğu birbirinin ters yönde etki yaratan bir dizi belirlenimin ve o sırada karşılanmak istenen somut gereksinimin bir bileşkesidir. Dolayısıyla, şu ya da bu etmen öne çıkarılarak, siyasal katılmanın hangi somut biçimi alacağını bilimsel olarak *kestirmek olanaksızdır.* Geçmişe bakarak da bir kestirmede bulunulamaz. Gerçekten de, siyasete ilgisiz görünen bir toplum, ortamın değişmesiyle aniden büyük bir katılımcılık sergilemeye başlayabilir.

Siyasal katılma kavramının içeriği böylece belirlendikten sonra, bu davranış türünün taşıdığı *değere* bakılabilir. Bilindiği gibi devlet, üç temel işlev yüklenmiş bulunan bir toplumsal aygıttır. Devletin yaşaması, bu üç temel işlevini, bir ölçüde de olsa yerine getirebilmesine bağlıdır. Bu işlevlerden birincisi, toplumun ortak çıkarına hizmettir. Bunda en çok ezilen sınıfların çıkarı vardır. Devleti bu hizmete zorlamanın en etkili yolu, yığınsal katılmadır. Siyasal katılmanın toplum için taşıdığı büyük değerin esas kaynağı budur. Katılma, devleti kamu yararına yöneltmenin büyülü anahtarıdır. Devletin ikinci işlevi, egemen sınıfa ya da sınıflara hizmet etmektir. Üretim ilişkilerinin sürdürülmesi ve geliştirilmesi, başka bir deyişle, var olan üretim biçimi içinde egemen sınıfın geçimsel (iktisadi) gelişmeye önderlik edebilmesi, bu hizmetin hakkıyla görülmesine bağlıdır. Bu bakımdan, egemen sınıfların ya da seçkinlerin siyasete katılımı, toplumsal refahın sağlanması için gereklidir. Devletin üçüncü işlevi ise, kendini korumak ve tüm topluma egemen olmak için gereken araçları edinmektir. Devletin bu kendine hizmeti, öteki temel işlevleri görebilmesi için kaçınılmaz bir zorunluktur. Ne var ki, devletin bu son işlevini aşırıya götürüp toplumu kendi çıkarı uğruna ezmesi de olanaklıdır. Siyasal katılma, işte sözü edilen bu korkunç tehlikenin en güçlü panzehiridir.

Son olarak şunu da vurgulamak gerekir ki, siyasal katılma, hem yönetenler hem de yönetilenler için, devlet var oldukça hiç bitmeyecek bir eğitim sürecidir. Katılma, devlet için olsun kişi için olsun, yalnızca bir şeyler elde etmenin değil, aynı zamanda kendini dönüştürmenin yoludur. Devlet, katılmaya açıldığı ölçüde, gerilimlerden kurtulur; en yüce işlevini, toplumun tümüne hizmet etme işlevini alabildiğine geliştirir; adım adım, her devletin en üstün olgunlaşma aşamasına, toplum içinde erime yazgısına doğru yol alır. Kişi ise, yaşamın her alanında kendi yazgısına egemen oldukça, insan olma onurunu ve hazzını daha çok duyumsar. Siyasal katılma, tarihin oyuncağı olmaktan kurtulup onun bilinçli yapımcısı durumuna gelmektir. İnsanlaşma denen süreç de, özünde, bundan başka bir şey değildir.

Okuma önerileri

Cem Eroğul, *Devlet Yönetimine Katılma Hakkı*, 2. baskı (Ankara: İmge, 1999).

Eylem Özdemir ve Gökhan Atılgan

Siyasal Partiler

Fransızcadan Türkçeye aktarılan 'parti' sözcüğü bölüm, parça, grup, taraf anlamına gelir. Parti kavramı Osmanlı Türkçesi'ndeyse *fırka* ile karşılanırdı. *Fırka*, kısım olmak, ayrılmak, bölük demektir. Modern siyasal partilerin kökleri uzak geçmişte değildir. 19. yüzyılın ürünüdürler. Ancak günümüzde dünyanın neredeyse her yanında yasama ve yürütme gücü bu yapılar yoluyla kullanılmaktadır. Bu bakımdan partiler siyasette belirleyici öneme sahiptirler.

Siyasete katılmanın en önemli örgütleri olan siyasal partiler, a) içinden doğduğu ülkenin toplumsal formasyonunu muhafaza etmeyi, reformcu adımlarla dönüştürmeyi, geliştirmeyi ya da yıkıp yerine yenisini kurmayı amaçlayan; b) hangi amacı güdüyorsa ona göre kısa, orta ve uzun vadeye dağılmış programları olan; c) programını belirli bir siyasal ideolojiyle ya da farklı siyasal ideolojilerin eklemlenmesiyle bir toplumsal sınıfın dünya tasavvurunu esas alarak oluşturan; d) programını hayata geçirebilmek için siyasi iktidarı kazanmayı hedefleyen; e) genel ve yerel seçimlerle ya da seçim dışı yollarla bu hedefe ulaşmak için kitlelerin aktif ya da pasif desteğini kazanmaya çalışan; f) bu çalışmalarını toplumun farklı alanlarına eş güdümlü bir şekilde yayabilmek için merkezî, yerel ve yan örgütleri (kadın ve gençlik örgütleri, mahalle birlikleri, eğitimsel yapılar gibi) olan; g) ömrü, bazı durumlarda öyle olsa bile, kişilerin ya da karizmatik liderlerinin ömürleriyle sınırlı olmayan örgütlerdir. Siyasal partiler bu özellikleriyle örneğin belirli bir ideal için toplumu bilinçlendirmeyi, belirli bir toplumsal grubun iktisadi çıkarlarını savunmak için siyasal iktidarı etkilemeyi ve belirli fikirleri topluma yaymak için eğitsel işler yüklenmeyi amaçlayan diğer tüm örgütlerden farklıdırlar.

Siyasal partiler 'siyasal sistem'in en önemli öğelerinden biridir. Bunun yanı sıra 'siyasal düzen' ile de yakından ilişkilidirler.[1] Siyasal sistem, devletin

1 Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş (Anayasa Hukukuna Giriş)*, 10. Baskı (Ankara: İmaj, 2009), 11-16.

toplumla kurduğu sıkı ilişkiler ağıdır. Farklı siyasal sistemlerde devlet ile toplum arasındaki ilişki ağları farklı örüleceği için, siyasal partilerin rol ve konumları da farklılaşacaktır. Örneğin çoğulcu siyasal sistemler ile totaliter siyasal sistemlerde siyasal partilerin farklı konum ve rollere sahip olması bu durumla ilişkilidir. Ancak siyasal partilerin farklı konumlarını ve rollerini kavrayabilmek için siyasal sistemin yanı sıra 'siyasal düzen'e, yani hâkim sınıflara, üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyine ve toplumun ideolojik yapısına da bakılmalıdır. Gelişmiş kapitalist düzenler ile az gelişmiş kapitalist düzenlerde, sosyalist düzenler ile faşist düzenlerde siyasal partilerin aynı özellik ve işlevlere sahip olmayacağı açıktır.

Günümüzde siyasal partiler genellikle belirli bir toplumsal sınıfın ya da tek bir grubun çıkarlarını savunmak üzere ortaya çıkmazlar. Tüm toplumsal sınıfların çıkarlarını savundukları iddiasındadırlar. Çünkü siyasal partiler seçmen oylarının çoğunluğunu elde etmeyi amaçlarlar. Bu bakımdan siyasal partiler, adına hareket ettikleri sınıfın dünya tasavvurunu toplumun tümünün evrensel çıkarı olarak sunmak zorundadırlar. Bu durum siyasal partilerin sınıf karakterini gizler. Ancak bu, siyasal partilerin belirli toplumsal sınıf ya da sınıf dilimlerinin az çok yeterli siyasal ifadeleri olduğu gerçeğini değiştirmez.

Siyasal partilerin örgütlenme tarzı, içinde yeşerdikleri toplumsal formasyonun ve üretim tarzının örgütlenmesiyle paralellik gösterir. Sosyalist cenahtan bu noktaya dikkat çeken Mehmet Ali Aybar'a göre, örneğin kapitalizmi savunan partilerin örgütlenme yapısı ile kapitalist üretim tarzının örgütlenme biçimi arasında kayda değer bir benzerlik vardır.[2] Kapitalist üretim tarzı sermayenin yoğunlaşmasına ve merkezîleşmesine dayanır. Bu tarzda, buyurma yetkisi büyük bir çoğunluğu kendine itaat ettirmek zorunda olan küçük azınlığın elindedir. Bu bakımdan da kapitalist işletme merkeziyetçi, dikeyine hiyerarşik ve tepeden inme disiplinli bir yapıya sahiptir. Bu toplumun devleti, bu toplumun sürekliliğini sağlamak ve yeniden üretmek isteyen siyasal partileri ve diğer siyasal örgütleri de benzer şekilde merkeziyetçi, hiyerarşik ve yukarıdan aşağı disiplinli yapılardır. Bu bir rastlantı olmadığı gibi, kapitalizmi aşmayı, toplumun ve üretim tarzının başka esaslara göre örgütlenmesini hedefleyen partilerin örgütlenme tarzlarında farklılık yaratmaları da zorunludur.

Yeni toplumun yeni örgütleri: mümkünlük koşulları

Siyasal partiler kapitalist modernliğe özgü örgütlerdir. 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa, kapitalizmin, gitgide uluslararasılaşan ekonominin, modern sömürgeciliğin, ulus devletlerin, toplumsal ve siyasal devrimlerin, iç

2 Mehmet Ali Aybar, *Marksizmde Örgüt Sorunu* (İstanbul: Tekin, 1979), 42-48.

savaşların ve sınıf mücadelelerinin yükselişine tanıklık etti. Siyasal partiler bütün bu ilişki ve süreçlerin içinden doğdular. Kapitalist olmayan sınıflı toplumlarda siyasal partiler yoktu. Çünkü kapitalizm öncesi toplumlarda iktisadi, askerî ve siyasi güçler esasen aynı eldeydi.[3] Feodalizmde siyasi birim ile iktisadi birim arasında örtüşme vardı. Parsellenmiş devlet yapısının her bir parçası lordların otoritesi altındaydı ve bu parçalar aynı zamanda lordların çıkarları doğrultusunda örgütlenmiş bir üretim birimiydi. Lordların siyasi, hukuki ve askerî işlevleri, iktisadi üretimin ve artığa el konmasının araçlarıydı. Artığa el koymak için siyasi ve askerî güç ile ayrıcalıklara dayanılırdı. Ayrı bir siyasal alan olmadığı için rakip siyasal güçler ve partilere yer yoktu.

Kapitalizmse kendinden önceki tüm sınıflı toplumlara göre emsalsiz özelliklere sahiptir. Bu toplum tipinde iktisadi alan ile siyasi alan birbirinden ayrılmıştır. Sermaye sınıfının artı-değere el koyabilmek için iktisadi gücünün dışında kendine ait özel bir siyasi ya da askerî güce ihtiyacı yoktur. Sadece kapitalizmde ayrı bir iktisadi alan ve piyasanın kendine mahsus bir gücü vardır. Piyasa tüm toplumsal sınıflara rekabet, birikim ve kârı maksimize etme gibi zorunlulukları dayatır. Bu özel durum, emekçi sınıfların artı-emeğine nasıl el konulduğunu gizler. Zira sermayedarlar, emeklerini kiraladıkları ya da satın aldıkları kişileri emeklerinin bir bölümünden kendi lehlerine vazgeçmeye kişisel olarak zorlamaz. Böylelikle sınıf egemenliğinin oluşumunda ve sürdürülmesinde iktisadi alan belirleyici bir rol üstlenir ve siyasal alan tüm sınıfların üstünde tarafsız, yansız bir görünüm kazanır. Kapitalist toplumlarda devletin kendinden önceki toplum tiplerinde görülmeyen biçimde merkezî ve kamusal bir nitelik kazanmasının sırrı burada yatar. Devlet, görünüşte herkesin devletidir. İktisadi alan ile siyasi alan arasındaki kapitalist topluma özgü bu ayrışma, liberal demokrasinin ve yurttaşlığın mümkünlük koşullarını oluşturur. Ancak, Bertell Ollman'ın belirttiği gibi[4] devletin merkezî, kamusal ve herkese ait niteliğinin aldatıcı bir yanı vardır. Devlet, kapitalist toplumda hâkim sınıfın varoluş koşullarını yeniden üretmesi için gerekli tüm etkinlikleri (baskı, meşrulaştırma vb.) yerine getirir, ayrıca çoğunlukla hâkim sınıfların lehine olacak şekilde ekonomiye müdahale eder. Oysa, siyasal alanın iktisadi alandan ayrışması, siyasetin de genel oy aracılığıyla siyasal partiler tarafından belirlenip tarafsızmış gibi bir görünüm kazanması bu gerçeği maskeler.

3 Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008); Ellen Meiksins Wood, *Empire of Capital* (Londra: Verso, 2003).

4 Bertell Ollman, *Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 24, 48.

Tarihe bir kuş bakışı

Modern anlamda siyasal partilerin ilk ortaya çıktığı yer, kapitalizmin ve burjuvazinin anayurdu olan Britanya'dır. Siyasal partiler bazı yorumcuların iddia ettiği gibi İngiliz centilmenliğinin ya da ırksal özelliklerinin değil, güçlenen burjuvazinin siyasi iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak doğdu.[5] Bu mücadele eski rejimin ekonomik, sosyal ve dinsel kurumlarını yaşatmak isteyen kralın mutlak haklarına ve aristokrasiye karşı silahlı bir isyana bile dönüştü. Bu mücadelelerden doğan (bugün Muhafazakâr Parti'yi destekleyenlerin önceli olan monarşi yanlısı) Tory'ler ile (bugünkü Liberal Parti'nin öncüsü olan anayasal çözüm yanlısı) Whig'ler 1688 İngiliz Devrimi'ni birlikte yönlendirdiler. 1850-1860 döneminde liberal ve muhafazakâr partiler bu partilerin külleri içinden doğdular. Bunu işçi sınıfının burjuvaziye karşı mücadelelerinin bir ürünü olan İşçi Partisi'nin 1893'teki kuruluşu izledi. Siyasal partiler Britanya'dan sonra, 18. yüzyıl sonlarında ABD anayasasının (1787) yapımı sürecinde federalistler ile anti-federalistler arasındaki sanayici sınıflar ile çiftçiler ve orta sınıflar arasındaki mücadelelerinin bir görünümü olarak belirdi. Bu bölünme süreç içinde modern siyasal parti biçimlerine büründü.

Modern anlamda siyasal partiler, temsili hükûmetlerin ortaya çıkışı ve genel oy hakkının yaygınlaşmasıyla yakından ilişkilidir. Hem siyasal partiler hem genel oy günümüzde demokrasinin olmazsa olmaz bileşenleri olarak görülür. Oysa 19. yüzyılın ortalarında bile demokrasi, yönetici sınıflar için lanetli bir sözcüktü. Edmund Burke'ün (1729-1797) demokrasiyi "domuz kalabalığının güruh yönetimi" olarak tanımlaması gibi, İngiliz Whig tarihçi Thomas Babington Macaulay da (1800-1859), genel oyun uygarlığın varlığıyla kesinlikle bağdaşamayacağını söylüyordu.[6] Bugün liberal demokrasilerde siyasal partilerin varlık koşulu olan genel oy, serbest seçim, açık sayım gibi ilkelerin ardında uzun ve çatışmalı bir süreç yatar. Bu çatışmalardan biri olan ve 1871'de büyük bir katliamla sonuçlanan Paris Komünü, modern burjuva toplumunun temel bir sorununa, demokrasi sorununa ışık tutmuştu. Hobsbawm'ın belirttiği gibi zenginlerle yoksulların çıkarları aynı olmadığından devlet işlerini aynı şekilde değerlendirmeleri de pek mümkün değildi.[7] Nitekim bu durum, 19. yüzyıl liberalizminin temel ikilemini doğurdu. Anayasa ve seçilmiş meclise bağlı liberalizm, kadın nüfusun tamamını ve erkek nüfusun büyük çoğunluğunu seçme ve seçilme hakkından yoksun mu bırakacaktı yoksa bu hakları tanıyacak mıydı? Oy hakkı, başlangıçta beyaz ve mülk sahibi erkeklerle sınırlıydı. Söz gelimi Britanya'da 1832'deki reform ile ancak sadece orta sınıflara oy

5 Niyazi Berkes, *Siyasal Partiler* (İstanbul: Yurt ve Dünya, 1946), 5-6.

6 Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, 2. baskı, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul, Yordam Kitap, 2011). 376.

7 Eric Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı: 1875-1914*, 3. baskı, çev. Vedat Aslan (Ankara: Dost, 2005), 98.

hakkı tanındı. 1840'ta ABD başkanlık seçimlerinde nüfusun sadece yüzde 14'ü oy kullanabiliyordu. Kadınların oy hakkının tanınması ise uzun ve zorlu mücadelelerin sonucu olarak ancak 20. yüzyılın ortalarında genellik kazanmaya başladı. Genel ve eşit oy hakkının evrensel bir ilke olarak ilan edilmesi 1948 gibi çok geç bir tarihteki Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi ile oldu.[8] Bu noktaya adım adım gelindi. Hâkim sınıfların frenleme usullerine büyük kitle mücadeleleri eşlik etti. Almanya'da parlamentonun anayasal haklarını minimuma indiren Bismarkçı model, seçilen meclislerin siyasi rolüne açık sınırlamalar getirmişti. Britanya'da ise kalıtsal üyelerden oluşan Lordlar Kamarası, temsilî meclis olan Avam Kamarası'nı frenliyordu. Mülkiyete ve eğitim düzeyine dayalı oy hakkına ilişkin unsurların korunması ya da pekiştirilmesi, alt sınıfların tabi oldukları kimselerin gözü önünde oy kullanmaya mecbur bırakılmasıyla baskı altına alınması gibi daha pek çok yöntem vardı. Buna karşılık, 1880-1914 yılları arasında emekçi kitleler ayaktaydı. Chris Harman, hâkim sınıfların genel oy hakkını kısıtlama, alt sınıfların da bunu bir talep olarak kitle mücadelelerine eklemesinin yarattığı önemli bir paradoksa dikkati çekmiştir.[9] Genel oy hakkının reddi, insanları liberal demokrasiye bağlamada etkili olmuştur.

Hem kitle mücadelelerinin oluşturduğu baskıyla hem de frenleme yöntemlerini kullana kullana, çarlık Rusya'sı bile dâhil olmak üzere Batı dünyası, 20. yüzyılın başlarından itibaren sıradan insanlarla tabanı genişleyen seçmen kitlesine dayalı bir siyasi sisteme doğru ilerledi. Kitle partilerinin örgütlenmesi, kitle propagandasına dayalı siyaset ve kitle iletişim araçlarının gelişmesi işte bu dönemin ürünüydü. Toplumsal sorunlar, siyasetin gizli dehlizlerinin yanı sıra bundan böyle kitlelerin önünde de konuşulmak zorundaydı. Ancak, siyasetçilerin kitlelerin önüne çıkıp her şeyi açık açık konuşması mümkün değildi. Bu nedenle yalan, hile, gizleme ve vaatlerle aldatma gibi durumlar siyasal parti rekabetinin olağan özellikleri hâline geldi. Eric Hobsbawm, bunu ironiyle anlatır:

> Hangi aday, onları, siyasette neyin iyi olduğunu bilmeyecek kadar aptal ve cahil olarak gördüğünü ve taleplerinin ülkenin geleceğini tehlikeye atacak kadar saçma olduğunu seçmenlerine söyleyebilirdi? Etrafı, sözlerini en uzaktaki meyhaneye kadar taşıyacak muhabirlerle sarılmış hangi devlet adamı, gerçekten aklından geçeni söyleyebilir?[10]

Liberal demokrasi geliştikçe, hükûmetler, kitle iletişim araçları, burjuvazinin farklı kesimleri ve sistemin muhafazasını sağlamaya çalışan siyasal partiler zengin ile fakir, yöneten ile yönetilen, sömüren ile sömürülen sınıfların

8 Der. George Thomas Kurian, *The Encyclopedia of Political Science* (Washington: CQ Press, 2011), 1749.
9 Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, 380.
10 Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı*, 101-102.

ortak kimliğini ilan ederek hepsinin aynı ulusun kardeş üyeleri olduğunu kabul ettirmekte yol aldıkça genel oyun yaygınlaşması ve siyasal partilerin etkinleşmesi mümkün olabildi.

Partilerin işlevleri

Bir siyasal sistemde, liberal demokratik, sosyalist, otoriter ya da totaliter, ne şekilde olursa olsun, partilerin nihai hedefi ve varoluş gayesi kendi siyasal ve toplumsal tasarımlarını hayata geçirmek üzere iktidar sahibi olmaktır. Bunun için bir partinin temsil yeteneğinin ne olduğu, iktidarı elde etme potansiyeli önemli değildir. Belirli söylem ve politikalar, belirli bir toplum ve gelecek tasarımı etrafında bir araya gelen toplumsal gruplar partileşiyorsa bu, iktidar iddiası taşıdıkları, nihai hedefleri bakımından iktidara yöneldikleri anlamına gelir. Siyasal partiyi baskı gruplarından, diğer katılım kanallarından ayıran ve ona esas politik karakterini veren özelliği bu iktidar hedefidir. Ancak bir toplumda siyasal partilerin tek işlevi yönetmek, belli program ve politikaları hayata geçirmek değildir. Partiler, bu iktidar hedefini gerçekleştirmek üzere siyasal arenada faaliyet gösterirken toplumu ve siyasal hayatı etkileyen pek çok işlev görürler. Öte yandan bu işlevlerin kolaylıkla genellenebileceğini düşünmek yanıltıcı olur. Zira siyasal sistemlerin birbirinden farklı özellikleri ve sistemin işleyişi partilerin üstlendikleri rolleri de değiştirir. Bu nedenle siyasal partilerin işlevlerini belirlerken ancak temel bazı rollerinden söz edilebilir.

Toplumsal temsil, bu rollerin en önemli ve belirleyici olanlarından biridir. Partiler, çeşitli toplumsal grupları hem sembolik olarak hem onların çıkarlarını geliştirerek temsil ederler. Bu işlev, partilerin belirli toplumsal ve siyasal çıkarların örgütleyicisi olmasıyla ilgilidir. Partiler, toplumdaki çeşitli çıkarların siyasal olarak dile getirilmesinde aracı olan yapılardır. Seçimli demokrasilerde toplumsal temsil, partilerin, toplumsal grupların desteğini almak üzere bir seçim rekabeti olarak tezahür edebileceği gibi, seçimi takiben yasama alanında onlar adına müzakere etmek şeklinde de işleyebilir. Bu temsil işlevine bağlı olarak partilerin bir diğer işlevi, *çıkarların birleştirilmesidir.* Toplum, birbirinden farklı iktisadi, toplumsal, siyasal çıkarlara sahip kesimler içerir. Bu çıkarların siyasal olarak temsil edilebilmesi için uzlaşabilecek olanların aralarında mutabakat sağlanması ve siyasal olarak formüle edilmesi gerekir. Böylece örneğin cinsiyet, sınıf, kültürel kimlik çıkarları gibi farklı çıkarlar bir araya gelip bir siyasal program etrafında birleşebilirler. Bu yüzden partiler aynı zamanda bu tür formülasyonların sağlandığı siyasal zeminlerdir. Demokratik sistemler tekil grupların çıkarlarının genişletilerek temsil edilmesinde çeşitlilik gösterirler. Amerika Birleşik Devletleri gibi iki partili sistemlerde seçim sürecinin kendisi partilerin kampanyaları aracılığıyla çıkarların birleştirilme süreci olarak işler. Çok partili parlamenter sistemlerdeyse bu süreç, ağırlıklı olarak seçimden

sonra idareci koalisyonun müzakere ve oluşumu sırasında ortaya çıkar. Çıkarların birleştirilmesinin uzun vadede kamu politikalarının belirlenmesi ve siyasal istikrar üzerinde önemli etkileri vardır.

Seçim sonuçları kısa vadede, geçici, konjonktürel birtakım faktörlere bağlıyken, uzun vadede toplumsal grupların partilere aidiyetini sağlamlaştırmayı amaçlayan seçim stratejilerine bağlıdır. Dolayısıyla partiler hem seçim kazanmak hem toplum içinde çeşitli kesimleri örgütleme saikiyle uzun ve kısa vadeli hedeflere yönelirler. Bu süreçte ister geçici ilgilerini vurgulayarak ister toplumsal grupların uzun vadeli çıkarları ve sorunlarına odaklanarak çeşitli sorunlar etrafındaki tercih ve alternatiflerin belirlenmesinde önemli rol oynarlar. Partilerin bu işlevine *sorun belirleme* denir. Partilerin bir başka işlevi de *elit yetiştirmedir.* Bir parti içinde faaliyet gösteren bireyler, parti kanalıyla kendilerini toplum adına ifade etme ve politik olarak eğitme imkânına kavuşurlar. Parti içi yarışlarla o partinin temsil ve lider kadrolarının ortaya çıkması, o toplumu yönetmeye aday kadroların da oluşması anlamına gelir. Bunun için seçim sürecinde partileri temsil edecek aday adayları ortaya çıkar ve partiler, seçmenlerini bu adayları desteklemek ve kimi hâllerde seçim sürecine aktif katılımlarını sağlamak üzere harekete geçirirler.

Partiler aynı zamanda, yurttaşları siyasal sürece etkin bir şekilde katmayı ve sistemin devamında çıkarlarının olduğunu hissetmelerini sağlamayı başarırlarsa *toplumsal bütünleşme* açısından da önemli bir rol ifa etmiş olurlar. Partilerin sistem içinde üstlendikleri rollerden biri de hükûmetin örgütlenmesidir. Bilindiği gibi hükûmet politikalarının belirlenmesi ve hayata geçirilmesi devletin yasama ve yürütme organları kanalıyla olur. Liberal demokratik sistemlerin bir özelliği de bu kanalların partiler eliyle kullanılmasıdır. Partiler, kendi politika ve programlarını yasama ve yürütme aracılığıyla müzakereye açar ve uygulamaya sokarlar. Bu nedenle partiler *hükûmet etme* işlevinin taşıyıcısı olarak karşımıza çıkar.

Parti sistemleri

Bir seçim sisteminde siyasal partiler arasındaki rekabet ve iş birliği olasılıkları, siyasal parti sistemini oluşturur. Parti rekabeti, partilerin birbirleriyle oy ve yasama organındaki temsil oranı için yarışmasını ifade eder. İş birliğiyse partilerin oy ve yasama organında temsil kazandıktan sonraki karşılıklı eylem ve tutumlarını gösterir.[11] Parti sistemleri, hem ideolojik hem örgütsel olarak bir sistem içindeki parti tiplerine, parti sayısına ve bu partilerin birbirleri arasındaki ilişkilere göre farklılaşır. Siyasal partiler

11 Alexandra Cole, "Comparative Political Parties: Systems and Organizations", *21st Century Political Science: A Reference Handbook*, der. John T. Ishiyama ve Marijke Breuning (Londra: Sage Publications, 2011), 154.

ve parti sistemleri üzerine yapılan ilk çalışmalarda bir parti sistemini tanımlarken belirleyici olan esas kriterin siyasal sistem içinde iktidar için yarışan parti sayısı olduğu belirtilmiştir.[12] Parti sayısını esas alan Duverger'i takiben Sartori parti sayısına partiler arasındaki ideolojik mesafeyi de bir kriter olarak eklemiştir.[13]

Duverger'in parti sayısına göre yaptığı sınıflandırma, tek partili, iki partili ve çok partili sistemler şeklindedir. Tek partili sistemler, siyasal ve anayasal süreçler yoluyla iktidarın tekelinin tek partinin elinde bulunduğu bir yapıyı ifade eder. Tek parti sistemleri de diğerleri gibi uygulamada çeşitlilik gösterir. Bu sistem, her zaman siyasal sistemde tek bir partinin bulunduğu durumu anlatmaz. Birden fazla partinin bulunduğu, fakat eşit ve özgür rekabet şartlarına sahip olmadıkları durumda da hep aynı partinin iktidara gelmesi söz konusuysa tek partili rejimden söz ederiz. Yine birden fazla partinin meşru olarak bulunduğu ve birbirleriyle eşit şartlarda mücadele ettikleri kimi durumlarda tek bir parti uzun dönemler boyunca iktidarı elinde tutabilir. Yani sistem özünde çoğulcudur, ancak bir partinin seçmenler üzerindeki gücü sebebiyle iktidar mevcut partiler arasında el değiştirmemektedir. Bu durumda da yine bir çeşit tek parti rejimi olan hâkim parti sisteminden söz ederiz.[14] Tam bir tek parti sistemindeyse hukuken de rekabet ve iktidar yarışının, başka parti faaliyetlerinin yasaklandığı, bir partinin ülkedeki tüm yasama-yürütme süreçlerini elinde tuttuğu, devletin tüm organlarını denetlediği bir yapı söz konusudur. Faşizm ve komünizm deneyimlerindeki totaliter rejimler bunun tipik örneğini oluşturmakla birlikte otoriter rejimlerde de ekonomik kalkınma, uluslaşma ve modernleşme hedeflerine yönelmiş çeşitli tek parti uygulamaları vardır. Türkiye'de de 1925'te muhalif Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın bastırılmasından 1945-46 yıllarında çok partili hayata geçilmesine kadar olan dönem, otoriter tek parti rejimi tanımına uygundur.[15]

Duverger'in sınıflandırmasında bir parti sistemi içindeki partilerin sayısı büyük ölçüde o siyasal sistemin seçim kurallarına bağlıdır. Duverger'in seçim kurallarıyla kastettiği, seçim barajları ya da bir partinin hangi temsil oranlarıyla yasama organında güvende olacağına dair kurallardır. Sistemler arasındaki asıl fark, çoğunlukçu seçim sistemi kurallarıyla nispi seçim sistemi arasındaki farktır. Çoğunlukçu sistemler, bir partinin güvende

12 Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, çev. Ergun Özbudun (Ankara: Bilgi, 1974).

13 Giovanni Sartori, *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

14 Ergun Özbudun, "M. Duverger'in Siyasal Partileri ve Siyasal Partilerin İncelenmesinde Bazı Metodolojik Problemler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 21, 1-4 (1964), 42.

15 Ergun Özbudun, *Otoriter Rejimler Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2011), 77.

olabilmesi için halk oylarının çoğunluğuna ihtiyaç duyduğu sistemlerdir. Bu çoğunluk, oyların yarısı ya da üçte ikisi gibi mutlak ya da nitelikli olabileceği gibi, en çok oyu ifade eden basit çoğunluk da olabilir.

Çoğunlukçu sistem rekabet eden partilerin sayısını sınırlama eğilimindedir; çünkü partiler kaçınılmaz olarak en geniş seçmen kitlesine hitap etmek zorundadır. Bir parti, politik yelpazenin belirli bir kısmına hitap ediyorsa seçmenlerin sadece belirli bir kısmının oylarını alabilir. Bu yüzden de Duverger, çoğunlukçu sistemin iki partili olma eğiliminde olduğunu ve partilerin de geniş kesimlerin oylarına ihtiyacı olduğu için siyasal ideolojilerinde daha ılımlı olduklarını belirtir. İki partili sistemde çoğunluk partileri iş birliği yapma eğiliminde olmazlar; zira yasama organında çoğunluk temsiliyetine sahip bir partinin politika belirlemek üzere muhalif partiye ihtiyacı yoktur. Amerika Birleşik Devletleri iki partili sistemlerin en tipik örneğidir. Öte yandan iki partili sistem, o siyasal sistemde sadece iki partinin bulunduğu anlamına gelmez. Burada belirleyici olan şey, yasama organında partilerin temsiliyet kazanma ve iktidar çoğunluğunu elde etmek üzere geçerli olan kurallardır. Öyle ki bu kurallar, sistem içinde ikiden fazla parti olsa dahi, iktidarın çoğunluğu temsil edebilen iki parti arasında el değiştirmesi sonucunu doğurur ve bu durumda sistem iki partili şekilde işler.

Nispi temsile dayalı sistemler daha çok sayıda parti sonucunu doğurur; çünkü partiler, yasama organında aldıkları oy yüzdesine göre temsil edilirler. Çok partili sistemler koalisyona dayalı iktidar ihtimalinin daha yüksek olduğu, iktidar için rekabet eden parti sayısının ikiden fazla olduğu bir işleyişi ifade eder. Yine de bunun genel bir kural olduğu ve uygulamanın çeşitlilik gösterdiği belirtilmelidir. Örneğin Almanya gibi bazı sistemlerde radikal partilerin temsil edilme ihtimalini düşüren, partilerin parlamentoda temsil kazanabilmesi için belirli bir oy almasını zorunlu kılan seçim barajları uygulanır.



Siyaset bilimci Maurice Duverger, Parti sistemleri konusunda öncü çalışmalara imza atmıştır

Bu tür sistemlerde hem iktidar hem parlamentoda temsil için yarışan parti sayısı daha düşüktür. Her halükarda çok partili sistemlerde rekabet eden parti sayısının bir standardı yoktur. Örneğin iki buçuk parti sistemi olarak adlandırılan sistemlerde iki ana parti dışında daha küçük bir üçüncü parti, her iki büyük partiyle de koalisyon ortağı olarak işlev görür. Avustralya ve Kanada bunun örneklerindendir. Bunun dışında çok partili sistem uygulamalarında, uzun dönemler iktidara sahip bir büyük partiyle birlikte çeşitli sayıda daha küçük partiler; iki büyük parti ve onlarla koalisyon oluşturan yine çeşitli sayıda daha küçük partiler olmak üzere farklı örnekler söz konusudur.

Duverger'in sınıflandırmasını, partiler arasındaki ideolojik ayrımları da göz önünde bulundurarak geliştiren Sartori'ye göre bir siyasal sistem içindeki ideolojik mesafe, esas olarak, geleneksel sağ-sol kutuplaşmasına ve partilerin hem birbirleri hem devlet karşısındaki ideolojik konumlanmalarına denk düşer. Buna göre bir sistem içindeki parti sayılarıyla ideolojik mesafe birbiriyle ilgilidir. İdeolojik mesafenin geniş olduğu sistemlerin daha fazla sayıda partinin bulunduğu parçalı bir sistem olma eğilimi yüksektir. Çok sayıda parti ve geniş ideolojik mesafe, parti rekabetinin, partilerin çoğunun sistemin uçlarında yer aldığı merkezkaç bir sistemi ifade eder. Bunun aksine, yani merkeze doğru bir sistemdeyse parti rekabeti sistemin merkezine doğru ve daha az sayıda partiyle işler.

Parti tipleri

Siyasal parti literatüründe çok sayıda parti tipolojisi mevcuttur. Nitekim geçen yüzyıl içinde tarihsel ve toplumsal koşullar değiştikçe partiler de değişmiş ve partileri değişen özellikleriyle açıklamaya yönelik, farklı kriterlere göre tipolojiler geliştirilmiştir. Bu nedenle bu tipolojilerin yansıttığı özelliklerin sabit ve verili olmadığını akılda tutmak gerekir. Çağdaş siyasal parti çalışmalarında mevcut sınıflandırmaların günceli, toplumsal ve tarihsel değişimleri ne kadar karşıladığı tartışılmakta ve yeni tipolojiler üzerine çalışılmaktadır.

Gunther ve Diamond, literatürdeki zengin tipolojileri, *işlevselci, örgütsel* ve *sosyolojik* olmak üzere üç kategoride değerlendirmişlerdir.[16] *İşlevselci* tipolojiler, partileri, hedefleri ve var oluş sebepleri temelinde sınıflandırırlar. Sigmund Neumann'ın üçlü ayrımı bunun iyi bir örneğidir. Buna göre *bireysel temsil partileri*, belirli toplumsal grupların taleplerini eklemleyerek bir araya getirir. Bunlar daha çok oy alma hedefiyle pragmatik politikalar izlerler. *Toplumsal bütünleşme partileri*, üyelerine geniş hizmetler sunan ve onları

16 Richard Gunther ve Larry Diamond, "Types and Functions of Parties", *Political Parties and Democracies*, der. Richard Gunther ve Larry Diamond (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), 3-40.

partizan bir toplulukla çevreleyen iyi gelişmiş örgütlere sahiptir. Üyelerinden de seçim kampanyaları boyunca gönüllü ve mali destek beklerler. Üçüncü tür partilerse iktidar elde etmek ve toplumları radikal bir şekilde dönüştürmek konusunda daha iddialı olan, üyelerinden tam bir sadakat ve itaat talep eden *tam bütünleşme partileri*dir.

Örgütsel tipolojiler, gevşek örgütsel yapılara sahip partilerle gelişmiş ve karmaşık örgütsel ağlara sahip partiler arasında ayrım yapar. Bu tür sınıflandırmaların klasik örneği Maurice Duverger'e aittir. Duverger, çoğunlukla yüksek sosyoekonomik statü gruplarının liderliğindeki *kadro partileri*yle gelişmiş örgütler aracılığıyla geniş seçmen katmanlarını harekete geçiren *kitle partileri*ni birbirinden ayırmıştır. Kadro partileri esas olarak seçkinleri bir araya getirir ve faaliyetleri seçim dönemleriyle sınırlıdır; bu nedenle güçlü bir örgütlenmeleri yoktur. Kitle partileri ise, sosyalist parti örneklerinde olduğu gibi kitleler içinde sürekli bir örgütlenme faaliyeti yürütür; dolayısıyla ideolojik ve örgütsel karakteri güçlüdür. Partilerin örgütsel yapılarını esas alan bir başka tipoloji Panebianco'nun *kitlesel bürokratik partiler* ve *seçime yönelik profesyonel partiler* ayrımıdır. Kitlesel bürokratik partiler, Duverger'in kitle partilerine benzerken, seçime yönelik profesyonel partiler ideolojik yanı daha zayıf, belirli çıkar gruplarının mali olarak desteklediği partilerdir.

Üçüncü kategoride yer alan *sosyolojik* tipolojiler, partileri çeşitli toplumsal grupların çıkarlarının ürünü ve bu çıkarları temsil eden yapılar olarak kavramlaştırırlar. Böyle bir kavramlaştırmanın temsilcisi olan ve ilk siyasal parti teorilerinden birini geliştiren Robert Michels, *Siyasal Partiler: Modern Demokrasinin Oligarşik Eğilimlerinin Sosyolojik İncelemesi* adlı klasik eserinde, esas olarak siyasal partilerde demokratik bir içyapının oluşmasını engelleyen faktörleri incelemiştir. Son olarak bu tipolojilerde gözetilen kriterleri birlikte kullanarak yapılan bazı sınıflandırmalar da olduğu belirtilmelidir. Bu sınıflandırmaların en önemlilerinden biri Otto Kirchheimer'in *burjuva bireysel temsil partileri, sınıfsal kitle partileri, mezhepsel kitle partileri* ve *hepsini yakala (catch-all)* partileri şeklinde tanımladığı dört parti modelidir. Adlandırmadan da anlaşılacağı gibi, sınıfsal ve mezhepsel kitle partileri en yüksek oyu almak üzere belirli parti programları etrafında sınıfsal ya da dinsel belirli toplumsal grupları harekete geçirmek için örgütlenen partilerdir. Hepsini yakala türünden partiler ise en yüksek oyu alabilmek için katı, kesin ideolojik söylem ve politikalardan kaçınan, belirli toplumsal kesimleri değil, tüm toplumu hedefleyen pragmatik partilerdir.

Tüm bu tipolojilere getirilen önemli eleştirilerden biri bu sınıflandırmaların hepsinin Batı Avrupa partilerini referans alarak yapılmış olması ve dünyanın kalan kısmındaki partiler arasında benzerlik ve farklılıkları

gözetmemiş, incelememiş olmasıdır.[17] Halbuki özellikle gelişmekte olan ülkelerde nüfus hızlı bir şekilde etnik, dinsel, dilsel çeşitlilik göstermekte, iç ve dış göç dalgalarıyla birlikte sınıfsal gruplar çeşitlenirken partiler de buna paralel değişmektedir. Bu nedenle bu eleştiriler, dünyanın kalan kısmına doğru genişleyen yeni karşılaştırmalar yapılması gerektiğini belirtirler. Bu sınıflandırmaları değerlendirirken dikkat edilecek nokta, bir siyasal parti teorisinin geliştirilmesinde karşılaştırmalı yöntemin elzem olduğudur. Duverger'in klasik çalışması "Siyasal Partiler", sadece bu alanda bu kadar kapsamlı ilk çalışma olmasından ötürü değil, siyasal partileri incelerken tam bir karşılaştırmalı yöntem uygulamasından dolayı da önemlidir.[18] Bundan sonraki siyasal parti çalışmalarında karşılaştırmalı araştırmalar giderek yerleşmiş ve artmıştır. Yöntemle ilgili son olarak, parti sınıflandırmalarının Weber'in kullandığı anlamda ideal-tipleri yansıttığı belirtilmelidir.[19] Bu da hiçbir sınıflandırmanın, ampirik gerçeklikte saf hâliyle bulunmadığı anlamına gelir. Bu tipolojilere bakarak gerçekliğin bunlara ne kadar yakın ya da uzak olduğunu saptayabiliriz.

Kaynakça

Alexandra Cole, "Comparative Political Parties: Systems and Organizations", *21st Century Political Science: A Reference Handbook*, der. John T. Ishiyama ve Marijke Breuning (Londra: Sage Publications, 2011), 150-158.

Bertell Ollman, *Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş (Anayasa Hukukuna Giriş)*, 10. baskı (Ankara: İmaj, 2009).

Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, 2. baskı, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Ellen Meiksins Wood, *Empire of Capital* (Londra: Verso, 2003).

Erdoğan Teziç, *Siyasi Partiler: Partilerin Hukuki Rejimi ve Türkiye'de Partiler* (İstanbul: Gerçek, 1976).

Ergun Özbudun, "M. Duverger'in Siyasal Partileri ve Siyasal Partilerin İncelenmesinde Bazı Metodolojik Problemler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 21, 1-4 (1964), 23-51.

Ergun Özbudun, *Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2011).

George Thomas Kurian, der., *The Encyclopedia of Political Science* (Washington: CQ Press, 2011).

17 A.g.e., 6-7.

18 Özbudun, "M. Duverger'in Siyasal Partileri", 50.

19 Weber'in geliştirdiği ve onun metodolojisinde önemli bir yer tutan ideal-tip kavramı, sosyolojik analizde karşılaştırma yaparken belli olguların varlığını ya da yokluğunu gözeterek yapılan analitik bir kurguyu, zihinsel bir işlemi ifade eder. Gerçeklik analiz edilirken, zihinsel kurgular olan ideal-tipler bir ölçme aleti gibi işler. Dolayısıyla "ideal olan" şeklinde anlaşılmaması gerekir.

Giovanni Sartori, *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, çev. Ergun Özbudun (Ankara: Bilgi, 1974).

Mehmet Ali Aybar, *Marksizmde Örgüt Sorunu* (İstanbul, Tekin, 1979).

Niyazi Berkes, *Siyasal Partiler* (İstanbul: Yurt ve Dünya, 1946).

Richard Gunther ve Larry Diamond, "Types and Functions of Parties", *Political Parties and Democracies*, der. Richard Gunther ve Larry Diamond (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), 3-40.

Okuma önerileri

Erdoğan Teziç, *100 Soruda Siyasi Partiler: Partilerin Hukuki Rejimi ve Türkiye'de Partiler* (İstanbul: Gerçek, 1976).

Ergun Özbudun, *Siyasal Partiler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Tarihsiz).

Ergun Özbudun, "M. Duverger'in Siyasal Partileri ve Siyasal Partilerin İncelenmesinde Bazı Metodolojik Problemler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 21,1-4 (1964), 23-51.

Ergun Özbudun, *Türkiye'de Parti ve Seçim Sistemi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2011).

Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, çev. Ergun Özbudun (Ankara: Bilgi, 1974).

Niyazi Berkes, *Siyasal Partiler* (İstanbul: Yurt ve Dünya, 1946).

Mustafa Şener

Baskı Grupları

Kapitalizmin gelişim süreci içinde giderek karmaşıklaşan toplum yapısı, insanları, amacı doğrudan siyasal mücadele olmayan pek çok farklı gruplar oluşturmaya ya da bu grupların içinde yer almaya yöneltti. Böylece siyasal iktidar mücadelesinin esas aracı olan partilerin yanı sıra, çeşitli toplum kesimlerinin ekonomik çıkarları ya da hak ve özgürlükleri için mücadele yürüten değişik türlerde örgüt biçimleri (sendikalar, dernekler, meslek odaları, şirketler, kooperatifler vs.) ortaya çıktı. Bu süreci ilk gözlemleyenlerden birisi Alexis de Tocqueville (1805-1859) idi. 1832 yılında gittiği Amerika'daki gözlemlerini *Amerika'da Demokrasi* adlı kitabında anlatan Tocqueville, söz konusu kitabında Amerika Birleşik Devletleri'nde devlet ve hükûmet aygıtları dışında ortaya çıkan dernek türü oluşumlara işaret ederek, bunların Amerikan demokrasisin gelişimi açısından oynadıkları olumlu role dikkat çekmişti.[1]

Sayıca giderek çoğalmaları ve siyasal karar vericiler üzerinde belli bir etki gücüne sahip olduklarının gözlenmesi, siyaset bilimcilerin dikkatini 20. yüzyılın başlarından itibaren bu gruplara yöneltti. Fakat literatüre 'grup teorisi' olarak girecek bu çalışmalar esas olarak II. Dünya Savaşı sonrasında ve özellikle ABD'li siyaset bilimcilerin öncülüğünde gelişti. Teorinin kurucusu 1951 yılında yayınlanan *The Governmental Process* adlı kitabıyla David B. Truman olarak kabul edilir.[2] Truman, bu kitabında, siyasal kararların, yalnızca devlet organları, parlamentolar ve siyasal partilerce değil, onları farklı yöntemlerle etkilemeyi başaran çeşitli grupların katılımıyla alındığına dikkat çekmişti.

Siyaset bilimi literatüründe 'baskı' ya da 'çıkar' grupları olarak adlandırılan bu türden kümelenmeler ve örgütlenmeler, o tarihten sonra, özellikle Batılı

1 Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal-Fatoş Dilber (Ankara: Yetkin, 1994).

2 David B. Truman, *The Governmental Process* (New York: Alfred A. Knopf, 1951).

kapitalist ülkelerde liberal demokrasinin kökleşmesine paralel olarak, daha da önem kazandı. Ancak bu türden grupların sadece gelişmiş kapitalist ülkelerde ortaya çıktığını söylemek doğru olmaz. Türkiye gibi 'gelişmekte olan' ülkelerde ve hatta 'az gelişmiş' ülkelerde de Batılı ülkelerdeki kadar güçlü ve çok sayıda olmasalar da çeşitli türden 'baskı grupları' vardır.

Tanım

Öncelikle 'baskı grubu', 'çıkar grubu' ayrımına değinelim. Bu iki kavram aslında çoğu kez aynı anlamda kullanılmaktadır. Fakat ABD'de daha çok çıkar grupları (*interest groups*), İngiltere'deyse baskı grupları (*pressure groups*) kavramı tercih edilmektedir. Bazı yazarlar ise baskı gruplarının çıkar gruplarının bir alt türü olduğunu ileri sürerler. Bu yaklaşıma göre, maddi ya da manevi herhangi bir çıkar için bir araya gelen insanların oluşturduğu bütün gruplar çıkar gruplarıdır. Burada 'çıkar' sözcüğü sadece dar anlamda maddi ya da ekonomik bir menfaati ifade etmez; ortak bir idealin, ortak bir 'dava'nın savunulması için (örneğin, nükleer santrallerin yasaklanması ya da çocuk işçiliğinin yasaklanması) bir araya gelen insanlar da bir çıkar grubu oluştururlar. Baskı grubu ile çıkar grubunun ayrılması bu noktadan sonra başlar. Çünkü bu grupların sadece bir kısmı amaçlarına ulaşmak için siyasal karar mekanizmalarını etkileme çabasına girer ve hükûmet, parlamento ya da bürokrasi üzerinde bir baskı oluşturarak onları yönlendirmeye çalışırlar. İşte baskı grupları bunlardır; yani çıkar grupları içinde sadece siyasal karar mekanizmalarını kendi çıkarları ve amaçları doğrultusunda etkilemeye çalışan gruplar baskı grubu adıyla anılmalıdır.



Kapitalizmin gelişim süreçinde farklı toplumsal kesimlerin ekonomik çıkarları ve toplumsal hakları için mücadele yürüten değişik örgüt biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu süreci ilk gözlemleyenlerden birisi Alexis de Tocqueville'dir.

Münci Kapani bu yaklaşımı savunan yazarlardan biridir ve onun baskı grubu tanımı şöyledir: "Baskı grupları,

ortak menfaatler etrafında birleşen ve bunları gerçekleştirmek için siyasal otoriteler üzerinde etki yapmaya çalışan örgütlenmiş gruplar"dır.[3] Buna göre bir baskı grubundan söz edilebilmesi için öncelikle ortak bir çıkar ya da amaca sahip bir grup insanın bulunması gerekir. Ama bir baskı grubunun esas ayırt edici niteliği, bu grubun, 'siyasal otoriteler üzerinde etki yapmaya çalışması'dır.

Baskı grupları ve siyasal partiler

Baskı grupları ile siyaset arasındaki ilişkinin ayırt edici yanlarını açıklığa kavuşturmak için sıkça başvurulan bir yol, baskı gruplarını siyasal partilerle karşılaştırmaktır. Aslında bu ilişki de ülkeden ülkeye, dönemden döneme büyük farklılıklar gösterir. Ama yine de bu ikisini birbirinden ayıran en önemli ölçüt, siyasal iktidarın ele geçirilmesine yönelik faaliyetlerde bulunup bulunmama noktasında kendisini gösterir. Siyasal partilerin en önemli amacı, hatta varlık nedeni siyasal iktidarın ele geçirilmesidir. Baskı grupları ise iktidarı ele geçirmeye değil, iktidar sahiplerini (hükûmeti, iktidardaki partinin yöneticilerini ya da milletvekillerini) etkilemeye ve yönlendirmeye çalışırlar. Bir baskı grubu belli bir siyasi görüşe sahip olabilir, hatta bir siyasal partiyi açık ya da örtük olarak destekliyor olabilir ama doğrudan doğruya devleti ele geçirmek ya da yönetmek gibi bir amaca sahip olamaz. Ayrıca siyasal partiler bir ülkede yaşanan bütün sorunlara dair kapsamlı bir programa sahiptirler ya da öyle olmaları beklenir. Oysa baskı gruplarının siyasal partilere göre çok daha sınırlı amaçları ve o amaca uygun bir faaliyet alanları vardır. Baskı grupları, genellikle, bir siyasal karar ancak kendi çıkarlarını ya da amaçlarını doğrudan ilgilendirdiği zaman ve ancak o ölçüde siyasal faaliyet yürütürler. Baskı gruplarıyla siyaset arasındaki ilişki çoğunlukla ikincil, dolaylı bir ilişkidir.

Fakat bir baskı grubuyla bir siyasal parti arasında sürekli ve organik bir bağın bulunduğu durumlara da rastlanır. Bu türden bir ilişkinin klasik örneği İngiliz İşçi Partisi'dir. İngiliz işçi sınıfı ve sendikalar hem kadro hem de finansal destek anlamında bu partinin omurgasını oluşturur. Öyle ki İngiliz İşçi Partisi 1906 yılında 998.338 üyeye sahipti ve bunun 975.182'si sendikalar vasıtasıyla partiye üye olmuştu, parti gelirlerinin önemli bir kısmı da sendika üyesi işçilerin yatırdığı aidatlardan sağlanmaktaydı.[4] 1990'lara kadar süren bu yakın ilişki, o yıllarda neoliberal ideolojinin etkisine giren parti yöneticileri tarafından yapılan bazı düzenlemelerle zayıflatıldı. Geniş ölçekli bir baskı grubunun siyasal partiye dönüştüğü örnekler sadece işçi hareketiyle de sınırlı değildir. Örneğin, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan çevreci hareketler de birçok ülkede siyasal

3 Münci Kapanı, *Siyaset Bilimine Giriş*, 9. baskı (Ankara: Bilgi, 1997), 193.

4 Nizamettin Aktay, "Sendika ve Konfederasyonlara Yasak Faaliyetler", *Sicil*, 10 (2008).

partiye dönüşmüşlerdir. Alman Yeşiller Partisi bunların içinde en önemlilerinden biridir ve bu ülkede koalisyon ortaklığı yapacak kadar büyümüş ve güçlenmiştir.

Baskı gruplarının sınıflandırılması

Baskı gruplarını tanımlamak kadar onları sınıflandırmak da güç bir iştir. Çünkü günümüzün karmaşık toplumlarında neredeyse sonsuz sayıda ve çok geniş bir yelpazede faaliyet gösteren grup vardır. Büyük şirketlerden konut kooperatiflerine, hayvan sever derneklerinden nükleer santral karşıtlarına, öğrenci derneklerinden mason localarına, idam cezası karşıtlarından ötenazi savunucularına, dinsel cemaatlerden azınlık hakları savunucularına, vicdani retçilerden tüketici derneklerine, gay ve lezbiyen hareketinden kürtaj karşıtlarına, daha pek çok sahada faaliyet gösteren baskı grupları söz konusudur.

Bu gruplar, sadece amaçları ve faaliyet alanları açısından değil, örgütlenme biçimlerinden hukuksal durumlarına kadar birçok bakımdan birbirlerinden farklı bir yapıya sahiptirler. İlgili literatürde baskı gruplarının tanımlanmasında olduğu gibi sınıflandırılması konusunda da uzlaşılmış bir terminoloji yoktur. Ama gene de bu sınıflandırma için anlamlı bazı ölçütler saptanabilir.

Öncelikle bu gruplar varoluş sebeplerine ve amaçlarına göre ayrıştırılabilir. Üyelerinin dar anlamdaki maddi (ekonomik) çıkarlarını korumak ve geliştirmek için kurulmuş örgütlerle, üyelerinin somut çıkarlarının ötesinde tüm toplumu ilgilendiren bir 'ideal' ve amaç için çalışan örgütleri farklı düzeylerde ele almak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, sadece daha fazla kâr elde etmek için çalışan bir anonim şirket ile nükleer silahların yasaklanması için çalışan bir örgüt; üyelerine ucuz konut edindirme amaçlı bir kooperatifle insan haklarının korunması için çalışan bir dernek aynı kefeye konulamaz.

Lakin literatürde sıkça rastlanan bir sınıflandırma olmasına rağmen bu iki grup türünü adlandırma konusunda da bir karışıklık vardır. Gene de bunlar basitçe şöyle tasnif edilebilir:[5]

5 Bu sınıflandırma, şu iki kaynakta benzer bir terminolojiyle ifade edilmiştir: Kapani, *Siyaset Bilimine Giriş*, 198 ve Coşkun Can Aktan vd., "Siyasal Karar Alma Sürecinde Çıkar Grupları", *Modern Politik İktisat: Kamu Tercihi*, der. Coşkun C. Aktan ve Dilek Dileyici (Ankara: Seçkin, 2007). Bu ikinci kaynakta yapılan bir başka sınıflandırmadaysa yukarıdaki birinci kategoriye dâhil gruplar "koruyucu gruplar" (*protective groups*), ikinci kategoridekiler ise "tutum grupları" (*attitude groups*) olarak adlandırılmıştır. *Cambridge Sosyoloji Sözlüğü* de, sınıflandırmada aynı ölçütü esas almakla birlikte farklı bir terminoloji kullanan çok sayıda kaynağa örnek olarak gösterilebilir. Sözlükte birinci tür gruplar "koruyucu gruplar" (*protective groups*), ikinci tür gruplar ise "destekleyici gruplar" (promotional groups) olarak sınıflandırılmaktadır. Bkz.: Bryan Turner, der., *Cambridge Dictionary of Sociology* (New York: Cambridge University Press, 2006), 256.

a) Ortak çıkarlar etrafında toplanan gruplar
b) Ortak fikirler, ortak idealler etrafında toplanan gruplar

Ama bu sınıflandırma çok geneldir ve bazı alt kategorilere ihtiyaç duyar. Toplumdaki sınıfsal ve mesleki bölünmeyi temsil eden örgütlerin çoğu birinci gruba, yani kısaca çıkar grupları olarak adlandırabileceğimiz gruba girer. Bunlar da genellikle işveren birlikleri (işveren sendikaları, ticaret ve sanayi odaları, esnaf birlikleri vs.), işçi kuruluşları (işçi ve memur sendikaları başta olmak üzere emekçi sınıfların çeşitli örgütleri), tarım sektörü (çiftçi birlikleri, tarım kooperatifleri, ziraat odaları vs.), meslek kuruluşları (barolar, tabip odaları, mimar ve mühendis odaları) gibi alt kategorilere ayrılır. Bu kategorideki gruplar toplumdaki en etkili ve güçlü baskı gruplarıdır. Sermaye kesiminin örgütleri gücünü parasından ve üretim araçları üzerindeki mülk sahipliğinden, işçi ve emekçi örgütleri ise üyelerinin çokluğundan ve üretimi durdurabilecek grev gibi bir silaha sahip olmasından alır. Meslek kuruluşlarının gücü ise daha çok sahip oldukları entelektüel bilgiden kaynaklanır.

İkinci kategorideki gruplara 'ortak tutum' grupları, 'dava' grupları, 'ideolojik' gruplar gibi adlar da verilmektedir. Bu gruplar, ilk kategoride yer alan gruplardan üç düzeyde farklılık gösterir. İlk olarak bunların hedef kitlesi kendi üyeleriyle sınırlı değildir. Peşinde koşulan amaç ya da dava, genellikle tüm insanlığı ya da grubun üye sayısını çok aşan bir insan topluluğunu ilgilendirmektedir. En azından grup üyeleri bunu iddia etmekte ve buna inanmaktadırlar. İkincisi, bu gruplarda insanları bir araya getiren etken, "dar anlamda ekonomik, maddi ya da mesleki menfaat değil, fakat paylaşılan bir amaç, gerçekleştirilmesine çalışılan bir 'dava', korunmak istenen bir manevi değerdir."[6] Üçüncü olarak, bu grupların üyeleri çıkar gruplarında olduğu gibi sınıfsal ya da mesleki açıdan türdeş değildir. Farklı sınıflardan, farklı mesleklerden insanlar bu gruplarda bir araya gelebilmektedir. İnsan haklarını koruma dernekleri, ırkçılık ve savaş karşıtı kuruluşlar, doğayı ve çevreyi koruma dernekleri bu gruplara örnek olarak verilebilir.

Fakat bu sınıflandırma da, sosyal bilimlerde yapılan çoğu sınıflandırma gibi, mükemmel olmaktan uzaktır. Teorik açıdan yararlı olmakla birlikte, pratikte her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. Çünkü gerçek yaşamda 'çıkarlar'la 'idealleri' (ya da 'ideolojileri) birbirinden ayırmak her zaman mümkün değildir. Üyelerinin çıkarlarını koruma amaçlı örgütler, kimi zaman, dolaylı biçimde de olsa tüm toplumun yararına işler de yapabilirler. Örneğin işçi sendikalarının asgari ücretin yükseltilmesi için mücadele etmesi, sosyal adalet konusunda bir iyileştirme anlamına geleceği için toplumsal yarara

6 Kapani, *Siyaset Bilimine Giriş*, 199.

da katkı sağlayabilir. Ayrıca işçi sendikaları ile meslek kuruluşlarının çoğu zaman dar anlamda üyelerinin çıkarlarını korumanın ötesinde misyonlar yüklendikleri de görülmüştür. Örneğin, medya çalışanlarını örgütleyen bir sendika sadece üyelerinin maddi çıkarlarını korumak için uğraşmakla yetinmeyip, aynı zamanda ülkedeki basın özgürlüğünün korunması için de mücadele edebilmekte; çevre mühendisleri odası nükleer santrallere karşı çeşitli etkinlikler düzenleyebilmektedir.

Baskı gruplandırmalarını sınıflandırırken yaygın olarak kullanılan bir başka ölçüt üye sayılarıdır. Baskı grupları bu bakımdan 'kadro' ve 'kitle' baskı grupları olarak iki kategoriye ayrılır. Buna göre işçi sendikaları gibi çok sayıda üyeye sahip olan kuruluşlar 'kitle baskı grubu', işveren sendikaları ya da TÜSİAD gibi örgütler ise 'kadro baskı grubu' olarak adlandırılır.

Baskı grupları, faaliyet gösterdikleri yerin siyasal ve coğrafi sınırlarına göre de sınıflandırılabilir. Yerel, ulusal ve uluslararası ölçekte etkinliklerde bulunan baskı grupları vardır. Dünya çapında insan haklarının korunması ve işkencenin önlenmesi için mücadele eden Uluslararası Af Örgütü (Amnesty International) uluslararası çalışan 'dava' gruplarına örnek olarak verilebilir.

Baskı grupları 'özel grup' ya da 'kamu grubu' olmalarına göre bir ayrıma daha tabi tutulabilir. Aslında baskı grubu denilince akla doğal olarak özel, yani devlet ve kamu örgütlenmesinin dışındaki gruplar gelmektedir. Çünkü baskı grubu kavramı esasen devlet organlarını ve kamu yönetimini *dışarıdan* etkilemek isteyen grupları tarif etmek üzere ortaya atılmış bir kavramdır. Fakat parlamenter demokrasilerde yasama organına ve hükûmete *içeriden* de baskıların geldiği uzun zamandır gözlenen bir gerçekliktir. Siyaset bilimciler devletin içinden gelen bu tür baskıların başlıca iki kaynağını 'sivil bürokrasi' ve 'ordu' olarak saptamaktadır. Görevleri yasaları uygulamak ve hükûmetten gelecek talimat ve programlara uygun hareket etmek olan bürokratlar, gittikçe karmaşıklaşan modern toplumlarda, sürekli artan sayıları ve bilgiyi ellerinde tutma güçleriyle, sadece verilen emirleri yerine getiren basit birer memur olmanın çok ötesine geçmişlerdir. Yapılan araştırmalar uzun zaman bürokrasi içinde yer alan kişilerin kamu yararını herkesten daha iyi bildiklerine inandıklarını göstermiştir. İşte bürokratlar bu 'bilgilerine' ve 'tecrübelerine' dayanarak yasaları, yasaların uygulanma şekillerini, hükûmetlerin eylem stratejilerini vs. değiştirmek için parlamento ve hükûmet üzerinde çeşitli biçimlerde baskı kurabilmektedirler.

Ordunun bir baskı grubu sayılıp sayılamayacağı konusunda da siyaset bilimciler arasında uzun süren tartışmalar yaşanmıştır. Fakat sadece parlamenter demokrasinin gelişmediği ülkelerde değil, gelişmiş ülkelerde bile siyasal kurumlar üzerinde önemli ölçülerde etkili olduğu gerçeğinden

hareketle, orduyu bir baskı grubu olarak kabul etmek gerekir diyenlerin görüşü ağır basmıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, burada söz konusu olan, ordunun doğrudan silahlı gücünü kullanarak iktidarı yönlendirdiği ya da bir darbeyle iktidara geldiği durumlar değildir. Bu tür durumlarda ordu bir baskı grubu gibi değil bir siyasal parti gibi hareket etmektedir. Öte yandan ordular gelişmiş ülkelerde bile siyasal düzen açısından ağırlıklı bir yere sahip oldukları için kendilerini ilgilendiren bazı konularda doğrudan silah tehdidinde bulunmadan da parlamentoları ve hükûmetleri yönlendirmeye çalışmaktadır. Özellikle millî savunma, güvenlik ve dış politika konularında ordular siyasal karar organlarını etkilemek amacıyla çeşitli faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu gibi durumlarda ordunun bir baskı grubu işlevi gördüğü söylenebilir. Yine de her zaman silah kullanma imkânına sahip olan ordunun siyasal organlarla kurduğu her türden ilişkinin demokrasi açısından bir risk barındırdığını da eklemek gerekir.

Baskı gruplarını yukarıda bahsedilenler dışında da, kendiliğinden oluşan gruplar ve bilinçli bir iradeyle kurulanlar, biçimsel bir örgüt yapısına sahip olanlar ve olmayanlar ya da iç işleyişlerinde demokratik olanlar ve olmayanlar gibi çeşitli biçimlerde sınıflandırmak mümkündür.[7]

Baskı gruplarının araçları ve yöntemleri

Baskı grupları amaçlarına ulaşmak için siyasal karar alma organlarını çok çeşitli yollardan etkilemeye çalışırlar. Neredeyse sonsuz sayıdaki baskı yönteminden hangisini seçecekleri, başta sorunun içeriği ve etkilemek istenilen karar organının yapısı olmak üzere pek çok etkene bağlıdır. Söz gelimi parlamentodan herhangi bir yasanın geçmesi isteniyorsa başka, ücret ve maaşlara zam isteniyorsa başka, turistik bir kıyı beldesine kurulmak istenen nükleer santrale karşı çıkılıyorsa başka eylem biçimleri gündeme gelecektir.

Baskı gruplarının baskı biçimlerini genel olarak ülkedeki siyasal ve kültürel yapı belirler. Demokratik ülkelerde protesto gösterileri yaygın bir araçken, baskıcı ve oligarşik yönetimlerin söz konusu olduğu ülkelerde rüşvet ve tehdit daha sonuç alıcı yöntemler olabilir. Liberal demokrasinin geçerli olduğu ülkelerde de, siyasal kurumların yapısal farklılığından kaynaklı olarak, 'baskı'nın biçimi ve hedefi değişebilir. Örneğin İngiltere'de sıkı bir parti disiplini olduğu için milletvekilleri bireysel olarak pek inisiyatif kullanamazlar, bu nedenle de baskı grupları parlamenterlerden ziyade

7 Hans Jurgen Puhle'nin yapmış olduğu bir sınıflandırmayı da aktaralım. Puhle, baskı gruplarını sekiz kategoriye ayırmıştır: a) mesleki (profesyonel) örgütler b) iş grupları (ticari ve sınai işletmeler) c) işçi sendikaları d) zirai örgütler e) tekil çıkar grupları (Amerikan Silah Derneği gibi) f) ideolojik gruplar (insan hakları örgütleri ya da dinsel gruplar gibi) g) kamusal çıkar grupları (Uluslararası Af Örgütü gibi) h) sosyal yardım kuruluşları (İngiliz Ulusal Körler Enstitüsü gibi). Aktaran Robert Garner vd., *Introduction to Politics* (New York: Oxford University Pres, 2009), 282.

yürütme organı üzerinde etkili olmaya çalışırlar. Oysa ABD'de disiplinsiz ve gevşek bir parti yapısı vardır ve bu da Kongre binasını baskı grupları için tam bir etkinlik alanı hâline getirir. Toplumsal ve siyasal kültür de grupların ve onların girişeceği eylemlerin meşruiyet sınırını belirler. Çoğulcu ve örgütlü bir toplumsal yapının gelişmiş olduğu İskandinav ülkelerinde insanlar aynı anda onlarca baskı grubuna üyeyken ve sistem tarafından bu üyelikler teşvik edilirken, sivil toplumun çok gelişmediği otokratik ve tek partili ülkelerde bu türden çok az grup vardır ve insanların bu gruplara girmesi bazı riskleri üstlenmeleri anlamına gelebilir. Baskı grubu eylemleri açısından, liberal-demokratik bir sisteme sahip oldukları kabul edilen ülkeler arasında da bazı farklılıklar görülebilir. Örneğin Fransa'da yaygın ve kitlesel protesto hareketleri hoşgörüyle karşılanırken, lobicilik gibi kapalı kapılar ardında yapılan görüşmelere kuşkuyla bakılır. Oysa ABD'de lobicilik, anayasa ve çeşitli yasalarca korunmaya alınmış olan bir haktır ve tamamen meşru görülür.

Baskı grubunun kendi niteliği de (grubunun gücü ve toplumdaki saygınlığı gibi etmenler) uygulayacağı baskı türlerini ve yapacağı eylem biçimlerini belirler. Eylemlerin türü grubun gücüne uygun olarak seçilir. Bu güç ise bazen üye sayısına, bazen sahip olunan maddi olanaklara, bazen örgütün disiplinine, bazen de üyelerin bilgi ve beceri düzeyine bağlıdır.

Literatürde, baskı gruplarının sınıflandırılmasında olduğu gibi, bu grupların faaliyetlerinin ve eylem biçimlerinin sınıflandırılması konusunda da bir terminoloji birliği yoktur. Bunun bir sebebi grupların siyasal süreçlere etki etme yollarının ülkeden ülkeye değişiklikler göstermesi ise bir diğer nedeni de bu yolların neredeyse sonsuz sayıda olmasıdır. Gene de ve öncelikle, bu sonsuz sayıdaki etkileme ve baskı yöntemini, siyasal karar organlarını doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı hedef aldıklarına göre iki ana kategoriye ayırabiliriz:

a) Doğrudan doğruya etkileme yöntemleri
b) Dolaylı etkileme yöntemleri

Bu sınıflandırmada ölçüt, baskı grubunun karar organıyla doğrudan iletişime geçip geçmemesidir. Söz gelimi, parlamentoda görüşülen bir yasa tasarısı ile ilgili bir talep söz konusuysa ve bu talep herhangi bir yöntemle (görüşmeler yapılması, mektup yazılması vs.) ama doğrudan doğruya parlamento üyelerine, siyasal parti gruplarına, yani konunun muhataplarına iletiliyorsa burada doğrudan etkileme yöntemlerinden söz edilir. Fakat söz konusu baskı grubu bu yolu kullanamıyor ya da tercih etmiyor da talebini başka yollarla (mitingler düzenlemek, basın yayın organlarında talebinin propagandasını yaparak kamuoyu oluşturmaya çalışmak vs.) dile getiriyorsa o zaman dolaylı etkileme yöntemleri söz konusudur.

Doğrudan etkileme denilince ilk akla gelen yöntem 'lobicilik'tir. Dilimize İngilizceden geçen ve eskiden 'kulisçilik' ya da 'kanun simsarlığı' olarak çevrilmiş olan bu sözcük, bugün artık büyük ölçüde lobicilik ya da lobi faaliyeti olarak yerleşmiştir. Lobiciliğin doğduğu ve en yaygın olarak kullanıldığı yer ABD'dir. Amerikan Kongresinin koridorlarında bir yasanın ya da bir kararın çıkması (ya da çıkmaması ya da değiştirilmesi) için Kongre üyeleriyle yapılan görüşmeleri ifade eden lobiciliğin geçmişi epey eskilere dayanır. Lobby sözcüğü 1808'lerde bu anlamda kullanılmaya başlanmış ve zamanla yalnız Kongreyi değil, devlet örgütünün herhangi bir bölümünü belli bir kümenin çıkarları doğrultusunda etkilemek için yapılan çalışmalara lobbycilik adı verilmiştir. Lobicilik bugün ABD'de önemli bir ekonomik sektör hâline gelmiştir. Cem Eroğul'un verdiği bilgilere göre ülke çapında kendi üyelerinin çıkarlarını korumak üzere kurulmuş yaklaşık 21 bin baskı örgütü vardır. Daha ötesi, lobicilik artık profesyonel bir meslek hâline gelmiş, lobiciliği para karşılığı yapan şirketler kurulmuştur. Kendilerini kiralayan gruplara lobicilik hizmeti sunan bu şirketlerde 15 bin dolayında profesyonel lobici çalışmaktadır.[8] ABD yasaları yabancı ülkelerin de ABD'de lobi faaliyetinde bulunmasına izin vermektedir. Temsilciler Meclisi'nde 2003 yılında 61, 2004 yılında 58 yabancı ülke profesyonel şirketler aracılığıyla lobi faaliyeti yürütmüştür.[9]

Hükûmetler ve parlamentoların baskı gruplarıyla doğrudan ilişki kurdukları başka yöntemler de vardır. Bazı ülkelerde hükûmet üyeleri ve üst düzey bürokratlar ile sermaye örgütlerini ve sendikaları bir araya getiren resmî kurullar oluşturulmuştur. Bu kurullar ekonomik ve sosyal konularda görüşlerini hükûmete, parlamentoya ve kamuoyuna bildirirler. Karar organı değil, danışma organı işlevi görürler. Özellikle Fransa, İngiltere ve İskandinav ülkelerinde görülen bu tür organların bir benzeri de Türkiye'de 2001 yılında kurulan Ekonomik ve Sosyal Konsey'dir.

Heywood'un da belirttiği gibi bürokratlarla baskı grupları arasındaki görüşmelerin en kritik halkası üst düzey bürokratlarla sermaye gruplarının temsilcileri arasındaki görüşmelerdir. İşverenler ya da sermaye örgütlerinin temsilcileri bu konuda büyük bir avantaja sahiptirler. Heywood'a göre bu avantaj, sermaye sahiplerinin ekonomide imalatçı, yatırımcı ve patron olarak oynadıkları kilit rolden, iş dünyası temsilcileriyle bakanlar ve bürokratların aynı sosyal ve siyasal kökene sahip olmalarından ve iş dünyası çıkarlarının siyasal çıkarlarla aynı olduğu yolundaki geniş ölçüde benimsenen halk

8 Cem Eroğul, *Çağdaş Devlet Düzenleri: İngiltere, Amerika, Fransa, Almanya* (Ankara: İmaj, 2008), 141-142.

9 Ekrem Erdinç Gülbaş, "Liberal Demokrasilerde Karar Alma Sürecinde Baskı Grubu Olarak Lobilerin Rolü: ABD Örneği", yayınlanmamış doktora tezi (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

inancından kaynaklanır.[10] Ayrıca kapitalist ülkelerin çoğunda emekli bürokratların özel şirketlere yüksek ücretlerle yönetici olarak geçiyor olmaları da devlet bürokrasisi ile iş dünyası arasındaki mesafeyi çok kısaltmıştır.

Lobilerin ya da başka türden baskı gruplarının hükûmet ya da parlamento üyelerine yönelik doğrudan etkinlikleri arasında, seçim kampanyalarına destek verilmesi, adaya doğrudan para yardımı yapılması, istenen desteğe adayın ya da partinin ikna edilmesi için çeşitli müzakereler yürütülmesi, raporlar, belgeler sunulması gibi etkinlikler de yer alır. Bu etkinlikler açıktan yürütülebileceği gibi, bazen etik ve hatta yasa dışı biçimlere de bürünebilir. Parlamento üyelerine ya da kamu görevlilerine verilen rüşvetler, pahalı hediyeler vs. bu kapsamdadır.

Baskı grupları her zaman hükûmet ya da parlamento üyelerine ulaşamayabilirler. Ulaşabilseler bile her zaman doğrudan iletişimi tercih etmeyebilirler. Bazen dolaylı yolları kullanmak daha sonuç alıcı olabilir. Günümüzde baskı gruplarının dolaylı ama çok etkili bir silahları vardır: kamuoyu oluşturmak. Gerçekten de demokratik bir sisteme, en azından genel ve eşit oya dayalı bir seçim sistemine sahip ülkelerde, siyasal iktidarlar ve partiler kamuoyu tepkisini daima gözetmek zorundadırlar. Bu nedenle de bir grubun herhangi bir konuda kamuoyu oluşturması, yani halkın önemli bir bölümünü haklılığına ikna etmesi, o grubun siyasal karar organları üzerinde büyük bir baskı oluşturması anlamına gelir.

Kamuoyu oluşturmanın en etkili yolu ise günümüzde medyadan geçer. Gazete, dergi, radyo, televizyon, internet gibi her türden kitle iletişim aracı özellikle fikir (dava) grupları açısından hayati bir önem taşır. Çünkü bu gruplar savundukları fikir ve ideallerin sadece kendi üyeleri açısından değil tüm toplum, belki de tüm insanlık açısından yararlı olduğu iddiasındadırlar, dolayısıyla mümkün olduğu kadar çok insana ulaşmaları ve bu fikirleri anlatmaları gerekir. Bu da ancak kitle iletişim araçlarıyla mümkündür. Böylece savunulan dava etrafında bir kamuoyu yaratılacak, siyasal iktidar da kamuoyunun baskısı sonucu istenilen yönde karar alacaktır.

Hükûmetler ve parlamentolar üzerinde hem doğrudan, hem de kamuoyu oluşturarak dolaylı yoldan baskı kurmanın bir yolu da gösteri yürüyüşleri, protesto mitingleri, kepenk ve kontak kapatma, grev gibi büyük eylemler düzenlemektir. Katılan insanların sayısına bağlı olarak bu tür eylemler çok etkili olabilir. Ayrıca toprak ve fabrika işgalleri ya da genel grev türünden eylemler çok önemli siyasal sonuçlar doğurabilir.

10 Andrew Heywood, *Siyaset* (Ankara: Adres, 2011), 361. Heywood, bu inancı, ABD'de yaygın olan "General Motors için iyi olan şey, Amerika için de iyidir" sözüyle örnekler. Türkiye'de de özellikle kriz dönemlerinde, büyük çapta işçi çıkarmalar yaşanırken ya da ücretlerde kesintiye gidilirken, işçileri değil ama işletme sahiplerini kurtaracak önlemler alan hükûmet sözcüleri sık sık "hepimiz aynı gemideyiz" cümlesini tekrarlarlar. Özellikle içinde bulunduğumuz neoliberal dönemde insanların maruz kaldıkları ideolojik bombardıman bu türden 'inançları' yaygınlaştırmıştır.

Baskı gruplarının siyasal yaşamdaki rolleri

Yukarıda genel çerçevesi çizilen baskı gruplarının siyasal yaşamda oynadıkları rol konusunda olumlu düşünenler çoğunluktadır. Özellikle liberal ve sosyal demokrat ideolojileri savunanlar, baskı gruplarının çoğulcu bir toplum yapısının vazgeçilmez unsurları olduğunu kabul ederler. Özel çıkar amaçlı grupların bile son tahlilde toplumsal yarara katkı sağladıklarını öne sürerler. Buna karşılık baskı gruplarının demokrasiyi tahrip ettiği, toplumdaki eşitsizlikleri derinleştirdiği yönünde görüşler de vardır.

Baskı gruplarının genelde olumlu bir işlev gördüklerini ileri sürenlerin tezleri şöyle özetlenebilir:

a) Baskı grupları siyasal partilerin tamamlayıcısıdır. Günümüzde seçimden seçime oy kullanmak siyasal katılım açısından yeterli görülemez. Partiler toplumdaki bütün çıkarları ya da sorunları temsil edemezler. Bazı görüş ve talepler çeşitli sebeplerden parlamentoda temsil edilen partilerce benimsenmeyebilir ama bu o taleplerin dile getirilmesine engel olmamalıdır. Üstelik günümüzde pek çok ülkedeki baraj sistemi nedeniyle parlamentolara giremeyen pek çok parti vardır. Ayrıca bazı gruplar (örneğin memurlar) siyasal partilere üye olamazlar. İşte baskı grupları parti sisteminin bu boşluklarını doldururlar.

b) Baskı grupları kamuoyunun eğitimi açısından önemlidir. Çeşitli gruplar 'dava'larını savunmak ve kamuoyunu ikna etmek için araştırmalar yapar ve bilgi üretirler. Bu bilgiler devlet bürokrasisi açısından da yol gösterici olabilir. Örneğin dünyadaki çevre tahribatıyla ilgili bilgilerin önemli bir kısmını çevreci örgütler üretmiş, en azından bu konuda kamuoyunda bir farkındalık yaratmışlardır.

c) Baskı grupları, hükûmet, parlamento ve bürokratik kurumların çalışmalarını yakından izleyerek bir tür denetim mekanizması oluştururlar.

d) Yönetimle ve siyasal karar organları ile sıradan yurttaşlar arasında bir iletişim köprüsü oluştururlar. Toplumun çeşitli kesimlerinin ve sıradan insanların özlem ve taleplerinin ilgili siyasal organlara aktarılması baskı grupları sayesinde gerçekleşir. Tersi de söz konusudur, baskı grupları siyasal organların aldığı kararları üyelerine iletirler ve onların bu kararlara rıza göstermesini sağlarlar.

e) Örgütler insanların kendilerini yalnız hissetmelerini önler. İnsanların tek başlarına çözemeyecekleri sorunlarla mücadele edebilmelerini sağlar. İktidarın baskı ve tahakkümüne karşı insanları koruyan bir şemsiye işlevi görür.

f) Toplumda çıkarları birbiriyle çatışan çok sayıda grup vardır ama bunların her birinin grup siyaseti yoluyla kendini ifade etmesi sonucunda belli bir

denge oluşabilir. Bu toplumsal uzlaşı ve barış açısından çok önemlidir. Baskı gruplarının siyasal süreçlere katılımının yasaklandığı rejimlerde toplumsal patlama riski artar.

g) Düzen karşıtı gibi görünen bazı kesimler, grup olarak kendilerini ifade edebilme olanağı buldukları ölçüde ve sistem tarafından da muhatap kabul edildikleri takdirde zamanla yumuşar ve sisteme eklemlenebilirler. En azından radikal yanları törpülenebilir.

Baskı gruplarına kuşkuyla yaklaşanların iddiaları da şu noktalarda yoğunlaşmaktadır:

a) Baskı grupları toplumsal yarar değil, özel çıkar sağlama amaçlıdır. Kendi üyelerinin çıkarlarını toplumun genel yararının önüne koyarlar.

b) Ekonomik kaynaklar ve eğitim olanakları açısından zengin ve güçlü grupların siyasal karar verme organlarını etkileme şansları daha fazladır. Bu yüzden baskı gruplarının etkinlikleri toplumda var olan siyasal eşitsizlikleri daha da derinleştirir.

c) Baskı gruplarının iç işleyişleri her zaman demokratik değildir. Çoğu baskı grubunda, özellikle de kitle gruplarında genellikle tüm üyelerin ortak sesi değil az sayıda aktivistin sesi duyulur. Küçük bir klik, grubun yönetimini ele geçirir ve bu oligarşik yapı uzun yıllar sürer gider. Bu klik artık grubun tümünün değil, kendi dar çıkarlarının peşindedir.

d) Baskı grupları faaliyetlerini her zaman açık ve yasal yollardan yürütmezler. Kamuoyunda bakanların, milletvekillerinin ve üst düzey bürokratların özellikle sermaye gruplarıyla gizli görüşmeler ve pazarlıklar yaptıkları kanaati yaygındır. ABD'de lobi faaliyetlerini düzenlemek ve şeffaflaştırmak için 1946 yılında yasal bir düzenleme yapılmış, bütün lobilere Kongre'de tutulan bir sicile kaydolma ve faaliyet alanlarını açıkça belirtme zorunluluğu getirilmiştir, ama bugün bile lobiler hakkındaki tüm kuşkular giderilebilmiş değildir.

e) Baskı gruplarının yöneticileri, hükûmet ve parlamento üyelerinin aksine, siyasal bir sorumluluk taşımazlar. Sorumluluk sahibi olmayanların siyasal kararlarda söz sahibi olması demokratik-parlamenter sistem açısından doğru değildir. Bu, seçimlere girme zahmetine katlanmadan parlamentoların yetkilerine ortak olmaktır.

f) Hükûmetlerin ve diğer siyasal organlarının hızlı karar almasını engelleyerek toplumun yönetilmesini zorlaştırırlar.

Teker teker ele alındıklarında destekleyici ya da eleştirel yöndeki bu argümanların hepsinin de belli bir doğruluk payı taşıdıkları söylenebilir. Burada sorun, çok geniş bir yelpazeye yayılan, ne amaçları, ne çalışma tarzları, ne de temsil ettikleri toplum kesimleri açısından hiçbir ortak yanları olmayan grupların aynı potada değerlendiriliyor olmasıdır. Böylesine toptancı

bir bakış açısı bize baskı gruplarının yararlı mı yoksa zararlı mı oldukları konusunda net bir fikir vermez. Ayrıca 'kimin için' yararlı ya da zararlı diye de sormak gerekebilir. Çatışan çıkarların söz konusu olduğu sınıflı toplumlarda 'ortak iyi'nin ne olduğu sorusuna herkesin aynı yanıtı vermesi beklenemez. Yine de herkesin siyasal partilerde ya da baskı gruplarında özgürce örgütlenebildiği çoğulcu toplumların, tek partili monolitik toplumlara göre daha demokratik oldukları kuşkusuzdur.

Şunu da eklemek gerekir ki, 'baskı grupları' teriminin kullanımı Türkiye'de büyük ölçüde akademik çevrelerle sınırlı kalmış ve 1980'lerden sonra da yerini hızla 'sivil toplum kuruluşları'na terk etmiştir. Bugün artık devlet kurumları dışındaki her türden grup ve örgüt 'sivil toplum kuruluşu' olarak adlandırılmakta ve genel olarak bu tür oluşumlara olumlu bir işlev yüklenmektedir. Öyle ki ortaya âdeta bir 'sivil toplum ideolojisi' çıkmıştır. Bu durumu, basit bir isim değişikliğinin ötesinde ele almak ve Türkiye'nin son 30 yılına damgasını vuran neoliberal politikalar ve ideoloji çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Kaynakça

Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal-Fatoş Dilber (Ankara: Yetkin, 1994).

Andrew Heywood, *Siyaset* (Ankara: Adres, 2011).

Bryan Turner, der., *Cambridge Dictionary of Sociology* (New York: Cambridge University Press, 2006).

Can Aktan vd., "Siyasal Karar Alma Sürecinde Çıkar Grupları", *Modern Politik İktisat: Kamu Tercihi*, der. Coşkun C. Aktan ve Dilek Dileyici (Ankara: Seçkin, 2007).

Cem Eroğul, *Çağdaş Devlet Düzenleri: İngiltere, Amerika, Fransa, Almanya* (Ankara: İmaj, 2008).

David B. Truman, *The Governmental Process* (New York: Alfred A. Knopf, 1951).

Ekrem Erdinç Gülbaş, "Liberal Demokrasilerde Karar Alma Sürecinde Baskı Grubu Olarak Lobilerin Rolü: ABD Örneği", Yayınlanmamış Doktora Tezi (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

Münci Kapani, *Siyaset Bilimine Giriş*, 9. baskı (Ankara: Bilgi, 1997).

Nizamettin Aktay, "Sendika ve Konfederasyonlara Yasak Faaliyetler", *Sicil* 10 (2008).

Robert Garner vd., *Introduction to Politics* (New York: Oxford University Press, 2009).

Okuma önerileri

Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 4. basım (Ankara: İmge, 1994), 295-327.

Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal-Fatoş Dilber (Ankara: Yetkin, 1994).

Andrew Heywood, *Siyaset* (Ankara: Adres, 2011), 347-369.

Münci Kapani, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Bilgi, 1997), 192-210.

Turgut Göksu ve Veysel K. Bilgiç, "Baskı Grupları ve Karar Alma Mekanizmalarına Etkileri", *Amme İdaresi Dergisi* 2 (2003), 51-66.

Selime Güzelsarı

Küreselleşme

İnsanlık tarihinde büyük değişimleri, dönüşümleri anlamak ve anlatmak hiç kuşkusuz yoğun toplumsal mücadelelerin belirleyiciliğiyle gelişir. Ardımızda bıraktığımız yüzyılı *kısa yirminci yüzyıl* (1914-1991) olarak niteleyen tarihçi Eric Hobsbawm elbette savaşlar, toplumsal üretim tarzları ve toplumsal mücadeleleri de kapsayan bir yüzyılın takvimlerle belirlenemeyecek başlangıcına ve sonuna işaret ediyordu.[1] 21. yüzyıl ise çatışma, kutuplaşma ve parçalanmanın olduğu kadar hemen her açıdan *zaman akışının* hızlandığı *hızlı yirmi birinci yüzyıl* olarak adlandırılabilir. Dünyadaki jeopolitik gelişmelerin, savaşların, politik ve ekonomik kutuplaşmaların ve birleşmelerin arkasındaki temel motifin kapitalist birikim, yoğunlaşma, merkezîleşme, tekelleşme ve asıl olarak kâr güdüsü olduğu aşikârdır.

1989'da Berlin Duvarı'nın yıkımı 'Soğuk Savaş' dünyasının sona ermesinin ne kadar simgesiyse, 1999 yılında Seattle'da gerçekleşen Dünya Ticareti Örgütü protestoları da kapitalist sistemdeki değişikliklerin gözle görülür hâle geldiği ve neoliberal politikalara karşı rahatsızlıkların boy verdiği bir momentin simgesi oldu. Toplumsal mücadele ve değişimler açısından elbette çok kısa bir zaman dilimi olan bu on yıl, nedenleri ve sonuçları itibariyle 1970'li yılların siyasi, ekonomik, kültürel karmaşa ve mücadelelerin bir sonucuydu. 1989'dan itibaren kapitalizmden başka hiçbir alternatifin olmayacağı, serbest piyasanın erdemleri vb. söylemler etrafında neoliberalizmin ve kapitalizmin mutlak zaferi kutlandı. Bir on yıl kadar sonraysa neoliberal düzenlemelere karşı hoşnutsuzlukların yanı sıra devletler sistemi, uluslararası kurum ve kuruluşlar ve sivil toplum örgütleri arasındaki çelişkiler de artarak su yüzüne çıkacaktı. Bu kadar çalkantılı ve sonuçları itibariyle bütün toplumsal sınıfları olduğu kadar doğayı ve insan yaşamını tehdit eden hızlı gelişmeler, hemen her ideoloji, toplumsal sınıf ve kurumun meseleyi bir yönüyle ele alıp bir dizi kavrama başvurarak açıklamaya

1 Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alagon (İstanbul: Sarmal, 1996).

çalışmasına ve böylelikle de önemli kavram karmaşıklığına yol açtı. İşaret ettiğimiz gerilimler itibariyle *ikilemler yüzyılı* olarak da anabileceğimiz bu süreç, yaygın kullanımıyla 'küreselleşme' olarak adlandırılır.

Küreselleşme nedir?

Küreselleşme kavramına kaynaklık yapan 'küresel' (*global*) sözcüğünün uzun bir geçmişi vardır. Bununla birlikte 'küreselleşme' (*globalization*), günümüzdeki anlamına yakın bir içerikte 1960'larda kullanılmaya başlamış ve esas olarak 1990'larda sosyal bilim dallarında ve popüler günlük konuşma dilinde 'güneşin altında ne varsa' onu açıklayacak anahtar bir kavram olarak başvurulan, üzerinde geniş tartışmaların ve sayısız yayının yapıldığı temel bir mesele hâline gelmiştir. Kazandığı bu 'şöhrete' rağmen ne olduğu hâlâ tartışmalı olan küreselleşme kavramının masum ve tarafsız olmadığını vurgulamalıyız. Nitekim biçimsel açıdan değerlendirildiğinde dahi hiçbir kelime insanlığın ona yüklediğinin dışında bir anlam taşımaz. Nasıl sosyal teori ve düşünce insan bilincinden, iradesinden ve tarihsel bağlamından bağımsız değilse, kelimeler de kullanıldığı tarihsel, kültürel ve ideolojik bağlamına göre belirli içerikle yüklenir ve sözlük anlamının yanında önemli yan anlamlar kazanır. Her tarihi dönem kendi egemen özelliklerini taşıyan kavramlar üretir ya da eski kavramlara yeni bir içerik yükler.



Gerek sosyal bilimlerde gerekse de gündelik dilde popüler hâle gelişi 1990'lara denk gelen 'küreselleşme', üzerinde geniş tartışmaların ve sayısız yayının yapıldığı temel konulardan biridir.

Sosyal bilimler literatüründe toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel dönüşümler ile bunların açığa çıkardığı yapılanmaların tümünü tanımlamada başvurulan küreselleşme, bir dizi karmaşıklığa ve çeşitliliğe yol açmaktadır. Kavramın yarattığı bu sorunları görmemiz için nasıl tanımlandığına ve temel öğelerine ilişkin bazı örnekleri aktarmakta fayda var: Küreselleşme mal, hizmet, para, bilgi, kültür ve insanların sınır ötesi dolaşımının artması ve hızlanması; farklı yerelliklerin birbirine bağlanması ve aralarındaki etkileşimin artmasıyla, küresel karşılıklı bağlantılılığın genişlemesi ve derinleşmesi; bilginin temel bir üretim unsuru hâline gelmesi; teknolojinin ulus-ötesileşmesi ve bilgi-temelli endüstrilere bağımlılığın artması; finans sermayesinin küresel ölçekte bağımsız bir güç kazanması; çok uluslu şirketlerin, ulus devletlerin ve ulusal ekonomilerin ötesinde çok etkili bir güç oluşturması; ulus devletin rolünün bitmesi; küresel kurumların etki gücünün artması; dünyanın sınırsızlaşması; 'zaman-mekân sıkışması'; akışkanlığın artması ve toplumsalın yok olması; kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılması; 'ağ toplumu', 'zamansız zaman' ve 'akışlar mekânı' çağında küresel ortak sorunların farkına varılması; küresel bilinçlilik; küresel kültür, küresel kimlik ve küresel politikalar vb. olarak ifade edilmektedir.

Yukarıdaki örnekleri çoğaltmamız mümkün. Bunların hepsi birden, gruplandırılarak ya da tek tek küreselleşme olarak nitelenebilmektedir. Kavram ayrıca 'sanayi sonrası toplum', 'bilgi toplumu', 'post-fordist dönem', 'üçüncü dalga', 'yenidünya düzeni' ve 'kapitalizm-ötesi toplum' gibi kavramlarla birlikte de anılmaktadır. Bu kullanımlara ilişkin temel sorun, çok sayıda sürecin, dinamiğin ve ölçeğin tek bir potada eritilmesinden ziyade bunlar arasında yanıltıcı ilişkilendirmelerin yapılması ve etkilerin neden, nedenlerin de etki gibi gösterilmesinden kaynaklanır. Çoğunlukla birbiriyle çelişkili bir görünüme sahip olan bir dizi olgu, süreç, durum, dönem, güç, sistem ve dinamiği açıklamada başvurulan bir kavram niteliği kazandığı ölçüde, küreselleşme kavramının gerçekte neyi ifade ettiği daha da muğlak hâle gelmektedir. Kavram, kim tarafından, kime karşı, ne için ve hangi etkiyle ne yapıldığını anlamaya yönelik her türlü çabayı bir sis perdesiyle örterek sürecin anlaşılması önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Siyasi açıdan küreselleşme kavramının belirsiz bırakılması, onu kendinde bir şeye, bir güce dönüştürdüğü ölçüde insan iradesinden bağımsız varlığı olan, kaçınılmaz, direnilemez bir şey olarak fetişleştirilmesine yol açmaktadır.[2]

Küreselleşmeyi tanımlama ve anlamaya dönük teorik araçların neler olabileceği konusunda yürütülen tartışmalar arasında bir görüş birliği oluşmamakla birlikte, birçoğunun üzerinde hemfikir olduğu bazı ortak noktaları kısaca özetleyebiliriz: Birincisi, 20. yüzyılın son 10 yılında bütün dünyada sosyal değişim ve dönüşüm dikkate değer bir biçimde ivme

2 Peter Marcuse, "Küreselleşmenin Dili", çev. Ali Tartanoğlu, *Mülkiye Dergisi* 229 (2001), 201-206.

kazanmıştır. İkincisi, bu sosyal değişim dünyada ülkeler ve toplumlar arasında artan ağlar, bağlantılılıklar, ilişki ve etkileşimler meydana getirmiştir. Bu gelişmeler insanlar arasında küresel bilinç ve farkındalık yaratmıştır. Üçüncüsü, küreselleşmenin ekonomik, siyasal, sosyal, kültürel ve ideolojik etkileri dünyanın her yerinde mevcuttur. Küreselleşme her bir boyutun birbiriyle ilişkili olduğu çok boyutlu bir olgudur.[3] Bu noktada son yıllarda dünya genelinde yaşanan değişimlerin sadece toplumsal yaşam üzerinde değil, ayrıca teorik duruşlar ve analizler üzerinde de etkili olduğunu vurgulamalıyız. Kapitalizm, sermaye ve meta gibi kavramları ekonomik indirgemecilikten kurtulma adına analizlerden dışlama, sözü edilen değişimlerin önemli bir göstergesidir. Bunun en açık örneği de küreselleşmeyi ekonomik, politik ve kültürel alandaki geçişliliklerin artması olarak tanımlayan eğilimlerdir.

Küreselleşme ve temel tartışmalar

Küreselleşme literatürünün hacmi bir yana, asıl dikkati çeken konu, üzerine çalışan düşünürlerin aralarındaki temel ayrışma ve farklı bakış açılarıdır. Literatürde küreselleşme tartışmalarındaki konumları belirginleştirmemizi sağlayan tasniflerin sayısı da az değildir. Aşağıda tanımladığımız temel sorun alanları elbette küreselleşme literatüründe geniş yer bulan konuları tüketemeyecektir. Bununla birlikte temel tartışmaları belli sorular etrafında toplayarak çözümleyebiliriz.

Ne zaman başladı?

Kavrama ilişkin belirsizliği ilk olarak küreselleşmenin 'ne zaman başladığı' sorusuna verilen yanıtlarda görmemiz mümkün. Bu soruya yönelik üç temel yaklaşımdan birincisinde, küreselleşme insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürülür. Küreselleşme insanoğlu var olduğundan bu yana olagelen bir süreçtir. İkinci yaklaşıma göre küreselleşme kapitalizmin ve modernleşmenin gelişmesi ve yayılması sonucunda ortaya çıkan bir olgudur. Üçüncü yaklaşıma göreyse küreselleşme endüstri sonrası, modernleşme sonrası ya da kapitalist sistemin yeniden yapılanması sonucu oluşan son 20-30 yıllık yeni bir olgudur.

Küreselleşmeci tezlerin en çok kabul görenlerinden biri, küreselleşmenin bütünüyle yeni bir süreç olduğudur. Liberal kuramcılar ve neo-Marksist akımdan bazı düşünürlere göre küreselleşme 'geç yirminci yüzyılın' bir olgusu ve küresel ekonominin bir sonucudur.[4] Bu anlamda küreselleşme *tamamlanmamış, kaçınılmaz ve geri döndürülemez* bir tarihsel aşamadır.

3 Örneğin Anthony Giddens, David Held, Anthony McGrew, Roland Robertson, Martin Albrow, George Ritzer ve Manuel Castells'in çalışmaları bu ortak eğilimleri yansıtır.

4 Bu yaklaşımın önde gelen isimleri arasında Kanichi Ohmea, David Held, Robert Reich, Manuell Castells, Robert Cox ve William Robinson yer alır.

Sermayenin ulus devletten bağlarını kopardığı ve artık politikalarını küresel çıkarlar adına yaygınlaştırdığı bir dünya algısına işaret eden bu yaklaşımın çıkış noktası, kapitalizmin alternatifsizliğini savunan liberal düşüncenin tezleridir.

Karl Marx'ın (1818-1883) sermaye kavramının özgül bir yorumundan hareket eden düşünürlere göreyse küreselleşme kapitalizmin 16. yüzyılda ortaya çıkmasıyla başlayan uzun bir süreçtir. Kapitalizmin mekânsal ve ilişkisel düzeyde dünya ölçeğinde yaygınlaşması olarak tanımlanan küreselleşme, kapitalizmin gelişme yasalarından bağımsız yeni bir olgu olarak tanımlanmaz. Küreselleşme, kapitalizmin yeni bir biçimi, kapitalist ilişkilerin hem yatay (coğrafi) hem de dikey (insan yaşamını şimdiye dek görülmemiş ölçüde etkileyen) yaygınlaşmasıdır. Nitekim Marx *Komünist Manifesto*'da (1848) tam da bu eğilime işaret eder: "Ürünleri için durmadan genişleyen bir pazara gerek duyması burjuvaziyi yeryüzünün dört bir bucağına salar. Her yerde yuvalanmak, her yere yerleşmek, her yerle bağlantılar kurmak zorundadır burjuvazi."[5] Kapitalizmin başından bu yana küresel olma eğilimi taşıdığını vurgulasalar da bu yaklaşımların 'güneşin altında yeni bir şey yok' diyerek hiçbir şeyin değişmediği ve yeni analizlere ihtiyaç olmadığı sonucuna varmadığını vurgulamalıyız.

Günümüz kapitalizminin ayırt edici yönlerinden biri, uluslararası bazı kuruluş ve örgütlenmelerin dünya ölçeğinde etkinlik ve rollerinin önemli ölçüde artmasıdır. Küreselleşmenin devlet destekli süreçlerini yansıtan ve neoliberal politikaları dünya ölçeğinde dayatan bu kuruluşlar, aynı zamanda uluslararası sermayenin zorunluluklarını da somutlaştırırlar. Küreselleşme olgusunun yeni olan bir başka yönü, geç kapitalistleşen toplumsal formasyonlardaki sermaye birikiminin belirli bir aşamaya ulaşması ve dünya ölçeğinde işleyen birikim mekanizmasına girme isteği ve zorunluluğu duymasıdır. Bu anlamda sermayenin uluslararası genişlemesinin önündeki engellerin kaldırılması sadece gelişmiş kapitalist merkezlerin sermayesi için değil, aynı zamanda geç kapitalistleşen ülkelerin burjuvazisi için de yeni olanaklar getirmiştir. Kapitalizmin evrensel bir sistem hâline geldiği bu süreçte bir yandan rekabet, birikim ve kârın azamileştirilmesi gibi kapitalizmin ayrılmaz unsurları toplumsal yaşama ve toplumsal ilişkilerin bütününe nüfuz ederken bir yandan da sermayenin ekonomik yasaları mevcut bütün siyasal biçimlerin sınırlarını aşmakta ve siyasal düzenlemenin bağlarından kurtulmaktadır.

Ancak bütün bu eğilimler küreselleşme sürecinin ne kaçınılmaz ne de geriye döndürülemez olduğunu gösterir. Önemli olan kapitalizmin genişleme eğilimiyle onun gerçek tarihi arasında bir ayrıma gidebilmektir. Yani,

5 Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", çev. Nail Satılgan, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* (İstanbul: Yordam Kitap, 2008), 25.

küresel kapitalist düzenin gelişmişliği ve sürekliliği sorunsallaştırılırken küreselleşme, hem kapitalizme içkin bir süreç olarak kavranmalı hem de zaman ve mekânın ötesinde toplumsal ve siyasal ilişkilerle birlikte çözümlenmelidir.

Gerçek mi ideolojik mi?

Liberal küreselleşmeci analizlerin çoğunda dünyanın giderek daha fazla küresel hâle geldiği, daha fazla bağlantılılığın kurulduğu ileri sürülerek küreselleşme diye bir şeyin *gerçek bir olgu* olduğu ve bunun fiilen tüm yerküreyi kapsadığı savunulur.[6] Küreselleşmeci analizlerde küreselleşmenin emsalsiz, yepyeni ve türdeşleştirici bir süreç olarak tanımlanmasının yanı sıra, sürecin evrensel ilerleme ve refahı getireceği, ekonominin küreselleşmesinin demokrasinin küreselleşmesinin yolunu açacağı, devletin önemsiz hâle geleceği gibi önermelerin toplamı küreselleşme ideolojisinin özünü oluşturur. Bu yaklaşımda toplumsal hayatın ve dünya düzeninin örgütleyici ilkelerinin yeniden yapılanmasını kapsayan bir küresel değişme fikri ön plana çıkar. Genel olarak değişme üç temel kavrama referansla açıklanır: Sosyoekonomik organizasyonun hâkim kalıplarının, teritoryal (topraksal) ilkenin ve iktidarın değişimi. Ekonomik, toplumsal ve siyasal faaliyetler bölgeleri ve ulusal sınırları aştığı ölçüde, modern toplumsal ve siyasal örgütlenmenin teritoryal (topraksal) ilkesine karşı doğrudan bir meydan okuma artacaktır. Küreselleşme, toplumsal ilişkilerin ve toplumsal iktidarın askerî, siyasal ve kültürel tüm alanlarını içeren, farklılaşan ve çok boyutlu ilişkiler kümesi olarak kavranır. Bu kavrayış aynı zamanda toplumsal gerçekliğin ekonomik, teknolojik, siyasal, kültürel, doğal vb. farklı kurumsal ve güç yapılarından oluştuğu fikrini paylaşan Weberci ya da post-Marksist, post-yapısalcı bir anlayışı yansıtır. Dolayısıyla küreselleşme kapitalizmin zorunlulukları üzerinden açıklanmaz.

Liberal küreselleşmeci yaklaşımın tezlerini sorgulayan analizler (*şüpheciler*) ise küreselleşmenin *gerçek değil ideolojik* olduğunu ileri sürer.[7] Küreselleşme olarak anılan süreç dünya ekonomisinde ilk kez yaşanan, emsalsiz bir gelişme değildir. Dünya ekonomisi 19. yüzyılın sonlarında (1890-1914) en az bugünkü kadar uluslararasıdır. Dolayısıyla son yirmi yılın küreselleşme eğilimi *abartılmakta*dır; henüz gerçek anlamda küreselleşmiş bir ekonominin varlığından söz edilemez. Dünyada yerel yatırımlar yabancı yatırımlardan daha fazladır; çok uluslu şirketler de mal varlıkları, yöneticileri ve mülk sahipleriyle kendi ülkelerinde yerleşiktir.

Liberal küreselleşmeci ve şüphecilerin aksine *Marksist yaklaşım* gerçek olanın sermayenin uluslararasılaşması olduğunu, küreselleşme kavramınınsa ideolojik

6 Örneğin Kenichi Ohmae, Manuel Castells ve David Held.
7 Örneğin Paul Hirst, Graham Thompson, Robert Boyer ve Daniel Drache.

olduğunu vurgular.[8] Küreselleşme kavramı süreci açıklamaktan ziyade onun anlaşılması önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Küreselleşme tartışmasının merkezine iktidar ve politikayı yerleştiren Marksist analizler, küreselleşmeyi sadece bir süreçler toplamı olarak değil ayrıca politik bir proje olarak tanımlayarak kavramın kapitalizm, emperyalizm, sermayenin uluslararasılaşması, ABD hegemonyası ve neoliberalizmle ilişkisine odaklanır. Kavramın tarihsel bağlamı reel sosyalizmin çözülüşüyle birlikte kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılmasıdır ve bu anlamda *gerçek* bir sürece gönderme yapar. Ne var ki bu tarihsel bağlam toplumsal analizlerde mekânsal farklılaşmaların göz ardı edilerek sadece küresel ölçek üzerine odaklanan yaklaşımların egemen olmasına yol açmıştır. Liberal açıklamaların temel sorunu kapitalizmin çelişkilerini göz ardı etmesidir. Homojenleşme ve sınırların ortadan kalkması gibi çağrışımları nedeniyle küreselleşme kavramı, sürecin eşitsiz ve çelişkili niteliğini gizleme, çelişkisiz gibi gösterme anlamında *ideolojik* bir işlev yüklenir. Tam da bu işlevi nedeniyle gerek sosyal bilimlerin gerekse popüler günlük dilin anahtar kavramı hâline gelir.

Kapitalizme ait birikim mekanizmasının dünya ölçeğinde belirleyiciliğinin artması, kapitalist toplumsal ilişkilerin genişlemesi ve yoğunlaşması sonucunda ortaya çıkan küreselleşme, hem bir *süreç* hem de bir *strateji* olduğu ölçüde de bir *ideoloji* olarak ele alınmalıdır. Süreç olarak küreselleşme, kapitalizmi tanımlayan toplumsal ilişkilerin tarihsel gelişiminin belirli bir aşamasını; yani kapitalizmi tanımlayan ilişkilerin yoğunlaşması ve genişlemesini ifade eder. Strateji olarak küreselleşmeyse, kapitalizmin belirli bir aşamasında açığa çıkan krizin aşılması ve yeni bir birikim rejimine geçiş için geliştirilen bir dizi mekanizmayı anlatır. Süreç olarak küreselleşme için belirleyici olan değişkenler, sermaye birikiminin tarihsel olarak yoğunlaşması, merkezîleşmesi ve genişlemesiyken; strateji olarak küreselleşme bu süreç içinde yer alan ve güç ilişkilerinde belirleyici konumda olan ya da olmaya çalışan aktörlerin belirli bir zaman içindeki bilinçli etkinliklerini içerir. Bu anlamda neoliberal ekonomi-politika uygulamaları ön plana çıkar.

Marksist analizlerde küreselleşme kavramının yerine getirdiği ideolojik işlevin yarattığı yanılsamalardan kurtularak kapitalizmin çelişkilerine odaklanabilmemiz için en başta kavramın kendisinin sorunsallaştırılarak reddedilmesi gereğine vurgu yapılır. Küreselleşme, başından beri Marksist teorinin ortaya koyduğu sermayenin uluslararasılaşması, genişlemesi ve yayılmasının son dönemde aldığı *özel bir biçimden,* sermayenin dünya ölçeğindeki yeni ve özgün bir *değerlenme tarzından* başka bir şey değildir. Bu nedenle küreselleşmenin ifade ettiği sürecin sermayenin uluslararasılaşmasının yeni bir aşaması olarak yeniden kavramlaştırılması gerekir. Böyle bir kavramlaştırma iki nedenle önemli bulunur. Birincisi,

8 Örneğin, Dick Bryan, Ray Kiely, Sungur Savran, Şebnem Oğuz ve Fuat Ercan.

uluslararasılaşan şeyin emek değil sermaye olduğu vurgusu, sürecin sınıfsal niteliğini ve kapitalizmle ilişkisini ortaya koyar. İkincisi, uluslararasılaşma kavramı, sermaye birikimi sürecinde ulusal ölçeklerin ve mekânsal farklılaşmaların önemini koruduğuna işaret ederek devlet ve emperyalizm kavramlarının da analize dâhil edilmesini mümkün kılar.

Moderniteden farklı mı?

Modernite ve küresellik arasındaki ilişki sosyologlar için en temel tartışma konularından biridir. Anthony Giddens, küreselleşmeyi modernleşmenin bir sonucu, onun bir devamı olarak görür. Küreselleşme, kapitalizmin biçimlendirdiği modernliğin Batı'dan tüm dünyaya yayılması; modernliğin genişlemesidir. Modern örgütler yerel olan ile küresel olanı bir dizi yolla birbirine bağlar. Belirleyici olan küresel süreçlere katılımdır. Yerelliğe rengini verense koşullar ve süreçlerle olan etkileşimidir. Bu etkileşim zaman-mekân ayrımı ve yerinden etme süreçlerinde ifade bulan küreselleşme mekanizmalarıyla gerçekleşir. Giddens'a karşılık Martin Albrow ve Roland Robertson, küreselleşmenin moderniteden kopuşu simgelediğini ileri sürer. Bu süreçte rasyonelleşme ya da Batı kültürünün evrenselleşmesinden değil kültürel farklılaşmalardaki artıştan söz edilebilir. Küreselleşme toplumlar-bireyler-uluslararası ilişkiler ve insanlık bileşenleri temelinde farklı yaşam biçimlerinin karşılaşmasını içeren bir süreçtir. Küresel bilinçlenme ve 'tek bir dünya' fikrine ulaşılması dünyayı küresel kılmaktadır. Küreselleşmenin yerelliğin üretilmesi ve içerilmesini kapsadığını söyleyen Robertson, küreselleşme kavramını 'küre-yerelleşme' (*glocalisation*) ile ikame eder ve süreci anlamlandırırken bu kavrama odaklanır. Küre-yerelleşme, ulus devletten hem daha küçük hem de daha büyük bir alanı tarif eder.

Küresel bir kültür oluşuyor mu?

Modernleşme teorisi küreselleşmenin toplumlar arası yakınsamaya yol açtığını iddia eder. Piyasa ilişkileri ve teknolojinin yayılması toplumları homojenleştirmiştir. *Kültürel açıdan küreselleşmeciler,* kültürün dünyanın genelinde ortak hâle geldiğini, *küresel bir kültür*ün ortaya çıktığını iddia ederler.[9] Bu savı paylaşanların görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Bugünkü küresel kültürel iletişimin ölçeği, yoğunluğu, hızı ve hacmi tartışmasız emsalsizdir. Kültürel ithalat ve ihracat değerleri artmış, televizyon, radyo ve film ürünlerinin ticareti genişlemiş, bilişim, iletişim ve dijital teknolojilerin yayılmasıyla toplumlar diğerlerinin kültürel değerlerinin etkisi altına girmiş ve bilgi üzerindeki ulusal denetim olanaksızlaşmıştır. Şirketler devletleri kültürel küreselleşmenin merkezî üreticileri ve dağıtıcıları olmaktan çıkarmıştır. Dolayısıyla modern devletin kültürel konumlanışı dönüşmüştür.

9 Örneğin, Marshall McLuhan, Leslie Sklair, Arjun Appadurai.

Küreselleşmeyi kültürel açıdan sorgulayan *şüpheciler* ise kültürün giderek çeşitlendiğini, son yıllarda ulusal ve bölgesel kültürel bağımsızlığın yeniden değer kazandığını ileri sürerek, küresel kültür tezini reddeder.[10] Ulusal kimlik ve ulus olma mücadele tarihine gönderme yapan bu düşünürler ulusal kimliğin önceliğine, önemine ve aşılmasının zor olduğuna vurgu yapar. Yeni elektronik iletişim ağları ve bilgi teknolojisinde hızlı gelişmeler, ulusal yaşamın geleneksel biçimlerini, başta dil olmak üzere ortak kültürel özellikleri paylaşan topluluk üyeleri arasındaki etkileşimi güçlendirmektedir. Ayrıca yeni iletişim sistemleri, uzak olan ötekine erişimi mümkün kıldığı ölçüde bilince, yani değer yönelimlerindeki ve yaşam biçimlerindeki muazzam çeşitliliğin farkındalığına yol açmaktadır. Bu bilinç, bir yandan kültürel anlayışı geliştirirken diğer yandan da farklı olmanın ön plana çıkarılmasına, kültürel hayatın daha da parçalanmasına sebep olmaktadır.

Küresel bir ekonomi mi?

Ekonomik küreselleşme üzerine yürütülen tartışma hatırı sayılır bir literatür ortaya koyar. Küreselleşmeyi küresel ekonominin bir sonucu olarak gören *liberal küreselleşmeci analiz*, küresel ekonomik bütünleşmenin tarihte eşine rastlanmayan boyuta ve büyüklüğe ulaştığını ileri sürer.[11] Bu yaklaşımın temel iddialarına göre finansal bütünleşmenin yanında çok uluslu şirketlerin artan etkinlikleri, yerel, ulusal ve bölgesel üretim ağları arasındaki ekonomik bağları güçlendirmiştir. Sınırların olmadığı bir ekonomide yerel ve küresel ekonomik faaliyetler arasındaki ayrımın sürdürülmesi de imkânsızdır. Geçmişe kıyasla dünya artık tek bir küresel ekonomiye sahiptir. Tek başına hiçbir merkez küresel ekonominin kurallarını belirleyemez.

Bazı görüşler, soğuk savaş dönemi dışında modern zamanların başından bu yana küresel bir ekonominin varlığına işaret ederken[12], küreselleşmeciler küresel sistemdeki merkez ekonomilerin yeniden yapılanması ve bu süreçte sanayi ekonomilerinden sanayi-sonrası ekonomilere geçişi yeni dönemin özgüllüğü olarak vurgular. Yeni küresel kapitalist biçimin mekânsal örgütlenişinde ve dinamiklerinde yaşanan niteliksel değişiklikler 'küresel enformasyon kapitalizmi', 'çılgın kapitalizm', 'turbo-kapitalizm' ya da 'bölge-üstü kapitalizm' gibi çeşitli kavramlarla açıklanır. Ekonomik gücün ve kaynakların örgütlenmesi ve paylaşılmasında belirleyici güç de artık ulus devletler değil, küresel şirketlerin sermayesidir. Ekonomik küreselleşmenin günümüzdeki yeni biçimine *yeni bir küresel iş bölümü* eşlik etmekte; Kuzey-Güney ayrımı ortadan kalkmaktadır.

10 Örneğin, Clifford Geertz.

11 Örneğin Robert O'Brien, Elmar Altaver, Birgit Mahnkopf, William Greider, Dany Rodrik, Peter Dicken, Manuel Castells, Kanichi Ohmea; Stephan Gill, Samir Amin.

12 Örneğin Immanuel Wallestein, Fernand Braudel, Andre Gunder Frank, Stephan Gill.

Sorgulayıcı küreselleşme analizi (şüpheciler) esas olarak üretim ve ticaretin örgütlenmesine vurgu yapar ve bugünkü dünya ekonomisinin bütünleşmiş olmaktan çok uzak olduğunu, küreselleşmenin abartıldığını savunur.[13] Bu yaklaşımın temel tezlerini de şöyle özetleyebiliriz: 1890-1914 dönemiyle kıyaslandığında bugünkü durumda dünya daha az küreseldir, daha az bütünleşmiştir. Mevcut eğilimler ayrı ulusal ekonomiler arasındaki bağlılıkların yoğunlaşmasıdır. Ne finans, teknoloji, emek ne de üretim alanındaki kanıtlar tek bir küresel ekonominin varlığını ya da ortaya çıktığını kanıtlar niteliktedir. Üstelik insanlığın geniş kesimleri sözde küresel piyasadan dışlanmıştır. Ekonomik faaliyetler, kendi içlerinde merkez ve çevre ilişkisini sürdüren üç merkez blok (Avrupa, Asya-Pasifik ve Amerika) içinde yoğunlaşmıştır.

Yukarıdaki yaklaşımları eleştiren *Marksist analizler*, iddiaların aksine küreselleşme olarak anılan süreçte kapitalizme özgü kutuplaşmaların daha da derinleştiğini; bölgesel, ulusal, sınıfsal eşitsizlikler ve farklılaşmaların arttığını ileri sürer.[14] Sermayenin uluslararasılaşması ve kapitalist bütünleşme oldukça ileri bir düzeye erişmiş olsa da buradan *homojen* bir dünya ekonomisinin oluştuğu sonucuna varılmaz. Yeni enformasyon ve iletişim teknolojilerine bağlı sermaye hareketlerinin hızı ve kapsamı yeni gelişmelere yol açmakta; toplumlar arasındaki bağlantılılık düzeyleri kuşkusuz artmaktadır; fakat bu, sürece dâhil olan her toplumsal formasyon için aynı anlama gelmez. Hiyerarşik ve eşitsiz ilişkileri yeniden üreten dünya ekonomisinin bu özelliği devam ederken, 21. yüzyılda çelişkiler ve eşitsizlikler giderek daha fazla artmaktadır. Küreselleşme olarak nitelenen süreç bütünleşmiş ya da entegre olmuş bir piyasayı teşvik etmekten çok, bu türden bir bütünleşmeyi engellemektedir. Dolayısıyla küresel pazarın bütünleştiği yönünde ileri sürülen tezler oldukça sorunlu ve tartışmalıdır.

Kapitalizmin 1970'li yıllardaki derinleşen krizi, tekil sermayeler arası rekabeti öne plana çıkardığı ölçüde, rekabet sürecinde *değer yaratma* koşullarını da değiştirmeyi zorunlu kıldı. Bu zorunluluğun doğrudan sonuçlarından biri, üretim ve organizasyon açısından yeni teknolojilerin geliştirilmesidir. Bu ise zaman, mekân ve teknoloji arasındaki ilişkinin ilişkisel doğasını açığa çıkarır. Üstelik sermayenin küresel hareketi ve serbest akışı, sadece emek, piyasa ve kaynaklara serbestçe ulaşılmasını değil, aynı zamanda kârlılığı artırmak için ekonomik ve toplumsal bir bölünmeyi de gerektirir. Bu konuda yapılan araştırmalar da dünya genelinde ücretlerin, fiyatların ve çalışma koşullarının dünyanın her yerinde birbirinden çok farklı olduğunu ortaya koyar. Sermayenin emek maliyetlerini aşağıya çekme ihtiyacı ile insanların para harcamasını gerektiren tüketimi genişletme ihtiyacı arasında kaçınılmaz bir

13 Örneğin Linda Weiss, Paul Hirst ve Graham Thompson.
14 Örneğin Erinç Yeldan, Ellen Meiksins Wood, Eric Hobsbawm.

çelişki vardır. Uluslararası sermaye bu ikisi arasındaki dengeyi kurabilmek için eşitsiz gelişmeden ve dünyanın ayrı ekonomilere bölünmüş olmasından yararlanır.

Ulus devletin gücü azalıyor mu?

Küreselleşme tartışmaları içinde belki en önemli konu ulus devletin tarihsel işlevinin gerçekten sona erip ermediğidir. Küreselleşme teorisi içinde *liberal küreselleşmecilerin* tezleri 'ulus devletin sonu' fikri ile iç içe geçer.[15] Bu yaklaşım küresel olan ile ulusal olan arasında kaçınılmaz bir çelişki öngörür. Ulus devletler ulusal ekonomileri, paraları, sınırları ve dahası kültür ve dilleri üzerindeki kontrolü yitirmektedir. Küresel güç, ulus devletlerin kontrolünden çıkmış, küresel pazarın, ulus-ötesi firmaların ve küresel iletişim teknolojilerinin elinde toplanmıştır. Modern devlet, ulus-üstü, ulus-ötesi ve uluslararası güçlerin belirleyiciliğindeki bölgesel ve küresel karşılıklı bağımlılık ağlarına gömülüdür artık. Küresel düzeyde güç zayıf devletlerden güçlü devletlere, devletlerden piyasalara, emek piyasasından para piyasasına kaymaktadır.

Liberal küreselleşmecilerin iddialarını eleştiren *şüpheci* analizler içinde bir görüş, bu fikirlerin 'abartılı' olduğunu savunur.[16] Dünya ölçeğinde gücün, üretimin ve refahın belirlenmesinde ve paylaşımında bölgenin, sınırların, yerin ve ulus devletlerin gücü devam etmektedir. Ulus devletler esnek ve varlıklarını devam ettirme konusunda gelişkin bir uyum yeteneğine sahip olduklarından küresel güçler karşısında kendilerini yeniden oluşturma ve dönüştürme kapasitesine sahiptir. Bunu yapabildikleri ölçüde de küreselleşme devletler için bir 'tehdit' olmaktan çok 'olanak tanıyan' bir olguya dönüşecektir. Küresel piyasa, ekonomik, siyasi, askerî vb. üstünlükleri için rekabet eden devletler için fırsata dönüştürülebilecek bir oyun alanıdır.

Öte yandan 'ulus devletin bittiği' iddiası küreselleşmeyi teşvik eden liberal yaklaşımların yanı sıra küreselleşmeyi eleştiren sol kesimler içinde de yaygındır. Özellikle devletçi ve sosyal demokrat çizgide olan büyük bir çoğunluk devletin küreselleşmeye kurban gittiğini düşünür. Bu analizlerde küreselleşme dışarıdan içeriye, yani ulus devlete yönelik bir tehdit olarak tanımlanır. Bir yandan başta finansal akışlar olmak üzere küresel dinamiklerin ulus devletin etkinlik alanını daralttığı ve manevra yeteneğini azalttığı ileri sürülürken, diğer yandan da sürecin ortaya çıkardığı olumsuzlukların tümüne üstlenecek güç kaynağı olarak kalkınmacı işlevler yüklenecek devlet gösterilmektedir. Küreselleşme karşısında ulus

15 Bu yaklaşımın önde gelenleri arasında Kenichi Ohmae, Dani Rodrik, Paul Kennedy, Yoshikazu Sakamoto, Susan Strange, Philip McMichael, Anthony Giddens, Peter Evans sayılabilir.

16 Örneğin Paul Hirst ve Grahame Thompson, Linda Weiss, Saskia Sassen, David Held, Anthony McGrew, Robert Wade ve Immanuel Wallerstein yer alır.

devletin gücünde bir gerileme olduğu ve devletin geriye çekildiği iddiasını reddeden neo-Marksist düşünce geleneği içinden Robert Cox ise, *devletin uluslararasılaşması* kavramını ortaya atar. Küresel ekonominin temel aktörleri ve yapıları arasında 'ulus-ötesi' bir uzlaşı ve karşılıklı anlaşmalar temelinde oluşan bir dizi ilke, devletlerin siyasi karar alma kanallarına aktarılmaktadır. Bu durum, kapitalist dünya ekonomisine karşı uluslararası 'zorunluluk' fikrinin uluslararasılaşmasıdır.

Liberal küreselleşmeci ve şüpheci analizleri eleştiren *Marksist yaklaşımlar* kendi içinde farklılaşmaktadır. Küreselleşmeyi açığa çıkaran temel güç olarak iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki hızlı gelişmeleri gören liberal küreselleşmecilerin aksine meseleye, sınıf analizi ve sınıf çelişkileri üzerinden tarihsel bir çözümlemeyle yaklaşan Marksist kuram içindeki bir damar, küreselleşmeye *küresel kapitalizm tezi* üzerinden yaklaşır.[17] Bu yaklaşımı benimseyenler, küreselleşme sürecinin 'ulus-ötesi kapitalizm' evresi olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Küreselleşme ulus devleti ortadan kaldırmaz; olan biten, ulus devletin küresel sermaye çıkarları tarafından ele geçirilerek yeniden yapılanması ve hiyerarşik ulus devlet sisteminin sona ermesidir. Dünya ekonomisinden küresel ekonomiye sıçramasıyla birlikte dünya kapitalist sisteminde, ulus-ötesi sermaye yükselmiş, yeni ulus-ötesi kapitalist sınıf ve ulus-ötesi devlet aygıtı ortaya çıkmıştır. Küresel sistemde iktidar, ulus-ötesi kapitalist sınıfın yanı sıra ulus-ötesi kurum ve kuruluşlarda da yoğunlaşır. Bu yeni bir tarihsel bloğun oluşumudur. Bu bloğun çıkarları lehine liderlik ABD'dedir.

Michael Hardt ve Antonio Negri, küreselleşme çağının ulus devletin sonunu getirmediği, ulus devletlerin ekonomik, politik ve kültürel tüm normların kurulması ve düzenlenmesinde hâlâ çok önemli işlevler yüklendiği görüşünü paylaşırlar. Bu yazarlar, bununla birlikte ulus devletlerin egemen otorite konumundan çıkarıldığını, yeni bir egemenlik biçiminin doğduğunu savunurlar. Bu yeni küresel egemenlik biçiminin adı *İmparatorluk*tur. İmparatorluk kavramıyla, ulus devlet egemenliğinin ardından gelen yeni bir egemenlik biçimine, hiçbir sınır tanımayan ya da ancak esnek, akışkan sınırları tanıyan, sınırsız bir egemenlik biçimine gönderme yaparlar. Temel varsayımları egemenliğin tek bir yönetim mantığı altında birleşmiş ulusal ve ulus-ötesi mekanizmalar silsilesinden oluşan yeni bir biçim aldığıdır. Emperyalizmin aksine İmparatorluk bir güç merkezi kurmaz ve sabitlenmiş sınır veya engellere dayanmaz. İmparatorluk içinde ayrıcalıklı konumu devam etmekle birlikte ne Amerika ne de ulus devletler içinde bulunduğumuz küreselleşme çağında emperyalist bir projenin merkezini oluşturmazlar. Emperyalizm bitmiştir.

17 Örneğin Wiliam I. Robinson, Leslie Sklair.

Amerikan devletinin özgül yapısının iktidar ağı biçimindeki anayasal kuruluşu olduğunu vurgulamaları açısından Hardt ve Negri'nin tezlerine katılan Leo Panitch, onları küreselleşmenin devleti ortadan kaldırdığı yönündeki yaygın görüşleri kabul etmeleri ve küresel kapitalizmin merkezinin olmadığı yönündeki tezleri açısından eleştirir. Panitch'e göre küreselleşmeyi anlamak için *yeni bir emperyalizm kuramı* gereklidir. Vladimir İ. Lenin'in (1870-1924) tekelci kapitalizm kavramsallaştırmasına bağlı kalan kuramcılara göreyse küreselleşme olarak anılan süreç, kapitalizmin en yüksek aşaması olan emperyalizm aşamasıdır.[18]

Yeni emperyalizm kuramcıları küresel kapitalizm yaklaşımından farklı olarak uluslararası kapitalist düzende ulus devletin öneminin devam ettiğine vurgu yaparlar.[19] Küreselleşme, ulus devletlerin ve kapitalist sınıf politikalarının bir ürünüdür. Devlet stratejileriyle sermaye birikiminin dinamikleri birbirinden ayrılamaz. Devleti aşmak bir yana küreselleşmenin işleyiş koşulu sadece Amerikan devletinin değil, onun himayesi altındaki tüm devletlerin küresel ekonomiyi yönetme sorumluluğu üstlenmesinden geçer. Emperyalizm artık gelişmiş kapitalist devletler arasındaki rekabete dayanmasa da hâlâ devletle ilişkilidir. Ulus devlet, hem emperyalist hem de bağımlı ekonomilerde küresel sermaye açısından hâlâ birikimin vazgeçilmez koşullarını sağlamaktadır.

Yaygın kullanım adıyla 'küreselleşme' olarak anılan sürecin temel tartışmalarından ulus devlet tartışmasını kavramak için Ellen Meiksins Wood'un işaret ettiği kapitalizmde 'ekonomi' ve 'siyasal' alan ayrıştırmasının özgüllüklerine değinmemiz gerekir. Feodal sistemde toprak sahibinin zorlayıcı gücü –esas olarak, askerî gücü– aynı zamanda onun sömürü gücüdür. Oysa kapitalist sınıf ile devlet arasındaki ilişki başından beri farklıdır. Bu ilişkide kapitalistler mülksüz işçileri sömürmek için kendi mülklerini kullanırken, toplumsal düzen sermayenin her an başvurabileceği bir uzaklıkta bulunan devlet tarafından sağlanır. Kapitalizmde ekonomik ve siyasi alanların birbirinden ayrılması, bu iki uğrağın fiilen özel girişimler (veya aynı ilkelere göre çalışan kamu girişimleri) ve devletin kamusal gücü arasında bölünmesi anlamına gelir.

Kısacası kapitalizmde temel sınıf çelişkisi sermaye ve emek arasındadır. Dolayısıyla kapitalizmin alternatifsizliği üzerinden yükselen küreselleşme süreci sermayenin toplumsal olanı gerçek anlamda boyunduruk altına aldığı bir dönemi işaret eder. Değer yaratma sürecinin yoğunluk ve hız kazanması sermayenin toplumsal yaşam üzerindeki egemenliğini daha da sağlamlaştırmaktadır. Bununla birlikte son söz olarak tüm bu eğilimlerin diyalektik açıdan bakıldığında karşıt eğilimleri ortaya çıkardığını/çıkaracağını vurgulamalıyız.

18 Örneğin Sungur Savran, James Petras ve Henry Veltmeyer.

19 Yeni emperyalizm kuramcıları arasında ayrıca Sam Gindin, David Harvey, Greg Albo, Clyde W. Barrow, Ray Kiely, Walden Bello, John Bellamy Foster, Giovanni Arrighi'yi sayabiliriz.

Kaynakça

Ahmet Öncü, "Küreselleşme", *Ekonomik Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü*, der. Aydın Ördek ve Fikret Başkaya (İstanbul: Özgür Üniversite, 2008), 742-753.

Anthony Giddens, "Modernliğin Küreselleşmesi", *Küresel Dönüşümler- Büyük Küreselleşme Tartışması*, der. David Held ve Anthony McGrew, çev. Mehmet Celil Çelebi (Ankara: Phoenix, 2008), 81-87.

Aykut Çoban, "Küreselleşmeye Karşı Olmak: Olanaklar ve Sınırlılıklar", *Praksis* 7 (2002), 117-164.

Dani Rodrik, *Has Globalization Gone Too Far?* (Washington DC: Institute for International Economics, 1997).

David Harvey, *Yeni Emperyalizm*, çev. Hür Güldü (İstanbul: Everest, 2004).

David Held ve Anthony McGrew, der., *Küresel Dönüşümler- Büyük Küreselleşme Tartışması* (Ankara: Phoenix, 2008).

Dick Bryan, "The Internationalization of Capital and Marxian Value Theory", *Cambridge Journal of Economics* 19 (1995), 421- 440.

Ellen Meiksins Wood, "Sermaye İmparatorluğu", çev. Ecehan Balta-A. Ekber Doğan, *Praksis* 10 (2003), 239-254.

Ellen Meiksins Wood, *Sermaye İmparatorluğu*, çev. Sami Oğuz (Ankara: Epos, 2003).

Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal, 1996).

Eric Hobsbawm, *Yeni Yüzyılın Eşiğinde*, çev. İbrahim Yıldız (İstanbul: Yordam Kitap, 2007).

Erinç Yeldan, "Neoliberalizmin İdeolojik Bir Söylemi Olarak Küreselleşme", *İktisat Üzerine Yazılar 1 Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar*, der. Ahmet Haşim Köse vd. (İstanbul: İletişim, 2003).

Erinç Yeldan, *Küreselleşme Kim İçin?* (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Fuat Ercan, "Alternatif Bakışları Sorgulamak: Sermayenin Kapitalizmle Bütünleşmelerindeki Rolleri ve Türkiye Gerçeğine Kısa Bir Bakış", *Küreselleşmeye Güneyden Tepkiler*, der. Ceyhun Gürkan, Özlem Taştan ve Oktar Türel (Ankara: Dipnot, 2006), 195-220.

Fuat Ercan, "Küreselleşme Sürecindeki Yerellikler: Homojenleşme ve Farklılaşma/Güç ve Eşitsizlik İlişkileri Üzerine", *Kapitalizm Küreselleşme Azgelişmişlik*, der. Demet Yılmaz vd. (Ankara: Dipnot, 2006), 19-85.

George Ritzer, *Küresel Dünya*, çev. Melih Pekdemir (İstanbul: Ayrıntı, 2011).

Jeremy Brecher, Tim Costello ve Brendan Smith, *Aşağıdan Küreselleşme*, çev. Aysel Yıldırım vd. (İstanbul: Aram, 2002).

Jim Glassman, "State Power Beyond the 'Territorial Trap': The Internationalization of the State", *Political Geography* 18 (1999), 669-696.

Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", çev. Nail Satlıgan, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Kenichi Ohmae, *The End of Nation State: The Rise of Regional Economies* (Londra: Harper Colins, 1995).

Korkut Boratav, "Emperyalizm mi? Küreselleşme mi?", *Küreselleşme*, der. E. Ahmet Tonak (Ankara: İmge, 2000), 15-25.

Leo Panitch ve Sam Gindin, "Küresel Kapitalizm ve Amerikan İmparatorluğu", *Günümüzde Emepryalizm- Yeni Emperyal Tehdit-Socialist Register*, der., Leo Panitch ve Colin Leys, çev. Mehmet Yusufoğlu ve Aslı Yazır (İstanbul: Alaz, 2004), 13-55.

Leo Panitch, "Devlet: Emperyalizmin Ana Halkası?", çev. Selen Göbelez, *Conatus Çeviri Dergisi* 2 (2004), 55-60.

Leo Panitch, "Globalization and the State", *The Socialist Register 1994: Between Globalization and Nationalism*, der.,Ralph Miliband ve Leo Panitch (Londra: Merlin, 1994).

Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class* (Oxford: Blackwel, 2001).

Linda Weiss, *States in the Global Economy: Bringing Democratik Institutions Back In* (New York: Cambridge University Press, 2003).

Manuel Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi: Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Birinci Cilt*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2005).

Martin Albrow, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity* (Standford: Standford University Press, 1997).

Michael Hardt ve Antonio Negri, "İmparatorluk Olarak Küreselleşme", *Küresel Dönüşümler: Büyük Küreselleşme Tartışması*, der. David Held ve Anthony McGrew, çev. Cemil Poyraz (Ankara: Phoenix, 2008), 144-147.

Michael Hardt ve Antonio Negri, "Küreselleşme ve Demokrasi", çev. Selen Göbelez, *Conatus Çeviri Dergisi* 6 (2006), 123-131.

Nahide Konak, "Ekonomik Küreselleşme ve Ulus-Devlet: Kuramsal Yaklaşımlar", *Edebiyat Fakültesi* Dergisi 1 (2011), 149-164.

Paul Hirst ve Graham Thompson, *Küreselleşme Sorgulanıyor*, çev. Çağla Erdem-Elif Yücel (Ankara: Dost, 1998).

Paul Hirst, "The Global Economy: Myths and Realities", *International Affairs* 73 (1997), 409-425.

Peter Evans, "The Eclipse of the State: Reflections on Stateness in the era of Comparative Globalization", *World Politics* 50 (1997), 62-87.

Peter Marcuse, "Küreselleşmenin Dili", çev. Ali Tartanoğlu, *Mülkiye Dergisi* 229 (2001), 201-206.

Ray Kiely, "Globalization Theory or Capitalist Globalisation?", *Empire in the Age of Globalization: U.S. Hegemony and Neo-Liberal Disorder* (Londra: Pluto Press, 2005), 7-32.

Robert Boyer ve Daniel Drache, der., *State Against Markets: The Limits of Globalization* (New York: Routledge, 2000).

Robert Cox, "Global Perestroika", *Approaches to World Order*, der. Robert W. Cox ve Timothy J. Sinclair (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 296-303.

Robert Cox, *Production, Power and World Order* (New York, Columbia University Press, 1987).

Robert Wade, "Globalization and its Limits: Reports of the Death of the National Economy are Greatly Exaggerated", *National Diversity and Global Capitalism*, der. Suzanne Berger ve Ronald Dora (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 60-88.

Robert Went, *Küreselleşme Neoliberal İddialar Radikal Yanıtlar*, çev. Emrah Dinç (İstanbul: Yazın, 2001).

Roland Robertson, "Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik", *Postmodernizm ve İslam-Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. ve çev., Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay (Ankara: Vadi, 1999).

Roland Robertson, *Küreselleşme-Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: Bilim ve Sanat, 1999).

Saskia Sassen, *Loosing Control? Sovereignty in an age of Globalization* (New York: Columbia University Press, 1996).

Sungur Savran, "Küreselleşme mi Uluslararasılaşma mı? (1)", *Sınıf Bilinci* 16 (1996), 37-79.

Sungur Savran, *Kod Adı Küreselleşme: 21. Yüzyılda Emperyalizm* (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy* (New York: Cambridge University Press, 1996).

Şebnem Oğuz, "Sermayenin Uluslararasılaşması Sürecinde Mekânsal Farklılaşmalar ve Devletin Dönüşümü", *Kapitalizmi Anlamak*, der. Demet Yılmaz vd. (Ankara: Dipnot, 2006), 147-212.

Werner Bonefeld, "Küreselleşmenin Politikası: İdeoloji ve Eleştiri", çev. İlker Kabran, *Conatus Çeviri Dergisi* 2 (2004), 101-112.

Wiliam I. Robinson, "Küresel Kapitalizm ve Ulus-Ötesi Kapitalist Hegemonya: Kuramsal Notlar ve Görgül Deliller", çev. Erdem Türköz, *Praksis* 8 (2002), 125-168

Wiliam I. Robinson, *A Theory of Global Capitalism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004).

Yoshikazu Sakamoto, *Global Transformation* (Tokyo: United Nations University Press, 1994).

Okuma önerileri

Alex Callinicos, *Anti-Kapitalist Manifesto*, çev. Derya Kömürcü (İstanbul: Literatür, 2004).

Ellen Meiksins Wood, *Marx'a Dönüş*, çev. Elif Dinçer (İstanbul: Kalkedon, 2007).

Fuat Ercan ve Şebnem Oğuz, "Anti-Kapitalist Hareketlere Bakışta Değer Teorisinin Sunduğu Olanaklar ve Türkiye Örneği", *Conatus Çeviri Dergisi* 4 (2005), 135-161.

John Holloway, *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. Barış Özçorlu vd. (İstanbul: Otonom, 2011).

Taner Timur, *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (Ankara: İmge, 1996).

Werner Bonefeld ve John Holloway, *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, çev. Münevver Çelik vd. (İstanbul: Otonom, 2007).

Siyasal İdeolojiler

Gökhan Atılgan

İdeoloji

Bir liberal büyük olasılıkla liberalizmin bir ideoloji olmadığı, buna karşılık ancak komünizm ve faşizmin ideoloji olarak tanımlanabileceği düşüncesindedir. Çünkü ona göre gerek komünizm gerekse de faşizm baskıcı ve totaliter oldukları için özgürlük karşıtıdır. Benzer biçimde, bir muhafazakâr, Marksizm ve liberalizmi ideoloji olarak görecektir. Çünkü bunların her şeye muktedir bir rasyonalizmi temsil ettikleri ve toplumun kendi içsel evrimine müdahale ederek onu bozdukları kanısındadır. Bir faşist kendi dışındaki tüm siyasi projeleri ideoloji diye niteleyecektir. Zira hepsi de inançlardan, tutkulardan yoksun kuru bilgi yığınlarıdır. Bir İslamcı, ilahi adalet ilkelerini bir kenara bırakan ve dinsel metinlere dayanmayan fikir sistemlerinin ideoloji olduğunu iddia edecektir. Bir Marksist ise hem Marksizmi, hem de liberalizmi, muhafazakârlığı, faşizmi ve İslamcılığı ideoloji olarak adlandıracaktır. Nasıl ki Marksizm ezilen sınıfların ideolojisi ise ötekiler de nihayetinde hâkim sınıfların hizmetindeki ideolojileridir.

Eğer siyaset bilimcilerin 'siyasal ideoloji' olarak ele aldığı kategorilerden (Marksizm hariç) hiçbiri kendisinin bir ideoloji olduğunu kabul etmiyorsa ortada ciddiye alınması gereken bir durum var demektir. Tuhaf ve anlaşılması zormuş gibi görünen bu sorun, ideoloji kavramının tarihsel serüveninde izlediği yolların çapraşıklığından kaynaklanır. Kavram; serüveninin kimi uğraklarında iyi, doğru ve güzeli, başka uğraklarında kötü, yanlış ve çirkini temsil etmiştir.

Kelimenin kök anlamına baktığımızda ideoloji muhlis bir kavramdır. 'İdea' ve '-oloji'nin kaynaşmasından oluşur ve 'fikirbilim' gibi bir anlama gelir; nasıl ki 'sosyo' ve '-loji' kaynaşması 'toplumbilim' anlamına geliyorsa. Kavram, ilk kez 1796 yılında kullanıldığında tam da bu kök anlamına gönderme yapıyordu. Fikirlerin kökenlerinin, oluşum süreçlerinin, değişim ve direnç nedenlerinin bilinebileceğini, böylelikle Aydınlanma felsefesine uygun olarak toplumun

yeniden biçimlendirilebileceğini ima ediyordu. Oysa Destutt de Tracy (1754-1836), mucidi olduğu ideoloji kavramının çağlar boyunca sosyal bilimlerin en tartışmalı kavramlarından biri olacağını hayal bile edemezdi.

Türkiye'de ideoloji kavramının baskın anlamı, olumsuz bir ima taşıyageldi. Buna göre ideoloji; iyiye karşı kötüyü, güzele karşı çirkini, doğruya karşı yalanı ve yanlışı temsil eder. İdeoloji genellikle marjinaldir, ufku dardır, meşruiyeti yoktur ve hatta içinde kanunlarla çatışan gizli emelleri barındırır. Makbul olan, ideolojik olmayandır. İdeolojinin, günümüz dünyasındaki çağrışımlarının da olumlu olduğu söylenemez. İdeoloji kavramıyla gönderme yapılan şey, genellikle 20. yüzyılın ilk üç çeyreğinde dünyayı harap eden faşizm ve komünizm gibi aşırı uçlardaki fikir kalıplarıdır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından faşizm yenilmiş, 1989-1991 döneminde komünizm çökmüş ve böylelikle yerküre ideolojilerin yıkıcı etkisinden kurtulmuştur. Kısacası ideolojilerin sonu gelmiştir; hâlâ ideoloji peşinde koşanlar marjinal, sorunlu ya da hastalıklı kimselerdir.

İdeolojinin bu olumsuz anlamı, kavramın ilk ortaya çıktığı zamanlarda Napoléon Bonaparte (1769-1821) tarafından geliştirilmişti. Oysa Napoléon, "Güzel Fransa'mızın başına gelen her türlü musibeti ideologların öğretisine ... yormak gerekir" diyerek[1] tüm olumsuzlukların kaynağını ideolojiye çıkarmadan önce, ideologlara son derece önemli bir misyon yüklemişti. İdeologların yön verdiği *Institut de France* adlı kuruluşa Aydınlanma felsefesinin ilkelerine dayanan bir ulusal eğitim sistemi geliştirme görevi verdiğinde ideolojiden kendisi de en az Tracy kadar olumlu bir beklentiye sahipti. Institut de France'ın fahri üyesi olmakla övünmesi bunu gösteriyordu. İdeologlar insan zihninin yasalarını keşfedecekler ve sistematik bir eğitim programıyla genel mutluluğa hizmet edecek şekilde insan zihnini dönüştüreceklerdi. Ancak siyasi bir pragmatist



Destutt de Tracy, ideoloji kavramının mucididir. İlk kez 1796 yılında kullanıldığında kelimenin kök anlamına gönderme yaparak ideolojinin 'fikirbilim' anlamına geldiğini söyleyen Tracy'ye göre fikirlerin oluşum süreçleri bilinebilir ve böylelikle toplum yeniden biçimlendirilebilirdi.

1 Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim, 2007), 185.

olan Napoléon, iktidarını bir imparatorluğa çevirmeye yönelince yüzünü yerleşik dinsel kurumlara dönerken, liberal ve cumhuriyetçi aydınlara sırt çevirdi. Devrim zamanında konmuş olan dinsel kurumların eğitim yapma yasağını kaldırınca, rahiplere ve dinsel fikirlerle beslenen bir toplumsal düzene cesurca karşı çıkan ideologlara düşman oldu, onları horladı.

Böylelikle ideoloji, her şeyin kurtarıcısı ve bilimlerin kraliçesiymiş gibi başlayan serüveninde, kısa sürede tökezledi ve tüm kötülüklerin kaynağıymış gibi bir içerik kazandı. İdeoloji, o zamandan beri olumlu ve olumsuz anlamları arasında rakkaslanmaya devam eder.

Tanımlar ve ayrımlar

"İdeoloji tüm sosyal bilimlerde tarifi en zor kavramdır."[2] Bunun nedeni ideoloji kavramının sadece anlam ve işlevlerinin farklı kuramsal yaklaşımlara göre değişebilmesinden değil, aynı zamanda siyasal yan anlamları ve gündelik hayattaki kullanımlarının çeşitliliğinden ötürü ağır bir yük taşımasından kaynaklanır.[3]

İdeolojinin sayısız tarifi yapılmıştır. Ancak yine de belli başlı ideoloji tanımlarını sınıflandırmak mümkündür. Kaba bir sınıflandırma ideolojinin olumlu, olumsuz ve nötr anlamlar yüklendiğini gösterecektir. Terry Eagleton[4] ve Andrew Heywood[5] tarafından aktarılan en göze çarpan ideoloji tanımlarına şöyle bir bakalım: "İçinde, bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları vazgeçilmez ortam", "toplumsal yaşamda anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci", "siyasi bir inanç sistemi", "belirli bir sosyal sınıf veya sosyal grubun dünya görüşü", "eylem yönelimli siyasi fikirler kümesi" gibi tanımlar olumlu ya da olumsuz imalarda bulunmaksızın ideolojiyi nötr olarak konumlandırırlar. Çünkü bireylerin bir kısmına değil tamamına, toplumsal yaşamın bir yanına değil her yanına, sosyal sınıf ya da gruplardan birine değil tümüne, eyleme yönelen siyasi fikirlerin bazısına değil tamamına gönderme yaparlar. "Bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler", "toplumsal olarak zorunlu yanılsama", "yönetici sınıfın siyasi fikirleri", "sömürülenler ya da baskı altındakiler arasında yanlış bilinci yayan fikirler", "bir siyasi sistemi ya da rejimi meşrulaştırmak üzere, resmî olarak ayrıcalık verilmiş fikirler kümesi" gibi tanımlar olumsuz çağrışımlar getirirler. Bu tanımlarda ideoloji egemen siyasi iktidarın, yönetici sınıfın, hüküm süren rejimin hizmetindedir. "Toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç", "bireyi sosyal bir bağlamda konumlandıran ve müşterek aidiyet hissi yaratan fikirler", "bilinçli toplumsal aktörlerin

2 David McLellan, *Ideology* (Buckingham: Open University Press, 1996), 1.
3 Jorge Larrain, *The Concept of Ideology* (Londra: Hutchinson, 1979), 13.
4 Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutallip Özcan (İstanbul: Ayrıntı, 2005), 18.
5 Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler* (Ankara: Adres, 2010), 21-22.

kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam" gibi tanımlar nispeten olumlu tınılara sahiptir. Bu tanımlarda ideoloji bireyi toplumsallaştıran, dünyayı anlamlandırmasına yarayan ve ideal siyasi düzen arayışına yönelten bir içerik kazanır.

Sayısız ve farklı anlamlara gelebilecek tanımları olsa ve bu tanımlar sınıflandırılabilse bile, 'ideoloji'yi konumlandırırken ikili bir ayrıma gitmek hem gerekli hem de kullanışlıdır.

İdeolojinin doğası ve işleviyle ilgili olan birinci ayrımda toplumsal gerçekliğin kimler tarafından ve nasıl çarpıtıldığına, bu çarpıtmanın karşılığını hangi toplumsal gerçeklikte bulduğuna, hangi toplumsal sınıfların hâkimiyetini yeniden üretmeye yaradığına, mevcut toplumsal çelişkilerin nasıl doğallaştırıldığına, bunların hangi sahte çözümlerle maskelendiğine, hâkim sınıfların fikirlerinin nasıl tüm toplumun çoğunluğuna nüfuz edebildiğine bakılır. Buna ideolojinin birinci ya da *dar anlamı* diyebiliriz. İkinci ayrımda ise siyasi fikir ve inanç kümelerinin toplum düzeni ve siyasi iktidar karşısındaki konumlarına bakılır. Bunu da ideolojinin ikinci ya da *geniş anlamı* olarak adlandırabiliriz.

İdeolojinin birinci anlamı ve bunun günümüzdeki yaygınlığı Karl Marx'tan (1818-1883) kaynaklanır. O nedenle ideolojinin bu anlamını kavrayabilmek için onun Marx'ın eserlerinde ve Marksist gelenekte nasıl anlamlandırıldığına bakmamız gerekir.

Marx'ın mirası

İdeoloji kavramı, günümüzdeki yaygınlığını Karl Marx'a borçludur. Düşünür, eserlerinde ideoloji konusunda net bir tanım yapmamıştır. Bu durum ihmalden değil, Marx'ın diyalektik yönteminden kaynaklanır. Bertell Ollman'ın belirttiği gibi[6] Marx'ın diyalektik yönteminin doğası, kavramların ya da terimlerin sabit olarak tanımlanmasına aykırıdır. Marx, bir ilişkiyi incelerken onu değişik soyutlamalarla mercek altına alır ve ona değişik konumlanma noktalarından bakar. Soyutlama düzeyleri ve konumlanma noktaları değiştikçe kavramların anlamlarında değişmeler olabilir. Bu nedenle, Marx'ın eserlerinde sabit bir ideoloji tanımı aramak boşunadır.

Bununla beraber, Marx'ın başlıbaşına bir incelemeyi hak edecek bir ideoloji kuramı vardır.[7] Burada, Marx'ın ideoloji kuramını hangi farklı sorunsallara odaklanarak ve nasıl inşa ettiğini ancak kabaca ele alabileceğiz.[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ile devlet, Ludwig Andreas Feuerbach

6 Bertell Ollman, "Marx's Use of Class", *American Journal of Sociology* 5 (1968), 537-580.
7 Bu konudaki en önemli çalışma: Jorge Larrain, *Marxism and Ideology* (Londra: McMillan, 1983).
8 Ayrıca bkz. Gökhan Atılgan "Marx'ta İdeoloji: Kapitalizmin Devrimci Eleştirisinin Bir Olanağı", *Praksis* 4 (2001), 11-34.

(1804-1872) ile din, sol Hegelcilerle felsefe, klasik ekonomi politikçilerle kapitalizm çözümlemesi üzerine yaptığı tartışmalar, Marx'ın ideoloji kuramının ana izleklerini takip edebilmeyi mümkün kılar. Bu izleklerde Marx, devlete bakarak toplumun, dine bakarak insanın, fikre bakarak eylemin, mübadele alanına bakarak toplumsal eşitsizlik ve sömürünün anlaşılamayacağını gösterir. Devlet, bütün yurttaşların ana yapısıymış gibi görünerek toplumun sınıflardan oluşmuşluğunu; din, bu dünyadan öte bir adalet özlemiyle şimdiki dünyadaki adaletsizlikleri; mevcut toplumsal ilişkileri olağanmış gibi algılayan zihin, bu ilişkilerdeki olağandışı çarpıklıkları; mübadele alanı da hukuken eşit bireyler arasındaki serbest bir ilişki görünümüyle üretim alanındaki sömürüyü gizler.

Hegel açısından toplumu anlamak için devletin oluşumu ve yapısı kavranmalıydı; çünkü insan devletin öznelleşmesiydi. Oysa Marx'a göre bunun tersi doğruydu: Devleti anlamak için insandan hareket edilmeliydi; çünkü devlet, insanın nesnelleşmesiydi. "... siyasal ana yapı," diyordu Marx, "halkı yaratmaz ama tersine halk siyasal ana yapıyı yaratır."[9] Hegel, devletin en yüksek gerçekliğinin insan olduğunu düşünüyordu, Marx ise tersini. Gerçek kişi hâline gelen devlet değildi, insanın toplumsal gerçekliği devlet hâline gelendi.[10] Öyleyse devleti açıklamak ancak toplumsal gerçekliğe bakarak mümkün olabilirdi.

Feuerbach, dini yaratanın insan olduğunu, tanrının insanı yarattığına ilişkin düşüncenin bir tersyüz etme olduğunu savunuyordu. Marx, bu önermeyi temelde kabul eder. Ancak, bu baş aşağılığın bir yanılsamadan daha fazla bir şey olduğunu ve tersyüz olmuş maddi gerçeklik tarafından doğurulduğunu belirterek Feuerbach'tan ayrılır. "Dinsel üzüntü," der, "bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı bir protesto[dur]."[11] Dolayısıyla Marx için insanın mistik bir düşünce âleminden çıkışı, zihinsel bir mücadeleyi değil, yaşanan gerçek acılara kaynaklık eden toplumsal çelişkilere karşı mücadeleyi gerektirir: "... dinin eleştirisi, dinin *ayla*sını oluşturduğu *bu gözyaşları vadisinin tohum hâlindeki eleştirisi* anlamına geli[r]."[12]

Genç Hegelciler, insanların, kendi öz yaratımları olan yanlış fikirler önünde korkuyla eğildiklerini düşünüyorlardı. Öyleyse insan, boyunduruğu altında ezildiği kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayalî yaratıklardan kurtarılmalıydı. Bunun için Genç Hegelcilerin önerdiği üç çözüm vardı: i) İnsanlara bu yanılsamaları değiştirip, yerine insanın özüne uygun düşünceler koymayı öğretmek; ii) bu yanılsamalara karşı eleştirici bir tutum takınmayı

9 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 1997), 47.
10 A.g.e., 59
11 A.g.e.,192.
12 A.g.e., 192.

belletmek; iii) bunları kafalarından çıkarıp atmanın yollarını göstermek. Genç Hegelcilere göre, böylelikle mevcut gerçeklik çökecekti. Marx, sorunun böyle konuluşunu, getirilen çözüm önerilerini ve umulan sonucu "masum ve çocuksu düşler" olarak tanımlar.[13] Ancak eleştirisi serttir. Genç Hegelcileri "ideologlar" olarak adlandıran Marx, "... her ideolojide insanlar ve onların ilişkileri, bize, *camera obscura*'daymış [karanlık kutu] gibi baş aşağı görünür" der.[14] Buradan başlıca üç sonuç çıkar: Birinci sonuç; ideolojinin olumsuz bir anlam taşıdığıdır. Çünkü ideoloji gerçekliği çarpıtır. İkinci sonuç; ancak gerçekliği çarpıtan fikirlerin ideolojik olduğudur. Demek ki bütün fikirler ideolojik değildir. Üçüncü sonuç; ideolojinin olumsuzluğunun ve gerçekliği çarpıtma işlevinin insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavrayışlarından yola çıkmasından kaynaklandığıdır. Oysa Marx'a göre bilinç biçimleri yerine maddi gerçeklikten hareket edilmelidir. Ancak o zaman yanlış ya da çarpık fikirlerin toplumsal çelişkilerin bir sonucu olduğunun farkına varılabilir. Zira, "yanılsama sadece beyinlerde doğmamakta, gerçek toplumsal ilişkilerden kaynaklanmaktadır."[15] Beri yandan, ideologların "her şeyi baş aşağı koymaları gibi"[16] ideolojik çarpıtmalar da çelişkileri gizleyip yeniden ürettikleri için kural olarak hâkim sınıflara hizmet ederler. Öyleyse, ideolojik çarpıtmalar onlara kaynaklık eden gerçek toplumsal ilişkiler ve bundan kaynaklanan çelişkiler çözüldüğünde ortadan kaldırılabilirler. Bu çelişkilerin çözülmesi de hâkim sınıfların devrilmesiyle, yani bir devrimle mümkün olabilir.[17]

Görüldüğü gibi, Marx, ideolojideki baş aşağılıkla maddi ilişkiler arasında bağlantı kurar. Ancak bu ilişkisellik sanki arada hiçbir dolayım yokmuş gibi bir izlenim verir. Marx, iktisadi çözümlemelerinde ise maddi çelişkilerin ideolojide çarpıtılmasını sağlayan bir dolayım olduğu sonucuna varır. Metanın fetiş karakteri emeğin toplumsal karakterini, mübadele alanı da emek sömürüsünü gizler ya da doğallaştırır. Üreticiler arasındaki toplumsal ilişki, ancak emek ürünlerinin mübadelesi yoluyla kurulur. Bundan dolayı "kendi emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri, üreticilere, oldukları gibi, yani emek harcayan kişilerin kendi aralarındaki toplumsal ilişkiler olarak değil, aksine, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür."[18] Benzer bir durum emek piyasası için de geçerlidir. Emekçi ile sermayeci burada karşı karşıya geldiklerinde alıcı ve satıcı olarak özgür ve hukuk önünde eşittir. Serbestçe bir sözleşme yaparlar. İki taraf da kendi çıkarlarını kollar. Hem alan hem de satan razıdır. Fakat aslında,

13 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1987), 30.
14 A.g.e.,36, 44.
15 Daniel Bensaid, *Marx Kullanım Kılavuzu*, çev. Volkan Yalçıntoklu (İstanbul: Habitus, 2011), 173.
16 Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, 128.
17 A.g.e., 70.
18 Karl Marx, *Kapital 1*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 83.

mübadele alanı üretim alanındaki eşitsizliği ve sömürüyü gizleyen bir dolayım işlevi görür. Marx, bu alandan üretim alanına geçildiğinde her şeyin nasıl başkalaştığını çarpıcı bir biçimde tasvir eder: "para sahibi şimdi kapitalist olarak önden gidiyor, emek gücü sahibi de onun işçisi olarak arkadan yürüyor; birinde anlam yüklü bir bıyık altından gülümseme ve iş yapma hevesi, diğerinde, kendi derisini pazara getirip de bunu yüzdürmekten başka bir şey beklemesine imkân olmayan bir kimsenin çekingenlik ve tutukluğu."[19]

Marx, ideolojiyi nerede aramıştır? Kapitalist üretim tarzına özgü toplumsal ilişki ve çelişkilerde. Onun ideoloji kuramı bu ilişki ve çelişkilerin devlette, hukukta, dinde, felsefede gizlendiğini, çarpıtıldığını, maskelendiğini öne sürer. Bütün bu gizleme, çarpıtma ya da maskeleme işlemlerinin de hâkim sınıfın lehine olduğunu, kapitalist üretim tarzını yeniden üretmeye yaradığını gösterir. İdeolojiye karşı mücadelenin sadece fikirler düzeyinde kazanılamayacağını, onu yaratan koşulların aşılmasıyla başarıya ulaşabileceğini vurgular.

Bu durumda Marx'ın kuramlarının (Marksizmin) da bizzat Marx'ın bazı önemli takipçileri tarafından bir 'ideoloji' olarak tanımlanmasını nasıl açıklayabiliriz? Bu soruya yanıt verebilmek için ideoloji kavramının Marx sonrası Marksist gelenek içinde nasıl konumlandırıldığının kuş bakışı görünümünü ortaya koymamız gerekir.

Marksist gelenek

Marx'ın ölümünden sonra (1883) onun düşüncelerini takip edenler ideoloji kavramını üç farklı anlama gelecek şekilde kullandılar.

Birinci anlam; Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı eserinin ünlü "Önsöz"ünde ima ettiği anlama yakındı. Marx, burada, "hukuki, siyasi, dini, artistik ya da felsefi biçimleri" toplumsal bilinç biçimleri olarak tanımlıyor, "ideolojik şekiller" olarak adlandırıyor ve toplumun iktisadi temeli üzerinde yükselen 'üstyapı'da konumlandırıyordu.[20] Marksistler arasında en çok okunan ve tartışılan bu paragrafın imalarından ötürü ideoloji zaman zaman 'üstyapı' ile özdeş bir anlama gelecek şekilde kullanıldı ve buna genellikle 'maddi temel yapı'nın diyalektik karşıtı olarak 'ideolojik üstyapı' dendi.

İkinci anlam; ideolojilerin temel toplumsal sınıfların dünya görüşleri olduğu yönündeydi. Marksist gelenek içinde ideolojiye bu anlamı esas olarak Rusya'daki Ekim Devrimi'nin (1917) önderi Vladimir İlyiç Lenin (1870-1924) tarafından verildi. Lenin, *Ne Yapmalı* adlı eserinde kapitalizm çağında iki ideolojiden "ya burjuva ideolojisi ya da sosyalist ideoloji"den söz edilebileceğini belirtiyordu. Lenin'e göre "sınıf karşıtlıklarıyla parçalanmış

19 A.g.e.,178.
20 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1979), 26.

bir toplumda sınıf-dışı ya da sınıf-üstü bir ideoloji" söz konusu olamazdı.[21] Lenin'in sosyalist ideolojiden kastının Marksizm olduğu besbelliydi. Macar Marksist düşünür Georg Lukács (1885-1971), Marksizmi "proletaryanın ideolojik ifadesi" olarak tanımlamakla[22] Lenin gibi, ideolojinin temel toplumsal sınıfların dünya görüşleri anlamına geldiğine ilişkin vurguyu pekiştirdi. Marksizm, temel toplumsal sınıflardan birinin, işçi sınıfının dünya görüşüydü. Peki nasıl olmuştu da ideolojiye genellikle olumsuz bir anlam yükleyen Marx'ın düşünceleri en önemli takipçileri tarafından 'ideoloji' olarak adlandırılmıştı. Bunun basit bir sebebi vardı. Marx'ın ideolojiyi tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde olumsuz anlamıyla kullandığı *Alman İdeolojisi* adlı eseri ilk kez 1932'de yayımlanmıştı. Lenin, Marx'ın bu eserini okuyamadan 1924 yılında öldü. Lukács ise *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı önemli eserini 1920'de verdi. Yani her iki düşünür de Marksizmi ideoloji olarak tanımlarken ideolojinin apaçık olumsuz anlamıyla kullanıldığı *Alman İdeolojisi*'ni okumamışlardı.

İdeolojiye Marx'ın takipçilerince verilen üçüncü anlam; ideolojinin insanların gündelik pratiklerine, eylemlerine ve yönelimlerine esin veren ve bu açıdan toplumun en geniş kesimlerine nüfuz etmiş hâkim fikirler olduğunu ima ediyordu. İdeolojiye, bu anlamını İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci (1891-1937) kazandırdı. Gramsci'nin ideoloji tanımı şöyleydi: "... sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte, bireysel ve kolektif yaşamın bütün tezahürlerinde kendini örtük biçimde açığa vuran bir dünya tasavvuru ..."[23] Gramsci, ideolojiyi felsefe, ortak duyu ve folklor olarak üç farklı düzeyde çözümledi. Bu çözümlemenin amacı; hegemonik ideoloji olarak egemen sınıfa ait fikir ve değerlerin emekçi sınıflar üzerindeki yönlendirici etkisini açığa çıkarmaktı.

Gramsci'nin ideolojinin maddiliğine ilişkin vurgusu Fransız Marksist düşünür Louis Pierre Althusser (1918-1990) tarafından bir başka açıdan pekiştirildi. Althusser, ideolojinin bireyleri üretim ilişkileri ve ondan türeyen öbür ilişkilerde üzerlerine düşen rolleri kabullenen özneler olarak inşa ettiğini belirtti. "Her ideoloji," diyordu, Althusser, "... her şeyden önce bireylerin üretim ilişkileri ve ondan türeyen ilişkilerle olan hayalî ilişkisini gösterir. Demek ki ideolojide, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, fakat bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle hayalî ilişkisi (temsil edilir) gösterilir."[24]

21 Vladimir İlyiç Lenin, *Ne Yapmalı? Hareketimizin Canalıcı Sorunları*, çev. Muzaffer Erdost (Ankara: Sol, 1990), 48.

22 Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rondey Livingstone (Cambridge ve Massachusetts: The Mit Press, 1971), 258.

23 Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, der. ve çev. Quintin Hoare ve Geofrey Nowel Smith (New York: International Publishers, 1989), 328.

24 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim, 1994), 54.

Yunanistan'dan Marksist kuramcı Nicos Poulantzas'ın (1936-1979) ideoloji kuramına katkısı, ideolojinin kertelere (ya da düzeylere) ayrılabileceğine ilişkin vurgusundan geliyordu. Poulantzas'a göre ideoloji örneğin ahlaki, hukuki ve siyasi, estetik, dinî, ekonomik, felsefi gibi kertelere ayrılabilirdi. Belirli bir toplumsal formasyon içinde ideolojinin bir kertesi diğerlerine göre başat bir konumda olabilirdi. Son derece karmaşık olan bu durum o toplumsal formasyonun birliğini teminat altına alıyordu. Söz gelimi feodalizmin başat ideolojisi dinî ideoloji iken kapitalist formasyonun başat ideolojisi hukuki-siyasi ideolojiydi.[25]

Gerek Marx'ın kendisinin gerekse de takipçilerinin ideoloji tanımlarında yer yer farklılaşmalar, vurgu farklılıkları, odaklanılan soruna göre değişimler olduğu bir gerçek. Bununla beraber tüm Marksist geleneğin ideoloji sorunsalını toplumsal ilişkiler bağlamında ve hâkim sınıfla bağımlı sınıflar arasındaki bir ilişki olarak ele aldığı apaçık. Bu açıdan bakıldığında ideolojinin *dar anlamının* Bertell Ollman'ın formüle ettiği şu temel sorularla[26] çalıştığı söylenebilir: İdeolojinin ana formları nelerdir? İdeoloji nasıl çalışır ve toplumumuzdaki rolü nedir? Sınıf çıkarlarıyla nasıl bir alakası vardır? En çok kimin kârına, kimin zararınadır? Ne tür çelişkiler içerir? Ne dereceye kadar bir sömürü toplumundaki hayatın yansımasıdır ve ne dereceye kadar yönetici sınıf tarafından üretilip teşvik edilir? İdeolojinin farklı biçimleri sınıf mücadelesinin hangi uğraklarında ortaya çıkar? İdeolojinin toplumsal hayatın doğru kavranışıyla ilişkisi nedir? İdeoloji nasıl somut hâle getirilir; ona nasıl nüfuz edilebilir ve onun üstesinden nasıl gelinebilir?

Siyasi ideolojiler

İdeolojiyi konumlandırırken yapılacak ikinci ayrım, siyasi ideolojileri ayrıca ele alır. Bu ikinci ayrımda birbirinden farklı siyasi fikir ve inançlar ile bunların toplumsal düzen ve siyasi iktidarla ilişkilerine odaklanılır. Mevcut toplumsal düzeni revize, muhafaza, tahkim ya da alt etmeyi hedefleyen siyasi fikir kümeleri siyasi ideoloji olarak değerlendirilir. Bu ayrım; toplum düzeni karşısında farklı konumlardaki siyasi ideolojilerin hepsini tarafsız olarak inceleyebilmeyi mümkün kılar. Üstünlüğü, sosyalizmi siyasi bir ideoloji olarak tanımladığı gibi, kendisinin ideoloji olarak tanımlanmasına karşı çıkacak olan liberalizmi de bir siyasi ideoloji olarak ele alabilme kapasitesindedir. İdeolojinin *geniş anlamı* olarak tanımlayabileceğimiz bu ayrım için faşizm de, muhafazakârlık da, feminizm de, İslamcılık da aynı kategori içinde yer alır. Bu ayrıma uygun verimli tanımlardan biri Martin Seliger tarafından şu şekilde yapılmıştır: "insanların örgütlü toplumsal

25 Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, der. ve çev. Timothy O'Hagan (Londra: Verso, 1978), 210-211.

26 Bertell Ollman, "Marx's Critique of Ideology", *Introduction to Essays in Critical Teheory: Toward a Marxist Critique of Ideology*, Richard Lichtman (New York: San Fransisco State University), 1993.

eylemin ve özellikle de siyasal eylemin araç ve amaçlarını, bu tür bir eylemin verili bir düzeni koruma, düzeltme, yok etme ve yeniden inşa etme amacı taşıyıp taşımadığına bakmaksızın, varsayma, açıklama ve doğrulamada kullandıkları fikirler kümesi."[27]

Bu tanımdan yola çıkarak siyasi ideolojilerin bazı özelliklerine ulaşmak mümkündür.

Siyasi ideolojiler insanları örgütler ve siyasi eyleme sevk ederler. Bunu başarabilmek için de peşlerine taktıkları insan kitlelerine toplumun nasıl olduğunu, nasıl işlediğini, nasıl olması gerektiğini, öyle olabilmesi için toplumda ne gibi değişiklikler yapılması lazım geldiğini ikna edici bir biçimde söylerler. Siyasi ideolojiler, genel düzlemde soyut fikirler ve kuramdan oluşurlar. Oysa kitleleri örgütleyebilmeleri için popülarize edilmeleri ya da basitleştirilmeleri gerekir. Bu da sloganlar, retorikler, simgeler, kodlar, renkler, ajitatif söylevler ya da basit yazılı metinlerle yapılır. Demek ki siyasi ideolojiler felsefi ve kuramsal düzeyleriyle popülarize edilmiş düzeyleri arasındaki geniş bir alanda farklı formlar kazanırlar.

Siyasi ideolojiler insanları belirli sosyal kümelerde konumlandırırlar. Böylelikle hayatı ve toplumu bir siyasi ideolojinin içinden gören insanlar siyasal bir kimlik edinirler. Bu, insanların değerleri, umutları, beklentileri, sempatileri ve nefretlerinin neler olabileceğinin, ya da neler olması gerektiğinin belirlenmesinde etkili olur. Bir milliyetçi kendi milletini tehdit eder gördüğü başka bir milletin üyelerine karşı nefretle yaklaşır; bir sosyalist sokakta gördüğü temizlik işçisine içtenlikle selam verir; bir muhafazakâr geleneksel değerlerinin yaşatılması için yürekten çaba harcar; bir feminist dünya yüzeyindeki erkek egemenliğinin bir gün sona ereceğini ümit eder, bunun mücadelesini verir.

Toplum ve dünya sürekli olarak değiştiğine göre, siyasi ideolojilerin de bu dönüşüme uygun bir biçimde kendilerini yeniden üretmeleri gerekir. Öyleyse; siyasi ideolojiler içinden geçilmekte olan çağa, döneme ya da güne uygun sözler söyleme, kendilerini yenileme kapasitesine sahip olmalıdırlar. Siyasi ideolojiler bu yüzden bir gözleriyle tarihe bir gözleriyle de bugüne bakarlar. Güncel gelişmeler ve gündelik siyasetle yakından ilişkilidirler. Çünkü siyasi ideolojiler boşlukta yaşayamayacakları için toplumsal bir taban üzerinde yükselmek zorundadırlar ve bu da ancak gündelik politikaya dâhil olarak mümkün hâle gelir.

Bununla beraber, siyasi ideolojilerin kural olarak bazı ana temaları vardır. Bunlar, siyasi ideolojilerin daha dayanıklı ve daha az değişen kısımlarıdır. Bu ana temalar, siyasi ideolojilerin toplumu açıklamalarında, ona nasıl ve neye göre bir yön verilmesi gerektiğini belirlemelerinde anahtar kavramlardır. Söz

27 Martin Seliger, *Ideology and Politics* (Londra: Allen and Unwin, 1976), 16.

gelimi, 'toplumsal sınıf' kavramı olmaksızın Marksizm düşünülemez bile. Ya da 'toplumsal cinsiyet' kavramını çekip çıkardığımızda feminizmden geriye pek bir şey kalmaz.

Her siyasi ideoloji belirli kuramlara ve ana temalara sahip olmakla birlikte bunların tarihî, iktisadi ve kültürel bakımdan farklılıklar gösteren farklı toplumlara uyarlanması gerekir. Buna 'siyasal ideolojilerin yerlileştirilmesi' de denebilir. Muhafazakâr temaların gönderme yapacağı gelenekler Sri Lanka'da ve Türkiye'de aynı olamayacağı gibi sınıfsal tutum alışlar bakımından İngiltere ile Brazilya'yı aynılaştırmamızı gerektirecek bir nedenimiz yoktur. Dolayısıyla siyasi ideolojilerin başını çekenler ile onları popülarize edenlerin kendi ülkelerinin farklılıklarıyla benimsedikleri ideolojilerin ana temaları arasında uygun ilişkiler kurmaları ve bunları farklı dönemlere göre yeniden kurgulamaları gerekir.

Hiçbir siyasi ideoloji yalnızca bir döneme ait olduğunu söylemez; bilakis ölümsüz olduğunu iddia eder. Siyasi ideolojiler bir gözleriyle bugüne bakıyorlarsa öteki gözleriyle de tarihe bakarlar. Her siyasi ideoloji kendi derin köklerini tarihin derinliklerinde arar. Bu arayışlar sırasında kendilerine uygun toplumsal ilişkiler, kahramanlık öyküleri, efsaneler, mitler, semboller, vicdanlı tavırlar, ahlaklı tutumlar, eşsiz mücadele örnekleri bulurlar. Böylelikle haklılıklarının ve üstünlüklerinin ezelî olduğunu gösterirler ve bunu haklılıklarının, üstünlüklerinin ebedîliğine dayanak yaparlar.

Aynı siyasi ideolojinin farklı yorumları olabilir ve bu, benzer ideolojik evrenlerdeki yarılmalara ya da çatlamalara işaret eder. Milliyetçi ideolojinin dünyada tek bir değişkesi yoktur. Marksizmin farklı farklı yorumları ve bu yorumların oluşturduğu siyasal kümelenmeleri vardır. İslamın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'i farklı biçimlerde yorumlayarak hareket eden siyasal gruplara pekâlâ rastlanabilir. Bu nedenle de hayatı ve dünyayı aynı siyasal ideolojinin içinden kavrayan ama kavrama noktalarında farklılıklar gösteren eğilimlere rastlamak mümkün olur.

Siyasi ideolojiler saf, nev-i şahsına münhasır, kavramları yalnızca kendilerine ait kalıplar değillerdir. Siyasi ideolojiler iyi, doğru ve güzeli tarif ederken aynı anahtar kavramları ya da temaları kullanabilirler. Ancak bunları farklı biçimlerde içeriklendirir ve başka kavramlarla ilişkilendirirler. Birey kavramı liberalizm için de Marksizm için de merkezî önemdedir. Fakat aynı kavram bu iki siyasi ideoloji tarafından bambaşka şekillerde içeriklendirilmiştir. 'Özgürlük' kavramını kötüleyen, lügatten çıkarmayı öneren bir siyasi ideoloji yoktur. Ama aynı kavram bir liberalin, bir anarşistin, bir sosyalistin, bir feministin ya da bir İslamcının dilinde farklı anlamlara gelecektir. Bu bakımdan ideolojik mücadele aynı zamanda kavramlar üzerindeki mücadeledir.

Siyasi ideolojiler birbirleriyle durmak bilmez bir rekabet ve mücadele içindedirler. Her siyasi ideoloji kendi doğrularını rakiplerinin yanlışlarını göstererek anlatır. Her biri, bugünkü topluma ilişkin açıklamalarının ve gelecek tahayyüllerinin kitlelerin ortak duyusu hâline gelmesini ister. Buna ideolojik hegemonya mücadelesi de denir. Siyasi ideolojilerin hedefi hegemonya mücadelesini kazanmak, zaten kazanılmışsa da onu sürdürmektir. Ne de olsa hegemonya her zaman bir süreçtir ve sürekli olarak yenilenmesi, yeniden yaratılması ve savunulması gerekir.[28] Toplumun ağırlıklı bir kesiminin yadırgadığı, tartışmasız bir şekilde yanlış ve haksız saydığı ya da içselleştirdiği, sempatiyle baktığı, şüphe etmeden doğru bulduğu tutumlar, yaklaşımlar, eğilimler, yönelişler ve bakış açıları belirli bir ideolojinin içinden geçilerek oluşuyorsa bir ideolojik hegemonyadan söz edilebilir. Doğruluğu, iyiliği, güzelliği ve haklılığı topluma rızadan daha çok zorlama yoluyla kabul ettirilen siyasi ideolojiler ise örneğin 'resmî ideoloji' sıfatına layık görülürler.

Son olarak siyasi iktidarlar, ana yönelişlerine ve gündelik politikalarına yön veren siyasi ideolojileri altı değişik biçimde meşrulaştırırlar: i) Kendilerine yakın gördükleri inanç ve değerlerin tutunmasını sağlarlar, ii) bu tür inanç ve değerleri doğallaştırırlar, iii) bunları evrenselleştirirler, iv) kendilerine meydan okuyan fikirleri karalarlar, v) rakip fikir sistemlerini sistematik bir biçimde dışlarlar, vi) toplumsal gerçekliği kendi çıkarlarına uygun bir şekilde çarpıtırlar.[29]

Kaynakça

Andrew Heywood, *Siyasi ideolojiler* (Ankara: Adres, 2010).

Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, der. ve çev. Quintin Hoare ve Geofrey Nowel Smith (New York: International Publishers, 1989).

Bertell Ollman, "Marx's Critique of Ideology", *Introduction to Essays in Critical Teheory: Toward a Marxist Critique of Ideology*, Richard Lichtman (New York: San Fransisco State University), 1993.

Bertell Ollman, "Marx's Use of Class", *American Journal of Sociology* 5 (1968), 537-580.

Daniel Bensaid, *Marx Kullanım Kılavuzu*, çev. Volkan Yalçıntoklu (İstanbul: Habitus, 2011).

David McLellan, *Ideology* (Buckingham: Open University Press, 1996).

Georg Lukács, *History and Class: Consciousness Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rondey

Gökhan Atılgan "Marx'ta İdeoloji: Kapitalizmin Devrimci Eleştirisinin Bir Olanağı", *Praksis* 4 (2001), 11-34.

Jorge Larrain, *Marxism and Ideology* (Londra: McMillan, 1983).

Jorge Larrain, *The Concept of Ideology* (Londra: Hutchinson, 1979).

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1987).

Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1979).

Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 1997).

28 Raymond Williams, *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım (İstanbul: Adam, 1990), 90.
29 Terry Eagleton, *İdeoloji*, 123-24.

Karl Marx, *Kapital 1*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim, 1994).

Martin Seliger, *Ideology and Politics* (Londra: Allen and Unwin, 1976).

Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, çev. ve der. Timothy O'Hagan (Londra: Verso, 1978).

Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim, 2007).

Raymond Williams, *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım (İstanbul: Adam, 1990).

Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Mutallip Özcan (İstanbul: Ayrınt, 2005).

Vladimir İlyiç Lenin, *Ne Yapmalı? Hareketimizin Canalıcı Sorunları*, çev. Muzaffer Erdost (Ankara: Sol, 1990).

Okuma önerileri

Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş* (Ankara: Adres, 2009). Birinci Bölüm, 15-37.

Birsen Örs, "İdeoloji: Karmaşık Bir Dünyayı Anlaşılır Kılmak", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. Birsen Örs (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009), 3-45.

David McLellan, *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2005).

Nur Betül Çelik, *İdeolojinin Soykütüğü: Marx ve İdeoloji* (Ankara: Bilim ve Sanat, 2005).

Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme* (Ankara: İmge, 1997).

Ömür Birler

Liberalizm

Modern siyasal ideolojiler arasında başat bir yeri olan liberalizm, tıpkı Marksizm ve muhafazakârlık gibi Aydınlanma düşüncesinin ve buna eşlik eden 18. ve 19. yüzyıl siyasal gelişmelerinin bir ürünüdür. Her ne kadar kökeni cömert, soylu ve özgürlükçü kişi anlamlarına gelen Latince *liberalis* olsa da, modern kullanımında liberalizm bu üç anlamından sadece özgürlükçülük prensibini sahiplenmiş ve ortaya çıkışından bugüne temelini siyasal ve iktisadi serbesti hakkına dayandırmıştır. Bununla birlikte liberal kelimesinin bir siyasal harekete ismini vermesi ancak 19. yüzyılda gerçekleşmiş ve liberalizm ilk defa İspanya'da kendilerini *Liberales* olarak adlandıran mutlakıyet karşıtı bir grubun monarşiyi devirmesi ve anayasal bir rejim kurmasıyla birlikte bir siyasal ideolojiyi tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.

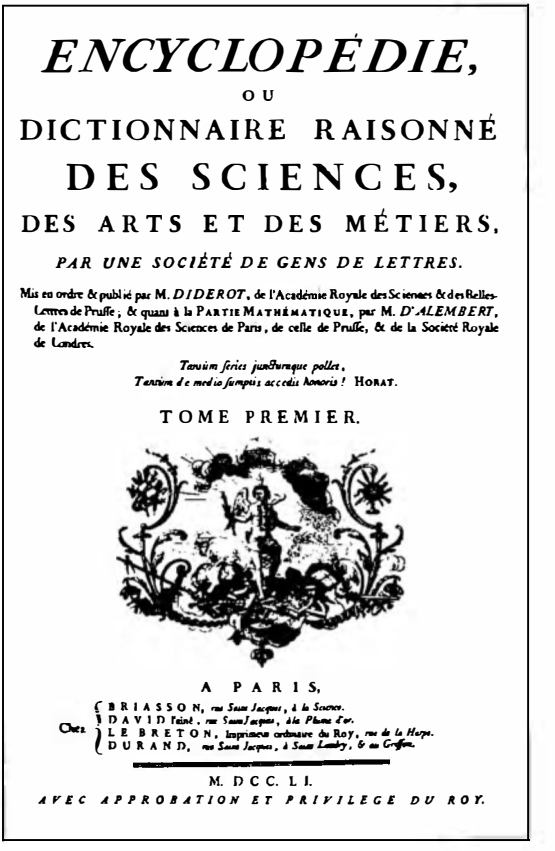
Bu bölümde liberal ideolojinin temel ilkelerini ve bu ilkeler doğrultusunda tahayyül edilen siyasal düzenin özelliklerini inceleyeceğiz. Bu doğrultuda, öncelikle Batı Avrupa'da liberal düşüncenin ortaya çıkışında rol oynayan tarihsel gelişmelere ve bunlara eşlik eden düşünce akımlarına yakından bakacağız. Ardından liberalizmin tespit ettiği belli başlı siyasal sorunları sıralayıp, öne sürdüğü çözümleri tartışacağız. Son olarak da liberal düşüncenin bugünün toplumlarındaki rolüne bakacağız.

Liberalizmin ortaya çıkışı

Liberalizmin özgürlükçülük prensibini sahiplenmiş bir siyasal düşünce akımı olduğunu söyledik. Ancak özgürlükçülüğün ne demek olduğundan ve bu prensibin liberal düşünce sisteminin temelini oluşturmasını sağlayan tarihsel gelişmelerden henüz bahsetmedik. Liberalizmi ve benimsediği siyasal örgütlenme biçimini anlamak için öncelikle bu akımın ortaya çıkmasını sağlayan koşulları kısaca da olsa analiz etmemiz gerekmektedir.

Liberal düşüncenin ortaya çıkışını önceleyen 17. yüzyıl Batı Avrupa'sındaki gelişmelere baktığımız zaman, yükselen mutlakıyetçi monarşilerin ortaçağ boyunca devam etmiş olan dağınık ve adem-i merkeziyetçi (merkezîleşmemiş) feodal düzenin yerini almakta olduğunu görürüz. Güç kazanmakta olan mutlakıyetçi rejimler, feodal üretim modelinin temelini oluşturan ekonomi dışı şiddete dayalı sömürü düzenini değiştirmemiş, ancak bu şiddetin ve sömürünün kaynağını merkezîleştirerek her türlü iktidarı krala vermiştir. Bir başka deyişle, mutlakıyetçi monarşiler feodal düzende oluşmuş olan sınıfsal yapıyı korumakla kalmamış, bu yapının temelini oluşturan fiziksel sömürü mekanizmasını ve bu mekanizmanın dayanağı olan ihtiyari (keyfî) iktidar uygulamalarını tek bir otoritede birleştirerek güçlendirmiştir.

Mutlakıyetçi rejimlerden evvel feodal sömürü mekanizması toprak sahiplerinin kendi iradeleri ve tasarrufları altındayken 17. yüzyılda kralların devletlerin yönetiminin temelindeki rolü olan üç yetkiyi kendi ellerinde toplaması, yönetilen sınıflar üzerindeki baskının iyice artmasına sebep olmuştur. Nedir bu söz konusu üç yetki? Vergilerin tek elden toplanarak saray hazinesinde biriktirilmesi, askerî gücün ve düzenli kolluk kuvvetlerinin savaş zamanlarında göreve çağırılması ve kanunların yalnızca kral tarafından yapılması. Bu üç yetkiyi kendi kontrolüne geçiren kral bu sayede iktisadi, askerî ve hukuki güçleri kendi şahsında birleştirmiş ve Fransa Kralı XIV. Louis'nin tek cümleyle ifade ettiği gibi "*L'etat c'est moi*" (Devlet benim) noktasına gelebilmiştir.



ENCYCLOPÉDIE,

OU

DICTIONNAIRE RAISONNÉ

DES SCIENCES,

DES ARTS ET DES MÉTIERS,

PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.

Mis en ordre & publié par M. *DIDEROT*, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. *D'ALEMBERT*, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

Tantùm series juncturaque pollet,
Tantùm de medio sumptis accedit honoris! HORAT.

TOME PREMIER.

A PARIS,

Chez { BRIASSON, *rue Saint Jacques, à la Science.*
DAVID l'aîné, *rue Saint Jacques, à la Plume d'or.*
LE BRETON, *Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe.*
DURAND, *rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.*

M. DCC. LI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

Fransız düşünürler Diderot ve D'Alambert'in 18. yüzyılda yayınladığı *Encyclopedie*'nin ilk cildinin kapağı. Mevcut insan bilgisinin tamamını kapsamayı ve sistematik biçimde aktarmayı amaçlayan bu iddialı proje, Aydınlanmanın bilgiye erişme konusundaki müthiş kendine güvenini sembolize eder.

Merkezîleşen mutlakıyetçi monarşiler aynı zamanda kiliseyi de kontrol etmeye çalışmış, birçok mutlakıyetçi kral papalık kurumunun

siyasal iktidara müdahalesini sınırlamıştır. Bu sayede dinî kurumları da iktidarına dâhil eden mutlakıyetçi rejimler, siyasi güçlerini pekiştirerek tartışmasız tek erk konumuna gelmişlerdir. Özetle mutlakıyetçi rejimlerin temel özelliklerini sıralayacak olursak, i) meşruiyetini geleneklerden alan siyasal otoritenin tek bir elde toplandığını, ii) bu otoritenin iktisadi teşebbüsler ve kazanımlar üzerinde kontrol kurduğunu ve iii) bu otoritenin kilise ve din öğretisi ile iç içe geçmiş olduğunu görürüz.

Mutlakıyetçi iktidarların yükselişi elbette ki karşı hareketleri ve reddedişleri de beraberinde getirmiştir. 17. ve 18. yüzyıllar boyunca, özellikle İngiltere ve Hollanda'da kralın iktidarını pekiştirme girişimleri gerek isyanlar gerekse devrimler aracılığıyla geri püskürtülmüştür. Ancak bu hareketler içerisinde en önemlisi, sadece mutlakıyetçi rejimlerin gücünü sarsmakla kalmayıp temelleriyle liberalizmin doğuşuna önayak olacak olan Aydınlanma düşüncesidir. Adları Aydınlanma düşüncesiyle birlikte anılan düşünürler, farklı coğrafyalarda yaşamış, farklı tarihsel geçmişlerden gelmiş ya da farklı düşünceleri dile getirmiş olsalar da temel bir ortak paydaları vardır: İnsan aklının evrensel doğa kanunlarını kavrayabilme becerisine olan güven; yani, akılcılık ilkesi. Bu ilkeye göre dünyamızı değişmez doğa kanunları yönetmektedir ve bu kanunlar akıl (us) tarafından bilinebilir. Her ne kadar Aydınlanma düşünürleri insan bilgisinin doğasına dair farklı görüşlere sahip olsa da[1], Aydınlanma felsefesinin merkezinde insan ve ussal becerilerinin olduğu şüphe götürmez.

Bu temel varsayım çerçevesinde oluşan Aydınlanma düşüncesi, akılcılık ilkesini elbette sosyal ve siyasal kuramlarda da esas almıştır. Bu bağlamda Aydınlanma felsefesinin yukarıda bahsettiğimiz mutlakıyetçi siyasal düzene dair üç eleştirisi vardır:

a) Meşruiyetini sadece gelenekten alan hiçbir siyasal iktidar kabul edilemez. Siyasal düzenler de tıpkı doğa gibi akılcı yasalar çerçevesinde kurulmalıdır. Öyleyse, kan bağı temelinde babadan oğula geçen rejimler akıl dışıdır. Bunun yerini alması gereken siyasal düzen, aklın kuralları çerçevesinde bilimsel bir yaklaşımla düşünülmelidir.

b) Kilise ve dinî kurumların, toplumlar üzerinde ilahi bir ahlak öğretisi temelinde kurdukları baskı kabul edilemez. Tıpkı siyasal ve toplumsal yasaların akıl yoluyla keşfedilmesi gibi, ahlaki kanunlar da akıl aracılığıyla bilinebilir. Bu durumda dinî kurumların toplumları düzenleyen yasalar üzerinde hiçbir söz hakkı olmamalıdır. Laiklik ilkesi toplumsal ve siyasal hayatın temelidir ve dinî inanç bir vicdan meselesidir.

1 Aydınlanma düşüncesi içerisinde bilginin doğasına dair iki temel yaklaşım olduğundan bahsedebiliriz. İlki İskoç Aydınlanması olarak da bilinen, kurucuları aralarında David Hume (1711-1776) ve Adam Smith (1723-1790) gibi düşünürlerin de bulunduğu görgücülük yaklaşımını benimseyen okul; ikincisi ise özellikle Immanuel Kant'ın (1724-1804) öne sürdüğü ödev bilimi (deontoloji) yaklaşımıdır. Bu iki yaklaşım arasındaki en temel fark bilginin doğasında deneyimlerin oynadığı roldür. Aşağıda daha detaylı olarak tartışacağımız bu fark Aydınlanma düşüncesi ve liberal ideoloji arasındaki farklılığın da kaynağını oluşturacaktır.

c) Değişmez ve hiyerarşik olarak yapılandırılmış toplumsal düzenler kabul edilemez. Yapıların gelişim ve reformlar aracılığıyla iyileştirilmesi toplumların temel dinamiğini oluşturur.

Bu eleştirilere baktığımızda, Aydınlanmacı akılcılık ilkesinin devrimsel nitelikte iki temel önermeyi barındırdığını görebiliriz: Bütün insanlar eşittir ve özgürdür. Bu önermelerden ilki olan her insanın eşit olduğu savını şüphesiz her Aydınlanma düşünürü onaylayacaktır. Herhangi bir fiziksel engeli olmayan her yetişkin düşünme kapasitesine sahiptir. Bizleri birbirimizden farklı kılan becerilerimizin az ya da çok olması değil, bunları geliştirmek ve kullanabilmek için yeterli fırsata sahip olup olmamamızdır. Dolayısıyla her insan eşit doğar. Bu farkların kaynağı ancak toplumsal yapının getirdiği imtiyazlar olabilir ve bu sebepten ötürü geleneksel imtiyazların hepsi Aydınlanmacılar tarafından reddedilir.

Eşitlik ilkesi üzerinde fikir birliği gösteren Aydınlanmacı tutum, özgürlük ilkesi söz konusu olduğundaysa iki farklı özgürlük kuramı geliştirecektir. Siyaset kuramcısı Isaiah Berlin'in (1909-1997) "İki Özgürlük Kavramı" isimli makalesinde öne sürdüğü gibi[2], Aydınlanma okulu insanın özgürlüğünü ya 'dışsal müdahalelerden özgür olmak' (negatif özgürlük) ya da 'kişinin sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirmek için gerekli kaynaklara sahip olmak' (pozitif özgürlük) şeklinde tanımlamaktadır. Özgürlük kavramının birbirinden tamamen farklı bu iki tanımı, bize sadece liberalizm ve Aydınlanma düşüncesi arasındaki ilişkiyi açıklamakla kalmayacak, siyasal bir ideoloji olarak liberalizmin karşı çıktığı ve savunduğu değerlerin kökenini de anlamamıza yardımcı olacaktır.

Liberal itirazlar: Özgürlük nasıl korunur?

Bölümün başında liberalizmin özgürlükçülük prensibini sahiplenmiş bir siyasal düşünce akımı olduğunu söyledik. Ancak özgürlükçülüğün anlamını ve bu prensibin tek başına liberal düşünce sistemini tanımlamaya yetecek bir kıstas olup olmadığını sorgulamadan liberalizmin tanımını yapmamız mümkün olmayacaktır. Bu durumda şu soruyla başlamalıyız: Liberalizm kimlerin özgürlüğünü siyasal, iktisadi ve sosyal alanların temel koşulu olarak görür? Bu sorunun yanıtı elbette bireylerin özgürlüğüdür. Aydınlanma düşüncesinde bir biyolojik kategori olarak karşımıza çıkan 'insan', liberal kavramsallaştırmada siyasal bir özneye dönüşür ve 'birey' ismini alır. Peki, liberal bireyin özgürlüğü ne demektir? Bu noktada bir önceki kısımda yarım bıraktığımız tartışmaya, yani Aydınlanma düşüncesinin karşımıza çıkardığı iki farklı özgürlük kavramsallaştırmasına geri dönmeliyiz.

2 Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," *Liberal Düşünce* (45-46) 2007.

Liberalizme göre bireylerin özgürlüğü onların 'dışsal müdahalelerden özgür' olmasıdır. Bu bağlamda Aydınlanma geleneğinin 'negatif özgürlük' kanadında yer alan liberalizm açısından, serbesti ilkesi ancak bireylerin fikir, ifade ve hareketlerinin dışarıdan müdahalelerle kısıtlanmamasıyla mümkündür. Öyleyse liberalizmin reddettiği müdahaleler ya da engellemeler nelerdir?

Liberalizme göre bireylerin özgürlüğünü tehdit eden üç temel kaynak vardır: i) mutlakıyetçi iktidar; ii) teokratik iktidar (din erki); iii) kapitalizm karşıtlığı. Bu kaynaklardan ilk ikisinin Aydınlanma düşüncesinin temel eleştirilerine denk düştüğü aşikârdır. Liberalizmin kökenlerinin Aydınlanma okulunda olduğunu düşünürsek, bu benzerlik şaşırtıcı olmaktan çıkacaktır. Ancak bu iki düşünce arasındaki farkların netleştirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla liberalizmin tespit ettiği özgürlük karşıtı kaynakları daha detaylı incelemeliyiz.

Mutlakıyetçi İktidar: Doğuşundan bugüne kadar liberalizmin değişmeyen yegâne endişesi, siyasal iktidarın tek bir kişi ya da kurumda toplanmasıdır. Bu durumda, liberallere göre iktidarın kullanımı mutlak bir otoriteye devredilecek, yani üzerinde başka hiçbir kontrol mekanizması kalmayacak ve keyfileşecektir. Liberallere göre siyasal iktidarın düzgün işleyebilmesi için iktidarı oluşturan her türlü parçanın iş birliği içinde, birbirinin dengesini gözeterek çalışması gerekmektedir. Bu parçalardan sadece bir tanesinin (örneğin parlamentonun, yargının veya kralın) iktidarı elinde tutması siyasal dengenin bozulması anlamına gelir. Bir başka deyişle, liberal düşünce siyasal iktidarın hangi mekanizmalarla kurulduğuna ve kimin tarafından yürütüldüğüne değil, mutlak bir biçimde tek bir otoritenin kontrolünde olmasına karşı çıkar. Bu bağlamda liberal düşüncenin birçok ilkesini ilk defa siyasal teorisinde kullanan düşünür Thomas Hobbes (1588-1679) olsa da, Hobbes'un mutlakıyetçi siyasal iktidar kurgusu onu liberal kuramın dışında bırakmaktadır. Bir başka liberal düşünür olan John Locke'un (1632-1704) belirttiği gibi, mutlak iktidar, hâkimiyetindeki bireylerin kişilik haklarını ihlal ettiği için kabul edilemez bir olgudur. Benzer bir biçimde Kant da bireylerin sadece özgürlüklerinin değil, sahip oldukları düşünme kapasitesinin karşısındaki en büyük tehdidin mutlak iktidar ve bunun en geleneksel formu olan ataerkil (patriyarkal) iktidar olduğunu savunmuştur.

Liberal düşüncenin mutlakıyetçi iktidar eleştirisi birkaç bileşenin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, iktidarın sadece toplumun talep ettiği sınırlı hedefleri gerçekleştirmek için yetkileri tanımlanmış olan bir araç olduğu inancıdır. Locke'a göre bu hedefler, aynı zamanda bireylerin doğal haklarıdır da: yaşam güvencesi, özgürlük ve özel mülkiyet. Bu durumda siyasal düzen, tıpkı Aydınlanma düşüncesinin öne sürdüğü gibi, akılcı ilkeler çerçevesinde kurulmalı ve bilimsel bir tutumla ilgili kurumların

en etkili ve verimli şekilde işlemesini sağlamayı amaçlamalıdır. Bir diğer deyişle, liberallere göre siyasal iktidar ne Tanrı tarafından dünya üzerindeki temsilcisine verilmiş, ne karizmatik bir liderin etkileyici tavırlarıyla sağlanmış, ne Hegelci felsefenin öngördüğü gibi tarih tarafından belirlenmiş, ne de Nazizmin savunduğu gibi belli bir ırka bahşedilmiştir.

Eğer bu ilk prensibe göre siyasal iktidar sadece bir araçsa, mutlak iktidar talebi de akıl dışıdır. Yine bu prensibe bağlı olarak gelişen ikinci liberal ilke, sınırları belirlenen iktidarın bütün bireyleri temsil etmesi gerekliliğidir. Çağdaş bir liberal düşünür olan Ronald Dworkin'e (1931 -) göre her bireyin eşit ve özgür olduğunu kabul eden liberal iktidar kurgusunun, herhangi bir bireyi (eğer kendi iradesi ile toplumdan soyutlanmamış ya da topluma zarar vermemişse) dışlaması sadece çelişkili değil, aynı zamanda ahlaki bir sorun da yaratacaktır. Eğer bireyler özgürse o zaman iktidarın işleyebilmesi için onların rızası gereklidir; eğer eşitlerse de iktidarın işleyişindeki bütün kurallara aynı şekilde tabi olmaları gerekmektedir. Bu durumda iktidarın mutlak bir erk talebi bir kez daha kendi içerisinde çelişkili ve akıl dışı bir durum olarak karşımıza çıkacaktır.

Liberal düşünürlerin mutlakıyetçi iktidara yönelik üçüncü ve son eleştirisi, özgür ve eşit bireylerin örgütlenme haklarına dair olan inançlarından kaynaklanmaktadır. Alexis de Tocqueville (1805-1859), liberal toplumların vazgeçilmez bir özelliği olan, bireylerin bir araya gelerek çeşitli sosyal, ticari ya da entelektüel örgütler kurmalarının hem özgürlük ilkesinin dışa vurumu olduğunu hem de bu sayede var olan siyasal iktidar karşısında sivil bir kontrol mekanizması kurulduğunu iddia eder. Mutlakıyetçi iktidarlar tanımları gereği toplum üzerinde sahip oldukları erki hiçbir koşulda paylaşmayacaklarına göre, bu son ilke de mutlak erk talebinin liberal düşünce ile tamamen çatışma hâlinde olduğunu göstermektedir

Teokratik İktidar (Dinerki): Diyebiliriz ki, liberal düşüncenin en az mutlak iktidar eleştirisi kadar güçlü bir diğer eleştirisi de laik ve dinî otoritelerin birbirine karıştırılması ve vicdan özgürlüğü hakkının çiğnenmesine karşı geliştirilmiştir. Dinî ve siyasal iktidar odaklarının birbirinden ayrılması, elbette Aydınlanma düşüncesinin en temel ilkelerinden birisidir. Liberal düşünce bu ilkeye sahip çıkmakla kalmamış, üzerine farklı dinî inançların toplumda hoşgörü çerçevesinde kabul görmesi ve hiçbir inancın diğerlerine baskı uygulamaması gerekliliğini eklemiştir. Buna göre siyasal iktidar hiçbir dinî inancı bir diğerinden ayrı değerlendiremez, hiçbirine ayrıcalık tanıyamaz. Liberal düşünür Locke'un ilk olarak *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* isimli eserinde ele aldığı siyasal ve dinî otoritelerin ayrılması gerekliliği prensibine göre siyasal erk, dinin gerekliliklerinin nasıl uygulanacağına dair söz sahibi olamazken, dinî kurumların laik düzenin kanunlarına karışması da kabul edilemez bir durumdur. Locke'un hoşgörü prensibi olarak

kavramsallaştırdığı bu çerçeve, aslında bir önceki maddede bahsettiğimiz siyasal iktidarın sınırlı hedefler doğrultusunda hareket etmesi ilkesinin bir başka yansımasıdır. Locke'a göre bireylerin ilahi kurtuluşunu sağlamak dünyevi iktidarların sorumluluğunda değildir. Böyle bir çabaya girişen siyasal iktidar sadece bireylerin doğal hakları olan yaşam güvencesi, özgürlük ve özel mülkiyetin korunması ilkelerini ihlal etmiş olmakla kalmayacak, aynı zamanda dinin prensiplerine de müdahale etmiş olacaktır.

Çok benzer bir sonuca farklı yöntemler kullanarak ulaşan bir başka liberal düşünür John Stuart Mill'dir (1806-1873). Mill'e göre siyasal iktidarların kullanabilecekleri baskı ancak dünyevi hakları (yaşam güvencesi ve özgürlük) garanti altına aldığı sürece meşrudur. Akılcı her birey, siyasal iktidarın sadece bu sorumlulukları yerine getirdiği takdirde kendisine fayda sağlayacağını bilir. Aksi takdirde siyasal iktidar bireyi değersiz görecek ve bu da özgürlüklerin kısıtlanmasıyla sonuçlanacaktır. Bu yüzden, hoşgörü ilkesinin korunması dindar olsun olmasın her bireyin faydasınadır.

Kapitalizm Karşıtlığı: Bireylerin liberal çerçeve dâhilinde sahip oldukları negatif özgürlüğe dışarıdan yapılabilecek son müdahale onların iktisadi aktivitelerinin kısıtlanmasıdır. Liberalizmin bireyin üç doğal hakkından biri olarak sıraladığı özel mülkiyet hakkı, ancak kapitalist üretim modeli ve bu modele bağlı gelişen serbest piyasa mekanizmasının yardımıyla korunabilir. Liberal düşünceye göre özel mülkiyet kavramı kişilerin sahip olduğu taşınır ya da taşınmaz mallarla sınırlı değildir. İstisnasız her bireyin sahip olduğu emek gücü de bir özel mülktür. Dolayısıyla kapitalist bir serbest piyasa aracılığıyla sağlanmak istenen iktisadi özgürlükler sadece her türlü ticari sözleşme yapabilmeyi, malların alım-satım yoluyla değişimini ve kazanç sağlamak amaçlı yatırımlarda bulunabilmeyi değil, kişinin kendi emeğini olası en yüksek fiyata satabilmesini de içerir. Kısaca liberallere göre kapitalizm karşıtlığı sadece alım-satım ya da yatırım haklarına yapılan müdahaleleri değil, aynı zamanda çalışma ve üretim hakkı üzerinden yapılan müdahaleleri de içerir.

Liberal düşüncenin serbest piyasa ilkelerini savunmasının arkasında yatan sebeplerin ilki mutlakıyetçi ve teokratik iktidarlara karşı çıkış sebebi ile aynıdır: Siyasal iktidarın sorumluluğu sadece bireyin doğal haklarını korumakla sınırlıdır. Bu durumda kişinin özel mülkiyetinin güvencesini sağlamak dışında piyasaya yapılacak her türlü müdahale, iktidarın sınırlarını aşması anlamına gelecektir. İkinci sebep, liberal düşüncenin kapitalizmin işleyiş prensiplerine ve bunların liberal bireyin doğasına uygunluğuna olan güvenidir.

Bir Aydınlanma düşünürü olan ve aynı zamanda klasik iktisat teorisinin kurucuları arasında yer alan Adam Smith'e göre, temeli rekabete dayalı

bir üretim modeli olan kapitalizmin işleyiş prensibi, serbest piyasada malların değişimiyle sağlanan kazancın artırılmasıdır. Smith'e göre bunun ön koşuluysa bireylerin iktisadi girişimlerinin üzerinde hiçbir sınırlama olmamasıdır. Bu sağlandığı takdirde sadece bireylerin değil, ulusların da zenginliği artacaktır.

Smith'in önermesinin altında iki temel varsayım yatmaktadır. İlk varsayıma göre toplumu oluşturan bireyler daima kendi çıkarlarını maksimize etmek yönünde hareket edecektir. Aynı zamanda liberal düşüncede insanın doğasının esasını oluşturan bu varsayım, kişilerin sadece azami kazanç sağlayabilecekleri yatırım imkânları doğrultusunda hareket etmekle kalmayıp gerekirse bu tür fırsatlar için rekabete gireceklerini öngörür. Bu rekabetin kazananı olmayı hedefleyen bireyler, başta kişisel nitelikleri olmak üzere ellerinde bulunan diğer bütün araçların niteliklerini iyileştirmeye çabalayacak ve böylece sadece bireysel seviyede değil, toplumsal düzlemde de gelişimi sağlayacaklardır.

İkinci varsayımsa, kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışan bireylerin davranışlarının dışsal müdahalelerle düzenlenmesine ihtiyaç olmadığıdır. Smith'e göre iktisadi aktivitelerin serbest bırakıldığı bir piyasa, çıkarların azami tatmini ilkesiyle hareket edeceği için kendi kendini düzenleyecektir. Bu durumu 'Görünmez El' kavramıyla açıklayan Smith, bireylerin bencil ve rekabetçi davranışlarının piyasada bir karmaşa yaratmayacağını, aksine kendi kendini düzenleyen piyasanın bireylerin iktisadi durumunu iyileştirerek sosyal uyumu artıracağını savunmuştur.

Bu iki varsayım temelinde şekillenen serbest piyasa mekanizmasının en önemli sonucu, piyasanın bütün bireylere ya da liberal kullanımıyla 'bütün yeteneklere' açık olmasıdır. Her bireyin piyasada gerçekleşen iktisadi değişim süreçlerine katılma hakkı vardır. Bir başka deyişle, Aydınlanma düşüncesinin 'her insan eşittir' ilkesi liberal kuramda, her bireyin iktisadi bir özne olarak eşitlenmesine dönüşür. Ancak piyasanın yarattığı yatırım imkânlarına eşit oranda erişimi olduğu varsayılan bireylerin, yaratılan zenginliğin topluma yeniden dağıtılmasında eşit olduğunu söyleyemeyiz. Liberal düşünürlerin karşı çıktıkları bir ilke de üretilen zenginliğin eşit bir biçimde topluma yeniden dağıtılmasıdır. John Locke'un geliştirdiği 'emek değer kuramı'na göre, her birey emeğini (bedensel ve düşünsel üretme kapasitesini) dilediğince kullanmakta özgürdür. Doğadaki kaynakları emeğini kullanarak dönüştüren her kişi bir değer yaratmış ve yarattığı bu değer ile özel mülkiyete hak kazanmış sayılır. Bu durumda her bireyin özel mülkiyet hakkına eşit erişimi vardır. Ancak herkesin harcadığı emek nitelik ve nicelik açısından farklı olacağı için ortaya çıkan ürünlerin değeri, yani kişilerin elde edeceği mülk miktarı farklı olacaktır. Bu düşünüş şeklinin doğal sonucu eşitsiz mülk dağılımının adaletsiz olmadığının kabul edilmesidir. Aslında liberal

düşünceye göre farklı değerler üreten bireylerin aynı şekilde ödüllendirilmesi adil olmayacaktır. Demek ki insanoğlunun çıkarcı ve rekabetçi doğasıyla uyumlu olduğu öne sürülen kapitalizm, liberal düşüncede bireyin sadece doğal hakkı olan özel mülkiyetin korunmasını ve devamlılığını sağlamaz. Aynı zamanda üretilen zenginliğin yeniden dağılımına dair benimsediği ilke çerçevesinde bir adalet anlayışı da yaratır.

Liberal ideolojinin esasını oluşturan negatif özgürlük anlayışı ve bu anlayışın sorunsallaştırdığı bireylerin doğal haklarına müdahale etme formları, yani mutlakıyetçi ya da teokratik iktidarlar ve kapitalizm karşıtlığı, liberalizmin kökenindeki Aydınlanma düşüncesiyle aralarındaki benzerlikler ve farklılıkları anlamamız açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla buraya kadar liberal ideolojinin eleştirdiği ve hatta reddettiği siyasal pozisyonları inceledik. Peki, liberalizmin gerçekleştirmek istediği siyasal yapı nasıl bir yapıdır?

Liberal çözümler: Özgürlük nasıl korunur?

Liberal düşüncenin en ciddi sorunlarından birisi, kişinin özgürlüğünü kısıtlayabilecek siyasal ve iktisadi formları eleştirirken kullandığı açık ve net dilin kendi önerdiği çözümleri sunarken aynı netlikte karşımıza çıkamamasıdır. Ortaya çıkışından bugüne değin, birçok liberal düşünür savundukları siyasal düzene dair farklı yapılar ve değerler önermiş ve çoğu kez birbiriyle çelişen çözümleri desteklemişlerdir. Kabaca klasik ve çağdaş olarak ikiye ayırabileceğimiz liberal düşünce sistemi, siyasal yaşamın temelini oluşturan devlet modelinden siyasal rejime, toplumsal aktörlerin rollerinden kamusal alanın sınırlarına, ve nihayet bireysel hakların temelini oluşturan özgürlüğün içeriğinden 'iyi hayat'ın tanımına kadar birçok temel konuda fikir ayrılığını içerisinde barındırır.

Bu durumda liberal düşüncenin savunduğu siyasal kurgunun ne olduğunu anlayabilmek için en doğru yöntem liberal kuramın araçlarını incelemek olacaktır. Siyasal tahayyülünü üç katmanlı bir düzenle açıklayan liberalizmin temel aktörleri birey, toplum ve devlettir. Diyebiliriz ki liberal düşünce her üç aktör için ayrı bir kuram ve bu kurama bağlı siyasal bir yapı geliştirmiştir. Bu yüzden liberal çözümlerin incelenmesi aslında adı geçen üç siyasal katmanın ve aktörlerinin incelenmesi demektir.

Birey Kuramı: Her ne kadar liberalizmin birincil amacı siyasal kurumları ve görevlerini düzenlemek olsa da, şüphesiz liberal kuramın odağında birey ve bireyin en iyi hayatı nasıl yaşayacağı sorusu vardır. Klasik liberallerin varsayımları doğrultusunda diğer insanlardan ayrışmış ve onlarla hiçbir aidiyet ilişkisi kurmayan liberal birey, öncelikle kendi ihtiyaçlarının tatmini ile ilgilidir. Hobbes'a göre acı veren her şeyden uzak durup, haz veren

durumları azamileştirmeye çalışan; Locke için araçsal aklı ve bencil varoluşu yüzünden kendi mutluluğunu her şeyin öncesinde tutan; J. Stuart Mill açısından daima sağladığı faydayı maksimize etmeye çalışan; ve Kant'ın öne sürdüğü üzere otonomisine düşkün liberal bireyin doğası ahlaki açıdan bozuk değildir. Aksine liberal düşünceye göre bunlar sadece insanın doğasının değil, aynı zamanda onun en önemli özelliklerinden birisi olan özgür iradesinin de bir dışa vurumudur. Özgür iradeye sahip her birey kendi çıkarı için mümkün olabilecek en iyi seçenekleri takip edecek ve bu seçenekleri hayata geçirmek için çaba harcayacaktır. Ancak bu noktada karşımıza önemli bir soru çıkar: Özgür iradeyle yapılan seçimlerin gerek birey gerekse toplumun geri kalanı için iyi sonuçlar doğuracağını nasıl bilebiliriz? Bu soruyu yanıtlayabilmek için önce liberal düşüncenin bilgi kuramına, ardından da bu kuram çerçevesinde şekillenen ahlak anlayışına bakmalıyız.

Liberal ideolojinin bilgi felsefesinin esasını oluşturan görgücülük (ampirisizm) anlayışına göre bilginin yegâne kaynağı duyularımız ve duyular aracılığı ile edindiğimiz deneyimlerimizdir. Locke'a göre insan aklı deneyimlerden evvel bomboş bir levha, bir t*abula rasa*dır. Bu yüzden bilgi ancak *a posteriori,* deneyime bağlı olarak edinilebilir. Bu önermenin iki temel sonucu olacaktır: İlki Aydınlanma düşüncesinin akılcılık ilkesine bağlı olarak öne sürdüğü, saf insan aklının deneyimden bağımsız olarak doğanın işleyiş kanunlarını keşfedebileceğine dair inancın reddedilmesidir. Liberal düşünür David Hume'a (1711-1776) göre, insan aklı ancak deneyimler aracılığı ile bilgi edinebiliyorsa kişiler sadece doğaya dair algılarını bilebilirler; doğanın kendisini değil. Hume'un savını izleyen ikinci sonuçsa, akıl yoluyla nesnel ve evrensel bilgilere ulaşılamayacağıdır. Her bireyin deneyimi ve algısı bir diğerinden farklı olacağına göre bilgi yalnızca öznel ve göreceli olabilir.

Hume ve onu izleyen görgücülük okulunun düşünürlerinin akılcılık karşıtı bilgi kuramı, bireyin doğasının toplumsal ve siyasal yapı içerisinde düzenlenmesi sorununun belirleyici esası olmuştur. Bilgi deneyimler aracılığıyla edinildiği için kişiden kişiye değişen bir öznellik içeriyorsa, bu durumda liberal düşünce çerçevesinde 'iyi' ya da 'doğru' olanın evrensel bir tanımını yapmamız mümkün olamaz. Buna bağlı olarak gelişen liberal ahlak kuramı, 'iyi'nin tanımını kişinin seçimlerin sağladığı fayda ve hissedilen mutlulukla eş anlamlı tutmuştur. Jeremy Bentham'ın (1748-1832) kurucusu olduğu faydacılık düşüncesine göre, liberal bireyin kendi ihtiyaçları ve çıkarları doğrultusunda hareket etmesi zaten onun doğasıdır. 'İyi' olanı bireye mutluluk sağlayacak davranışlarla özdeşleştiren faydacılık bu yüzden sonuççu (*consequentialist*) bir ahlaki öğretidir. Bir davranışın ahlaki değerini ancak o davranışın bütün neticelerini gördükten sonra değerlendiren sonuççuluk, ödev bilimi (deontoloji) anlayışının aksine bireyin evrensel bir ahlak kuralını izleyip izlemediğinden ziyade, davranışın bireye mutluluk sağlayıp

sağlamadığıyla ilgilenir. Eğer davranışlar sonuçları itibariyle mutluluk ölçütünü sağlıyorsa, o zaman ahlaken 'iyi' ve 'doğru'durlar.

Fakat her bireyin ihtiyacı ve bunların karşılanmasından elde edeceği mutluluğun farklı olması, faydacı ahlak kuramında birden fazla 'iyi' tanımının olmasıyla sonuçlanacaktır. Dolayısıyla bu kuramsal çerçevede karşılaşacağımız sorun, değişen faydalar üzerinden tanımlanan bireysel ahlak anlayışının toplumsal düzeyde nasıl işleyeceğidir. Bentham ve Mill, faydacılık kuramının sadece bireysel değil aynı zamanda kamusal yararı da sağlayacak bir ilke olduğunu öne sürmüş ve toplumsal 'iyi'yi de en çok sayıda bireyin mutlu olduğu durum olarak açıklamıştır. Bir diğer deyişle, 'iyi' bir siyasal düzen çok sayıda bireyin azami mutluluğunu sağlayan yapıdır. Bu durumda toplumsal çıkarlar onu oluşturan bireylerden bağımsız olmadığı gibi, kamusal yarar da ondan faydalanacak bireylerin tercihleriyle şekillenecektir. Öyleyse toplumun faydası basitleştirilmiş bir hazlar ve acılar hesaplamasının sonunda belirlenebilir. Toplam hazların toplam acılardan fazla olduğu her uygulama, bireylere fayda getirecek ve bu da kamusal yararı sağlayacaktır.

Faydacılık Okulunu kendine temel alan liberal ahlak kuramı, her şeyden önce yararcı (pragmatist) tutumu yüzünden eleştirilmiştir. Benthamcı faydacılık kuramına bir eleştiri de John Stuart Mill tarafından yöneltilmiştir. Mill'e göre bireylerin doğası sadece duyumsal ve maddeci hazlardan değil, entelektüel zevklerden de faydalanmaktadır. Bu yüzden fayda sağladığı düşünülen hazlar arasında nesnel bir sınıflama ve sıralama yapılmalıdır. Entelektüel eylemlerin her zaman bedensel ve duyumsal deneyimlerden daha fazla haz vereceğini düşünen Mill, iyi bir hayatın anlık hazlardan ziyade keyifli bir varoluş olduğunu savunur. Dolayısıyla bireylerin bencilce davranışlarının sonucu olarak sürekli haz peşinde olmalarındansa, kamusal yarara katkıda bulunarak daha mutlu bir hayat sürebilme şansları vardır. Mill'in 'aydınlanmış kişisel çıkar' ismini verdiği bu tutum, kamusal yararın sadece tatminkâr bireylerin sayısal toplamıyla sağlanamayacağını savunur. Buna göre, kendi çıkarı kadar diğer insanların da tatminini gözeten bireylerin oluşturduğu toplum 'iyi' bir toplumdur.

Bireyi görgül bir bilgi kuramı ve faydacı bir ahlak anlayışı çerçevesinde şekillendiren liberalizm, bir sonraki aşamada söz konusu bireylerin bir arada yaşamasının koşulları ve kurallarıyla ilgilenmek durumundadır. Dolayısıyla birey kuramından sonra liberalizmin özgürlük anlayışı yolunda ikinci adım toplum kuramıdır.

Toplum Kuramı: Liberal düşüncenin en sık karşılaştığı eleştiri, toplumsal bağları hafife aldığı ve bu yüzden insanlar arası ilişkileri zayıflatan bir siyasal yapısı olduğudur. Her ne kadar Alexis de Tocqueville, Immanuel Kant, T. H. Green (1836-1882) ya da L. T. Hobhouse (1864-1929) gibi liberal düşünürlerin

çalışmaları bu eleştiriye yanıt olacak nitelikte olsa da, liberal düşüncenin toplum odaklı bir siyasal yapı geliştirmediği açıktır. Birey teorisi kapsamında da incelediğimiz üzere, liberal düşünce sisteminde toplum için iyi olan, azami sayıda bireyi mutlu edecek koşulların sağlanmasıdır. Bu tespiti sadeleştirecek olursak, liberal düşüncenin toplum kurgusunun temeline inmiş oluruz: Toplum onu oluşturan bireylerin toplamından ibarettir. Peki, bu bireyler neden ve nasıl bir araya gelerek toplumu oluştururlar?

Liberal düşünceye göre toplumlar bir sözleşmenin sonucu olarak oluşmuşlardır. Bu düşünceyi ilk defa kuramsallaştıran Hobbes'a göre toplum öncesi dönemde, yani 'doğa hâli'nde, bireyler herhangi bir kural, kanun ya da otoritenin düzenleyici gücü olmadan, radikal bir eşitlik ve özgürlük içinde yaşamaktadırlar. Doğa hâlinin tarihin hiçbir döneminde gerçek olmadığını, toplumların ve insanın varoluşunun doğasını açıklamak amacıyla kullanılan kuramsal bir araç olduğunu söyleyen Hobbes'a göre, bu varsayımsal hâl insanoğlunun yaşamı için uygun koşullar sağlamaktan oldukça uzaktır. Hiç bir düzenleyici gücün olmadığı bu dünyada her istediğini yapmakta özgür ve eşit olan insanlar daima arzularını tatmin etme çabası içerisindedirler. Bencil bir doğası olan insanoğlunun, doğa hâlinde en büyük korkusu başka birey tarafından yaşamının tehdit edilmesidir. Can güvenliğinin olmadığını düşünen ve sürekli ölümden korkan birey için doğa hâlinde yaşam yalnız, fakir, acımasız ve kısadır.

Toplum, doğa hâlinin yalnız, güvencesiz ve düzensiz varoluşundan kurtulmak için bireylerin kendi özgürlüklerinden vazgeçerek yaptıkları sözleşmenin ürünüdür. Hobbes'un toplumsal sözleşme adını verdiği bu antlaşmanın koşulları oldukça basittir: Hiç kimse bir diğerinin can ve mal güvenliğine zarar vermeyecek ve onun özgürlüğünü kısıtlayacak davranışlarda bulunmayacaktır. Kısaca toplum yaşam güvencesi, özgürlük ve mülkiyet haklarını garanti altına almak için bireylerin rızası ile kurulmuş yapay bir oluşumdur.

Liberal toplum tanımı, kendisinden önceki insan topluluklarına radikal bir alternatif sunmaktadır. Her şeyden evvel bireyin güvencesini sağlamak için, onun rızasıyla oluşan bu anlayış toplumun sahip olabileceği her türlü otoriteyi reddetmektedir. Bireyin haklarını ve ihtiyaçlarını toplumsal olanın her zaman önüne koyan liberal düşünce, faydacı bir ilkeyle, kamusal yararın ancak bireysel mutlulukların toplamından oluştuğunu düşünür. Bu yüzden toplumun refahı adına verilecek her karar bireyin haklarının kısıtlanmasına yol açabileceği için şüpheyle karşılanır. Toplum 'iyi' veya 'doğru' olana dair normatif bir model oluşturamaz. Ancak temel özgürlükleri toplumsal sözleşmeyle garanti altına alınmış olan bireylerin bir araya gelerek kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmelerini kolaylaştıran bir zemin hazırlayabilir. Bu bağlamda liberal toplumun işleyişi bireylerin

doğal kaynaklarının güvencesinin sağlandığı bir piyasa mekanizmasından farklı değildir. Kişiler sahip oldukları potansiyellerle topluma dâhil olurlar ve sözleşmenin kuralları çerçevesinde düzenlenmiş bu sistemde kendi faydalarını azami orana çıkarmak doğrultusunda hareket ederler.

Sonuç olarak oluşumu açısından yapay, sahip olduğu erk açısından zayıf bir doğası olan liberal toplum kurgusu bireylerin yaşamını kolaylaştırıcı bir mekanizma olarak kavramsallaştırılabilir. Ama bu noktada hâlâ cevaplanması gereken bir soru karşımıza çıkar: Toplumun bireyler üzerinde iktidarı yoksa toplumsal sözleşmenin kurallarını uygulamak kimin sorumluluğundadır? Bu sorunun yanıtı için liberal özgürlük anlayışının son aşamasına, yani devlet kuramına bakmalıyız.

Devlet Kuramı: Her ne kadar liberal düşüncenin toplum için geliştirdiği rıza esasına dayalı olan sözleşmeci yapı liberalizmin devlet teorisini için geçerli olsa da, toplumun gönüllülük esasıyla farklı grupları bir araya getiren çoğulcu karakteri, devlet mekanizmasında alternatifi olmayan tekil bir biçime dönüşür. Devlet her ne kadar sınırlı ve kontrollü bir iktidar kullanım alanına sahipse de, son tahlilde hükmü altında olan yasal çerçeveyi baskıcı bir araç olarak kullanabilecek tek yapıdır. Bu durumda toplumsal sözleşmenin koşullarını uygulayacak olan devletin erki nasıl ve hangi araçlarla sınırlandırılmalıdır sorusu liberalizmin devlet kuramının ana noktasıdır.

Diyebiliriz ki, demokratik olsun olmasın, liberalizmin devlet biçimi adına vazgeçilmez koşulu anayasal bir rejimin var olmasıdır. Aksi takdirde özgürlüklerinden vazgeçerek doğa hâlinin güvensiz ortamını terk eden bireylerin keyfî bir iktidarın baskısı altına girmeyeceğinin bir garantisi olmaz. Bir başka deyişle, hukuk devleti ilkesi liberal devlete meşruluk kazandıran niteliktir. Bu ortak hukuk çerçevesinin ancak çoğunluk tarafından onaylanması hâlinde sözleşme geçerlilik kazanabilir. Sözleşmeci toplum kuramını savunan Hobbes'a göre siyasal iktidarın ve toplumun kuruluşu bireyler doğa hâlinden çıkmaya karar verdikleri anda gerçekleşir. Yani toplum ve devlet iktidarı aynı anda, aynı rıza mekanizması ile kurulur. Bu durumu eleştiren bir diğer toplumsal sözleşme kuramcısı Locke'a göreyse doğa hâlinden çıkış iki aşamalı olarak gerçekleşir: Birinci sözleşme bireylerin toplumu kurduğu, ikincisi ise toplumun çoğunluğunun kendini yönetme hakkını siyasal erke ve onun yasal çerçevesine devrettiği andır. Böylece Locke'un kurduğu çerçevede toplumsal ve siyasal iktidar birbirinden ayrılırken, siyasal iktidarın tekil bireyler üzerinden değil ancak toplumsal seviyede, herkes üzerinden erk sahibi olabileceği de belirlenmiş olur.

Bu durumda liberal devlet kuramı, her bireye eşit mesafede duran ve toplumsal sözleşme ile yaşam güvencesi, özgürlük ve mülkiyet haklarını korumak üzere görevlendirilmiş sınırlı erke sahip bir siyasal iktidar

tanımlamaktadır. Bu tanım sadece liberal devletin görevlerini tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda görevlerinin kendisini bir sınır olarak çizer. Diğer bir deyişle, liberal devlet bu alanları korumakla görevli olmakla birlikte bireylerin bu alanlarda nasıl yaşayacaklarını belirleyemez. Mill'e göre, devlet bireylerin bir başkasına zarar verebilecek hareketlerini kontrol etme yetkisine sahip olmasına rağmen, onların kendi hayatlarını nasıl düzenleyeceklerinin kararını veremez. Liberal düşünce, bu sınırı kuramsal olarak netleştirmek için devlet-birey ilişkisini iki ayrı zeminde ele alır: özel ve kamusal alan. Özel alan, daha önce birey kuramında incelediğimiz gibi, bireylerin sadece deneyimlerinden beslenerek kendi faydalarını sağlamak üzere bir başkasını etkilemeyecek şekilde yaptıkları seçimlerin tamamından oluşmaktadır. Bu alan içerisinde bireyler devlet iktidarından tamamen bağımsızdırlar ve tam bir özgürlük içerisinde fikir, ifade ve hareket özgürlüğüne sahiptirler. Bu noktada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta vardır: Özel mülkiyet ve vicdan özgürlüğü kavramları, devletle birey arasında oluşan ve bireyin tam özgürlüğe sahip olduğu özel alanın temelini oluşturmaktadır. Bireyler sahip oldukları her türlü mülkün yanı sıra sahip oldukları emeklerini de diledikleri şekilde değerlendirebilirler. Mülkiyet ancak bir sözleşmeyle bir başka bireyi dâhil eden bir araç hâline geldiğinde devletin kurallar ve kanunlarına tabi olur. Aynı şekilde, bireylerin hangi inanca bağlı olacakları sadece onların tasarrufunda olabilir. Devlet herhangi bir inancı hiçbir şekilde destekleyemez.

Kamusal alan özel alanın dışında kalan ve devletin sözleşme gereğince her türlü meşru müdahale hakkına sahip olduğu alandır. Kanunlar ve anayasa kamusal alanı düzenlemek için yapılmıştır. Bireylerin birbirleri ve siyasal iktidar ile olan ilişkilerini kanunlar aracılığıyla düzenleyen kamusal alanda, devlet erki nihai söz sahibidir. Bu yüzden sınırlı bir siyasal iktidar kurgusuna sahip olan liberalizm, iktidarın sorumluluklarını yerine getirmesi için güçlü olması gerekliliğini savunur. Etkili devletler toplumsal uyumu kanunlar aracılığıyla, bireyin özgürlüklerine müdahale etmeden sağlayabilenlerdir.

Sonuç

Ortaya çıkışından bugüne kadar diğer siyasal ideolojiler tarafından eleştirilmiş ve zaman zaman varlığı onlar tarafından tehdit edilmiş olan liberalizm, 20. yüzyılın sonundan itibaren küresel bir yaygınlık ve başarı kazanmış izlenimi yaratmaktadır. Bu izlenimin ardında yatan sebeplerden ilki, elbette Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin 1990'ların başında çöküşüdür. Liberalizm serbest piyasanın vazgeçilmezliği, açık toplum tanımı ve anayasal rejimlerin üstünlüğü ilkeleriyle dünyanın hemen her ülkesinde başat bir egemenlik kurmuş görünmektedir. Bu anlamda liberalizmin ideolojiler arası çatışmadan sadece sosyalist değil, aynı zamanda otoriter rejimleri de geride bırakarak zaferle çıktığı söylenebilir.

Ancak bireyin (negatif) özgürlüklerinin hukuk devleti tarafından korunması ilkesi, liberalizmin zorunlu olarak demokratik ve/veya sosyal bir rejim olmasını gerektirmez. Bireylerin eşit olmalarından ziyade eşit fırsat hakkına sahip olmalarının altını çizen, her bireyin farklı fayda anlayışları olması yüzünden toplumsal ya da siyasal bir doğrunun tanımlanmaması gerektiğini savunan ve özel mülkiyet ve refahın eşit bir biçimde dağıtılmasının devletin iktidarını aşan bir sorumluluk olduğunu vurgulayan liberalizmin tanımladığı toplumsal yapı ve minimal devlet, gerçekleştirmeye çalıştığı hedeflerle daima çelişecektir. Dolayısıyla liberalizm, bireyi ve onun doğal haklarını savunurken ortaya koyduğu değerlerle, bunların gerçekleştirilmesi yolunda tasarladığı yapıların birbiriyle çelişmesi nedeniyle bir siyasal ideoloji olarak her zaman eleştirilere maruz kalacaktır.

Kaynakça

Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," *Liberal Düşünce* (45-46) 2007.

Okuma önerileri

Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme* (Ankara: Kırlangıç, 2007).

John Rawls, *Siyasal Liberalizm* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2007).

John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine* (İstanbul: Oda, 2008).

Jose Saramago, *Körlük* (İstanbul: Can, 2012).

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* (İstanbul: Seç, 2004).

Thomas Hobbes, *Leviathan Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (İstanbul: Yapı Kredi, 2012).

William Gerald Golding, *Sineklerin Tanrısı* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

Ömür Birler

Muhafazakârlık

Siyaset bilimi disipliniyle ilişkisi olmayan herhangi bir tanıdığımıza muhafazakârlık nedir sorusunu yöneltirsek, cevap olarak muhafazakâr düşüncenin korumaya çalıştığı değerlerin ve kurumların uzun bir listesini alabiliriz. Ancak böyle bir cevap muhafazakârlığa dair birçok ipucunu içinde barındırsa da, aslında bize yeterince açık bir tanım vermeyecektir. Çünkü muhafazakâr ideoloji siyasal tarihin bir parçası olduğu zamandan bugüne dek monarşilerden aristokratik rejimlere, temsilî demokrasilerden diktatörlüklere, yüksek gümrük vergileriyle desteklenen korumacı iktisadi uygulamalardan serbest piyasaya, ulusçuluktan küreselleşmeye, kapitalist devletten refah devletine kadar birbiriyle çelişen birçok kurumu ve değeri korumaya çalışmıştır. Fakat bu durumu muhafazakâr ideolojinin tutarsızlığı olarak görmekten ziyade, konumsal siyasal çerçevesinin ürünü olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. 20. yüzyılın önde gelen muhafazakâr düşünürlerinden Samuel Huntington'ın (1927-2008) öne sürdüğü gibi muhafazakârlık belli başlı kurumların statükocu bir biçimde savunulmasını amaçlamaz.[1] Bunun yerine, siyasi gelişmeler ve reform talepleri yüzünden kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya kalan değerlerin ve kurumların korunması endişesiyle hareket eder. Bu durumda, Huntington'ın anlayışına göre muhafazakâr düşünce, değişen sosyal ve siyasal dönemlere verilen bir tepkidir. Demek ki 18. yüzyıl muhafazakârlığı ile bugünün muhafazakârlığı arasında birebir benzerlikler aramak beyhude bir çaba olacaktır.

Huntington'ın bu önermesi sadece diğer muhafazakâr düşünürler tarafından değil, muhafazakârlık karşıtı olanlar tarafından da oldukça sert bir biçimde eleştirilmiştir. Ancak Huntington'ın öne sürdüğü muhafazakârlık tanımı, bu ideolojiye dair oldukça önemli bazı nitelikleri içermektedir. Her şeyden evvel,

1 Samuel P. Huntington, "Conservatism as an Ideology," *American Political Science Review* 2 (1957), 454-473, 454.

muhafazakârlık tepkisel bir ideolojidir. Başta Aydınlanma düşüncesi olmak üzere, bu düşünce tarafından savunulan akılcılık ilkesinin reddedilmesi üzerine kurulu olan muhafazakâr düşünce, insan aklına ve onun çıkarımları doğrultusunda şekillendirilecek bir toplum kurgusuna her zaman şüpheyle yaklaşmıştır. Bu yüzden Huntington'ın tanımındaki reform hareketleri muhafazakâr düşünce için daimi bir tehdittir. Bunu takip eden bir başka nitelik muhafazakârlığın konumsal çerçevesinin yarattığı farklı tarihsel, kültürel, sosyal, iktisadi ve siyasal değerlere eklemlenebilme becerisidir. Huntington'ın tanımına tekrar dönecek olursak, muhafazakârlık toplumda inşa etmeye çalıştığı istikrar ve düzen adına farklı siyasal ideolojiler tarafından savunulan değerler ve kurumları da kendine mal etmiş bir düşüncedir. Bu seçmeci (eklektik) karakteri, muhafazakârlığın çoğu zaman başka ideolojilerin kisvesi altında ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Sadece bu iki nitelik bile muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkışından bugüne dek üzerinde hareket ettiği ortak bir zemin olduğunu bize göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Huntington'ın tanımının yanlış olmasa bile eksik olduğunu söyleyebiliriz. Peki, muhafazakâr düşünceyi tepkisel ve seçmeci karakterine rağmen bütünlüklü bir ideoloji yapan özellikleri nelerdir? Cevabını bulmaya çalışacağımız bu soru için öncelikle muhafazakâr düşüncenin sıklıkla karıştırıldığı gericilikten farkına bakmalıyız. Ardından muhafazakâr düşünürlerin paylaştığı, tekrar eden varsayımları ve kuramları inceleyip, bu kuramların toplumsal ve siyasi hayatın düzenlenmesine olan etkilerini analiz etmeliyiz. Ancak bunlardan sonra ve bu bölümün sonunda muhafazakârlığı yeniden tanımlayabilir ve bu tanımın çağdaş siyaset ideolojileri arasındaki yerini sorgulayabiliriz.

Muhafazakârlık mı? Gericilik mi?

Çoğu zaman muhafazakâr ideoloji, toplumsal yaşamın temelinde aşkın (transandantal) bir ahlaki düzenin var olması gerekliliğiyle eş anlamlı tutulur. Ancak bu tanım muhafazakâr ideolojiden evvel birçok başka muhafazakâr olmayan düşünce tarafından da dile getirilmiş ve birçok çağdaş muhafazakâr düşünürce de reddedilmiştir. Bu yüzden aşkın bir ahlak düzenine dayandırılarak yapılan siyasal tartışmaları muhafazakâr ideolojiden ayırarak başlamak en doğrusu olacaktır.

Gerici olarak nitelendirebileceğimiz her siyasal duruşun arkasında, var olan kurumların ve değerlerin nihai bir gerçeği temsil ettiği ve bu yüzden hiçbir biçimde değiştirilmemesi gerekliliği iddiası varken, muhafazakâr düşünce bu tür kurumların ve değerlerin gerekliliğini nihai ve aşkın temellere dayandırmadan meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bir muhafazakâr için toplumsal düzenin vazgeçilmez değerleri ve kurumları sadece yararlı ve kullanışlı oldukları için korunmalıdır; 'gerçek' ya da 'doğru' gibi aşkın

anlamları hayata geçirdikleri için değil. Bu değerlerin ve kurumların radikal değişim talepleri karşısında savunulmaları, ortadan kaldırılmaları hâlinde kasti olmasa da zararlı sonuçlara yol açabileceği için gereklidir. Diğer taraftan dünyevi düzenin sağlanmasına hizmet eden bu değerler ve kurumların yüceltilmesi de, onlara amaçlananın ötesinde bir anlam atfedilmesine sebep olacak ve en az radikal değişim talepleri kadar tehlikeli sonuçlar doğurabilecektir.

Bu bağlamda diyebiliriz ki, her ne kadar Aydınlanma düşüncesinin akılcılık prensibine karşı çıksa da, muhafazakârlık, aslında Aydınlanmanın bir ürünüdür. Zaman zaman gerici bir siyasal duruş ile aynı değerleri ve kurumları savunsa da, muhafazakârlığın bu savunmayı daima aydınlanmış/modern bir temelde yapıyor olması, bu iki ideolojik akım arasındaki en büyük farkı oluşturmaktadır.

Belki de bu son noktayı açıklamak için kullanabileceğimiz en iyi örnek, din ve dinsel kurumların gerekliliğinin muhafazakâr ve gerici düşünürler tarafından nasıl farklı şekillerde savunulduğudur. Örneğin Hristiyan düşünür Thomas Aquinas'a (1225-1274) göre, Katoliklik temelinde yükselmesi gereken dünyevi düzenin tek amacı, ahiretteki mutluluğu sağlamaktır. Öte yandan yine Hristiyan ve muhafazakâr bir düşünür olan Edmund Burke'e (1729-1797) göre, dini kuralların tamamının amacı, dünyevi düzeni sağlamak ve siyasi kararların alındıkları topraklar üzerinde doğru sonuçları vermesine yardımcı olmaktır. Bir başka şekilde bu örneği açıklayacak olursak, birçok muhafazakâr düşünür aslında dindar olmalarına ve dini inançların kişilerin ahlakını ve toplumsal düzene uyumunu olumlu yönde etkilediğini savunmalarına rağmen, sosyal ve siyasal kuramlarını bağlı oldukları dinin kabul ettiği gerçeklere dayandırmamışlardır. Muhafazakârlık dünyevi düzeni ve mutluluğu kendine siyasal bir sorun olarak aldığı sürece gerici kuramlardan ayrışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında muhafazakârlığın faydacı bir esasa



İrlanda asıllı olan Edmund Burke, *Fransız Devrimi Üstüne Düşünceler* adlı kitabında modern muhafazakârlığın temellerini atmıştır. Burke, aynı zamanda Muhafazakâr Parti'yi temsilen İngiliz Parlamento'sunda uzun yıllar milletvekilliği yapmıştır.

dayandığını söylemek bile mümkün olabilir. Ancak bu faydacı esasın liberal ideolojinin ahlak kuramını oluşturan Faydacılık Okulundan ayrıştırılması gerekmektedir. İleride de göreceğimiz üzere, muhafazakârlık gerek liberalizmi gerekse Faydacılık Okulunu bireyci bir temele dayanan düşünceler oldukları için eleştirmiş, sosyal bağların karmaşık ve insan doğası için vazgeçilmez olduklarını daima vurgulamıştır. Bu yüzden muhafazakârlığın aşkın değerler karşısında dünyevi öncelikleri öne çıkaran tutumunu pragmatik (yararcı) bir duruş olarak ele almak daha doğru olacaktır.

Muhafazakâr ideolojiyi gericilikten ayıran bir diğer özelliği de tarihsel gelişmelere yaptığı vurgudur. Gerici düşünceden farklı olarak muhafazakârlık, toplumda var olan değerler ve kurumların önemini zaman içinde ayakta kalmalarıyla açıklar. Amerikalı çağdaş muhafazakâr düşünür Irving Kristol'e (1920-2009) göre, kurumların toplumun işleyişinde uzun bir süre yer almaları onların kolektif bir amaca ve akla hizmet ettiklerinin göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında, muhafazakârlığın tarih anlayışının aslında pragmatik bir anlayış olduğunu görebiliriz. Kurumlar, değerler ya da teamüller ancak toplumda bir yarara hizmet ettikleri sürece ayakta kalabilirler. Tarihsel pragmatik bu anlayış muhafazakâr düşünce çerçevesinde üç kavramı öne çıkaracaktır: i) deneyim, ii) alışkanlıklar, iii) istikrar.

Muhafazakârlığın sonuna kadar sahiplendiği deneyim ilkesi yürürlükte olan siyasal ve toplumsal yapının tarihsel olarak yararlı olduğunun en güçlü göstergelerinden bir tanesidir. Bu düşünceye göre kurumlar zaman içerisinde sadece nasıl en iyi şekilde işleyeceklerini değil, farklı koşullar altında devamlılıklarını sürdürmenin yol ve araçlarını da bulmuşlardır. Bu sebepten dolayı deneyim sadece toplumsal ve siyasal yapı içerisindeki vazgeçilmez unsurlara işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda bu unsurların yararlı olduklarını da kanıtlar. Fakat deneyim kavramı tarihsel yararı açığa çıkarmanın ötesinde bir öneme daha sahiptir. Muhafazakâr düşünce sisteminde deneyim aynı zamanda siyasal toplumsal yapıya dair sahip olabileceğimiz yegâne bilgi kaynağıdır. Tıpkı aşkın bir gerçeğin varlığına şüpheli yaklaştığı gibi insan aklının kuramsal çıkarımlarına da kuşkuyla yaklaşan muhafazakârlık ancak deneyimlerle doğrulanan tespitlerin geçerliliğine güvenir. İlerleyen bölümlerde tartışacağımız gibi, bu özelliğiyle deneyim muhafazakâr ideolojinin bilgi kuramının da esasını teşkil etmektedir.

Deneyim ilkesine bağlı olarak gelişen bir başka kavram da alışkanlıklardır. Uzun süredir işletilmekte olan kurallar ve sistemler sadece güvenilir deneyimler yaratmakla kalmayacak, aynı zamanda bunların birer alışkanlık hâline dönüşmesini de sağlayacaktır. Elbette alışkanlıklar ancak yarar sağlayan uygulamalarda oluşabileceğine göre, toplumsal ve siyasal yapının var olan alışkanlıklarla uyumlu olması gerekmektedir. Aşinalık, muhafazakâr düşüncede her zaman konfor kaynağıdır.

Deneyim ve alışkanlıklarla zaman içerisinde yararlı olduğunu kanıtlayacak her kurum ve değer, muhafazakâr düşünceye göre istikrar sağlayacaktır. Tarihsel devamlılık zaruretler ya da baskı mekanizmalarının sonucu olarak değil, yararlılık sürdürdüğü sürece mümkün olabilir. Bu sebepten ötürü muhafazakâr düşünce toplumda işlevselliğini sürdüren mekanizmalara yapılan reform müdahalelerine oldukça şüpheli yaklaşmaktadır. Deneyim çerçevesinde, toplumsal bir alışkanlığa dönüşmüş her kurum sadece üyelerinin ihtiyaçlarını karşılamak konusunda yetkinliğini ispatlamakla kalmamış, aynı zamanda toplumda istikrarı da kurmuştur. Bu yüzden muhafazakârlık, gerçeğin aşkın olduğu düşüncesi üstüne kurulu gerici tutumlar yerine, istikrarlı bir biçimde kendini gösteren pragmatik tutumlara inanmıştır.

Muhafazakâr temalar

Bu bölümün başında da belirttiğimiz üzere muhafazakâr düşünce birbiriyle çelişkili olabilecek birçok farklı kavramı çeşitli bağlamlarda savunmuş ya da kendi kuramlarına dâhil etmiştir. Ancak ortaya çıkışından bugüne dek muhafazakâr düşünce belli temalar çevresinde kendi kuramını geliştirmiş ve siyasal tahayyülünü ortaya koymuştur. Elbette bu temalar sadece muhafazakâr düşünceye ait değildir. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde sağ yelpazede yer alan diğer ideolojiler de muhafazakâr temaları kullanmış ve siyasi uygulamalarını bu yönde geliştirmişlerdir. Ancak bu söz konusu kavramların sadece muhafazakâr kullanımlarını inceleyeceğiz.

Kusurlu insan doğası

Muhafazakâr düşünce insanın doğasının hem biyolojik hem de duygusal ve bilişsel olarak kusurlu olduğunu sıklıkla dile getirmiş ve bu kusurlu doğayı insanların birbirlerine ihtiyaç duyuyor olmalarının temeli olarak görmüştür. Batı dünyasında ortaya çıkan muhafazakâr düşüncenin insanın doğasının kusurlu olduğuna dair kanaatini Hristiyan inancının 'ilk günah' kavramından aldığını söyleyebiliriz. Katolik Kilisesinin öğretisine göre, bütün insanların doğdukları andan itibaren içinde bulundukları günahkârlık hâlidir ve insanların hakikatte işledikleri günahlardan farklı olarak mükemmel bir ruhaniyete asla sahip olmamaları anlamına gelmektedir. Ancak birçok laik muhafazakâr düşünür de bu düşünceyi desteklemiş, insanın biyolojik olarak hayatta kalma becerilerinin diğer canlı türlerine oranla oldukça sınırlı olmasını bu düşüncenin zemini olarak göstermiştir.

Fakat muhafazakâr düşünce için insanın biyolojik sınırlarından ziyade ahlaki zayıflıkları büyük bir sorun oluşturmuştur. Birçok muhafazakâr düşünüre göre insan doğası özünde kötü olmasa bile, ahlaken kusurlu yapısı yüzünden insanı dürtüsel ve kontrolsüz olmaya itmektedir. Bu yüzden davranışların

kurumlar tarafından düzenlenmesi ve baskı altında tutulması gerekliliği hemen hemen her muhafazakâr düşünür tarafından kabul görür. Dolayısıyla muhafazakâr düşünce özgürleşme adına yapılan siyasi değişikliklere şüpheyle yaklaşmakla kalmaz; birçok muhafazakâr düşünür liberalizmin özgürlüğe gerektiğinden fazla önem verdiğini savunur ve bu özgürlüğün toplumsal kurumların zayıflatılması pahasına desteklenmesini eleştirir.

Sınırlı bilgi kuramı

Daha evvel de bahsettiğimiz üzere, muhafazakârlar bilginin yegâne kaynağı olarak deneyimi görürler. Dolayısıyla muhafazakâr ideoloji insan bilgisinin özellikle sosyal ve siyasi dünyaya dair sınırlı olduğu konusunda ısrarlıdır. Bu yüzden kuramsal temellere dayanan reformların, karmaşık toplumsal dinamikleri anlayamayacağı ve bu yüzden iyileştirmeden ziyade istikrarsızlığa sebep olacağını savunurlar. Bu bilgi kuramı, liberal ideolojiyi de etkilemiş olan David Hume'un (1711-1776) felsefi şüpheciliğinden beslendiği kadar, Edmund Burke ya da Joseph de Maistre'nin (1753-1821) Hristiyanlık öğretisine dayanan insan aklının sınırlılığı düşüncesine de dayanmaktadır. Muhafazakârlık, bu iki temelde de insan aklının tek başına gerçeğin bilinmesinde rehber olamayacağını düşünür. Saf akılcılığın fazla basitleştirilmiş ve soyutlanmış sosyal ve siyasal kuramları yerine, karmaşık toplumsal ve kurumsal ilişkilerin zaman içerisinde kurduğu eğilimler ve alışkanlıkları takip etmenin doğru olacağını savunan muhafazakâr düşünce, insan toplumlarının evrensel kurallara göre değil kendi tarihleri boyunca geliştirdikleri özgün kanunlarla yönetilmesi gerektiğini öne sürer.

Kurumlar

Yukarıda sıraladığımız ilk iki tema kurumların, yani en geniş anlamıyla kurallar, normlar, cezalar ve ödüllerle biçimlenen toplumsal düzenlemelerin, muhafazakâr düşüncede neden fazlasıyla önemli olduğunu biraz açıklayacaktır. Gerek ahlaki gerekse bilişsel olarak sınırlı bir kapasiteye sahip olan kişiler özgürlükten ziyade istikrar ve düzeni koruyacak otorite sahibi kurumların devamlılığına ihtiyaç duymaktadır. Liberal düşünürlerin aksine, otorite tarafından uygulanan kısıtlamalar ve cezalandırmaları baskıcı bir siyaset olarak görmeyen muhafazakârlık, aksine toplumların bu otorite olmadan gelişemeyeceğini savunur. Kurumların otoritesi aracılığıyla uygulanan kısıtlamalar sadece kişilerin dürtüsel davranışlarını kontrol etmekle kalmaz, aynı zamanda onlara rehberlik de eder. Burke'ün sözlerinden aktaracak olursak, kişilerin hakları kadar üzerlerindeki kısıtlamalar da onların hakları arasında sayılmalıdır. Şüphesiz kurumlara ve onların otoritesine atfedilen bu olumlu anlam, muhafazakâr düşüncenin statükocu konumunu pekiştirmektedir.

Gelenek, alışkanlık ve önyargı

Burke açısından önyargı, deneyimlerimiz ve alışkanlarımızın ürünü olan davranış kalıplarımızın genel adıdır. Buna göre kişiler karar verirken Aydınlanma düşüncesinin savunduğu gibi akılcı ve tarafsız bir süreçten değil, çoğu zaman akıl dışı (irrasyonel) ve yanlı bir süreçten geçerler. Bu yüzden Burke, önyargıların kişiler arası ilişkilerde oynadığı önemli rolü göz ardı etmek yerine bu yargılara bağlı olarak gelişen geleneksel ahlaki değerlere gereken önemin verilmesi gerekliliğini savunmuştur. Herhangi bir akılcı temeli olmasa bile geleneksel yargılar toplumun işleyişinde soyutlanmış evrensel kanunlardan çok daha işlevsel ve düzenleyicidirler. Burke'ü takip eden birçok başka muhafazakâr düşünür de kişilerin var olan sosyal yargıları ve yasaları değerlendirme ya da yeniden kurgulama adına yeterli beceriye ya da eğilime sahip olmadıklarını varsaymışlardır. Bu yüzden sosyal kuralların ve alışkanlıkların bir sonucu olarak kişilerin içselleştirdikleri 'görev'ler birçok insanın yaşamını yönlendiren en sağduyulu rehber olarak görülür.

Tarihselcilik ve tikelcilik

Muhafazakârlığın tarihe olan yaklaşımından ve tarihsel pragmatik tutumundan daha önce bahsetmiştik. Birçok muhafazakâr düşünüre göre toplumsal kurumlar ne liberal düşünürlerin savunduğu gibi doğa kanunlarının, ne insanlığın evrensel isteklerinin, ne de kişiler arası sözleşmelerin sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Bu kurumlar daha ziyade tarihsel gelişmenin ürünüdürler. Bu yüzden dünya üzerinde bulunan insan toplulukları sayısı kadar farklı toplumsal kurumlar olacaktır. Yine aynı sebepten, farklı toplumların muhafaza etmeye çalıştığı değerler ve kurumlar da birbirinden farklılık gösterecektir. Bu durumda muhafazakâr ideoloji herhangi tikel bir değeri ya da kurumu evrensel bir doğruluk teşkil ettiği için savunmayacağı gibi, korumaya çalıştığı tikellikleri de ancak usulen ve yöntembilimsel bir şekilde ortaya koyabilir. Bir diğer deyişle, muhafazakârlık korumaya çalıştığı değerler ya da kurumları sadece kendi bağlamlarında ve tikellikleri çerçevesinde ele alabilir. Bu yüzden kendisine yabancı bir dönemin ya da kültürün sahip olduğu yapıyı farklılığı yüzünden eksik ya da sorunlu görmeyen muhafazakârlık, bu tür farklılıkları söz konusu bağlam içerisinde değerlendirir. Fakat muhafazakâr düşünce için bu tür farklılıklar ancak ve ancak kendi tarihsel gelişimleri içerisinde kabul edilebilir. Yeni ve yabancı değerlerin var olan yapıya dâhil edilmesi ya da hoş görülmesi kabul edilemez. Öyleyse denilebilir ki, muhafazakârlık tarihselci ve tikelci ilkeler esasında yükseldiği sürece dışlayıcı ve ayrımcıdır. Toplumların kendilerine has olarak gördüğü özelliklerin iyileştirme adına ne başka toplumlara ithal edilmesini, ne de farklı değerlerin ihraç edilmesini kabul etmez.

Sözleşmeci toplum eleştirisi

Liberal düşünürlerin gönüllü ve sözleşmeye bağlı olarak kurguladığı toplumsal ilişkilerin aksine, muhafazakârlık toplumun her üyesinin dâhil olması gereken zaruri görevler içeren ve bağlılık üzerinden kurgulanan bir toplum yapısını savunur. Burke'e göre, yönetilenin açıkça rızasını alan ve bu yüzden her türlü siyasal zorunluluğun yönetilenler nezdinde meşrulaştırılması koşuluna dayanan yönetimler tarihsel olarak devam ettirilemezler. Bu tür yönetimler her an, sahip oldukları iktidarın meşruluğunu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Muhafazakâr toplum anlayışını organik bir bütünlük ve devamlılık üzerine kuran Burke, toplumsal sözleşmenin toplumun sadece yaşayan üyeleri arasında değil, aynı zamanda hayatlarını kaybetmiş ve henüz doğmamış olanları arasında bir anlaşma olduğunu öne sürmüştür. Bu durumda muhafazakâr düşüncenin tikelci yaklaşımı da göz önüne alındığında, her toplumun kendi organik yapısı içinde bir düzeni olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Liberalizmin evrensel ve soyutlaştırılmış toplumsal sözleşme kavramı sadece kişilerin otoriteyle olan bağını sarstığı için değil, aynı zamanda farklı toplumların birbirinden farklı tarihsel gelişmelerini göz ardı ettiği için de kabul edilemez.

Toplumu bir organizma gibi değerlendirmeye çalışmak, aynı zamanda üstü kapalı bir biçimde toplumu bir bedene benzetmek anlamına da gelmektedir. Bu benzetmeden yola çıkarak varabileceğimiz en dolaysız sonuç, bedenin parçalarının olması gereken yerler dışında yaşamaya devam edemeyecekleridir. Bedenin her parçası bağlı olduğu yerde, yerine getirdiği sorumlulukları ve yükümlülükleriyle birlikte büyür. Bu yüzden toplumun farklı parçalarına aynı şekilde davranmak sadece hatalı değil, aynı zamanda sorumsuz bir tutum da olacaktır. Toplumsal yapı içerisinde var olan her sınıf farklı rollere ve sorumluluklara sahip olmalıdır. Bir çiftçi ile bir avukat ne toplumun kendilerinden beklentilerinde, ne de toplumda gelebilecekleri noktada aynı kefeye konulmamalıdır. Bir başka deyişle toplumda evrensel bir eşitlik ilkesini uygulamaya çalışmak, var olan farklı deneyimler, değerler ve yükümlülüklerin birbiriyle karıştırılmasına ve sonuç olarak istikrarın bozulmasına yol açacaktır.

Liberal düşüncenin toplumun üyeleri arasında işlettiği sözleşmeci anlayışı eşitlikçilik karşıtı tutumuyla reddeden muhafazakârlık, siyasal otorite ve toplum arasında yapılan sözleşmeyi de kurumların toplumsal düzenin yegâne kurucuları olduğu gerekçesiyle reddeder. Burke'e göre kişilerin devletle yaptıkları sözleşmeyi feshetmeleri söz konusu bile değildir. Onun sözleriyle ifade edecek olursak; kişilerin gerçekte bir seçim yapmaksızın faydalandıkları toplumsal düzen, onları seçme hakkı olmadan bu düzenin gerekliliklerini yerine getirmek durumunda bırakır. Kurulması zaruri olan haklar ve görevler dengesi otorite ve kişiler arasındaki ilişkiyi rıza temelinden çıkartarak, itaat ve bağlılık esasına yerleştirir.

Muhafazakâr uygulamalar

Bu noktaya kadar incelediğimiz kavramlar muhafazakâr düşünce içerisinde tekrar eden ve onun öğretilerinin kilit noktalarını oluşturan temalardı. Sıraladığımız kavramlar, bize muhafazakâr düşüncenin her şeyden evvel kişilerin sınırlı ahlaki ve bilişsel kapasitesinin yaratabileceği istikrarsızlığı ortadan kaldırmak için organik bir toplum ve güçlü kurumların kontrolünün vazgeçilmez olduğunu, bunun yanı sıra evrensel prensiplere dayanan ve hakları garanti altına alan değil, deneyimlere bağlı olarak her toplumun kendine özgü geliştirdiği ve sosyal sorumluluklara vurgu yapan yasaların zaruretini göstermiştir. Bu dar çerçeve içerisinde bile muhafazakâr siyasetin nasıl bir şekil alabileceğini görmekteyiz. Ancak analizimizi genişletmek ve muhafazakâr tahayyülün ne tür uygulamalarla bu siyasi resmi gerçekleştireceğini anlayabilmek için bu bölümde muhafazakâr düşüncenin siyasi araçlarını inceleyeceğiz.

Din ve laiklik

Her ne kadar muhafazakâr düşünce ve dinî inanışlar arasında doğrudan bir ilişki olmasa da, din ve dinî kurumlar muhafazakâr düşünürlerin kuramlarında oldukça önemli bir yer kaplamaktadırlar. Daha önce de tartıştığımız gibi, gerici siyasi düşünüşlerden din temelli bir dünya kurgusunu desteklemeyerek ayrılan muhafazakârlık, tıpkı liberalizm gibi laik bir siyasal ideolojidir. Ancak liberalizm ve Aydınlanma düşüncesinden farklı olarak dinî öğretilerin ya da bu öğretileri sahiplenen kurumların eleştirisini kabul etmeyen muhafazakârlık, din ve inançların toplum üzerinde sağladığı faydayı son derece olumlu bulmaktadır.

Genel olarak diyebiliriz ki, muhafazakârlar için dinî kurumlar devletin kurmaya çalıştığı sosyal düzen ve istikrar için vazgeçilmez birimlerdir. Dinî kurumların desteğine sahip bir devletin meşruiyetinin daha güçlü olacağını öne süren muhafazakâr düşünceye göre dinî öğretiler sadece kişilere güçlü bir ahlak zemini sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda uhrevi ödüllendirme inancıyla birlikte dünyada avuntu sağlayarak hoşnutsuzluklarını da giderecektir. Bu durumda muhafazakâr düşüncenin teolojik doğrulardan ziyade, dinî kurumların sağladığı faydayla ilgilendiğini söylemek daha doğru olacaktır. Tıpkı tarihsel süreçte yararlılığını kanıtlamış olan diğer kurumlar gibi, dinî kurumlar da toplumun düzeni için varlığını sürdürmeye devam etmelidir.

Mülkiyet

Hiç şüphe yok ki, muhafazakâr düşünce başından beri mülkiyet sahibi olan üst sınıfların siyasi çıkarlarını temsil etmiştir. Ama sağcı liberaller, liberteryanlar ya da radikal sağcılar gibi mülkiyet hakkının nihai ve

lağvedilemez bir hak olduğunu düşünmeyen muhafazakârlara göre ideal mülkiyet formu toprak sahipliğidir. Tıpkı feodal dönemde olduğu gibi mülkiyetin salt bir hak olarak değil, sorumluluklarla birlikte düşünülmesi gerektiğini öne süren muhafazakâr düşünürler, kişiler arasında kâr amaçlı el değiştiren mülkiyet algısını sert bir dille eleştirmişlerdir. Bu amaçla kapitalizmin daimi olarak kişileri bencil ve çıkarcı olmaya iten anlayışını reddetmişlerdir. Muhafazakâr düşünce sisteminde kişilerin ellerine geçen fırsatları değerlendirerek refah seviyelerini artırmaları bir haktan ziyade sosyal uyumu bozabilecek bir tehdit olarak algılanmaktadır. Öyleyse mülkiyetle ilgili muhafazakâr düşüncenin iki temel önermesi olduğunu söyleyebiliriz: i) Mülkiyet evrensel ve soyut bir hak değildir, ii) toplumu oluşturan bütün bireylerin mülkiyet edinme hakkına eşit erişimi yoktur. Bunlara ek olarak, mülkiyet-devlet ilişkisinde devletin sosyal görevlerini yerine getirebilmesi için özel mülkiyeti vergilendirmesi gerektiğini savunan muhafazakârlık, devlet aracılığıyla toplumdaki zenginliğin yeniden dağıtımına karşı çıkar. Vergilendirme sosyal düzeni ve uyumu korumakla görevli olan devlete verilen bir yetkidir. Devletin bazı toplum kesimlerinin refah seviyesini yükseltmek için zenginliği yeniden dağıtması, toplumu edilgen ve tembel bir hâle sokacaktır. Bu yüzden vergilendirme sadece mülkiyetin korunmasını sağlamak amacıyla yapılmalıdır.

Birçok muhafazakâr, toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan ve genellikle özel mülkiyete sahip olmayan bir işçi sınıfının varlığını sorun olarak tarif etmiş, ancak bunun kaynağını kapitalist üretim tarzının emeği sömüren yapısında değil, hızla endüstrileşerek değişen ekonomik büyümenin yarattığı radikal değişimle açıklamıştır. Bu açıklamayla muhafazakârlık kapitalizm eleştirisini bu üretim modelinin yapısal niteliklerine değil, yarattığı en görünür sonuç olan gelir dağılımındaki artan adaletsizliğe yöneltmiştir. Sorunu, artan gelir farklılıklarının yaratacağı olası çatışmalarda gören klasik muhafazakârlar, 19. yüzyıl boyunca işçi sınıfının çalışma ve yaşam koşullarını iyileştirme adına çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır.

Ulus devlet ve emperyalizm

Muhafazakâr düşüncenin savunduğu organik toplumu yansıtacak en doğru kavram, ulus devlet olacaktır. Siyasi sadakatini bu yüzden ulusla özdeşleştiren muhafazakârlık, siyasetin öznesini ne liberalizmde karşımıza çıktığı üzere birey, ne de Marksizmin öne sürdüğü üzere işçi sınıfı gibi uluslararası bir seviyede tartışır. Ulus devlet temsil ettiği kurumsal kimliğiyle bir muhafazakârın daima destekleyeceği bir siyasi aktör olmuştur. Devlet, toplumun ulusal çıkarını dışarıdan gelecek tehditlere karşı korumalı ve onun zenginleşmesini sağlamalıdır.

Ancak ulusçuluğu benimseyen muhafazakârlık gerekmediği sürece dış ilişkilerinde saldırgan ve yayılmacı bir tutum sergilemeyi reddeder. Alman muhafazakâr düşünür Carl Schmitt'in (1888-1985) çerçevesini çizdiği gibi, siyaset, dost ve düşmanın tanımlanması üzerine kuruludur. Bu bağlamda siyaset varoluşsal bir olgudur: Devlet ya da toplumlar düşman karşısında bir araya gelen insanların yarattığı kavramlardır. Fakat Schmitt'e göre, düşmanın tanımının işlevi, bu birlikteliği sağlamaktan öteye geçmez. Bu bakımdan devlete bağlılık düşmanı bertaraf etmek değil, düşman karşısında ulusu korumakla görevli olan devletin kanunlarına uymaktır. Bu nedenle muhafazakâr devlet, dış ilişkilerinde müdahil olma konusunda ihtiyatlı davranır. Bir başka ulusun ya da toplumun iyileştirilmesi amacıyla onun içişlerine müdahale etmeyi doğru bulmaz. Bu tutumuyla emperyalizm karşıtı bir siyaset olan muhafazakârlık, sadece açıkça kendi çıkarının korunmasına hizmet edecek anlarda bir başka devletin iç çatışmalarına ya da başka devletler arasındaki çatışmalara müdahale eder.

Hukuk devleti

Muhafazakâr düşünce için kanunlar, tarihsel olarak deneyimlerle doğrulanmış geleneklerin siyasi iktidar tarafından uygulanan hâlleridir. Dolayısıyla kanunlar muhafazakâr siyasetin vazgeçilmez unsurlarıdır. Bu yüzden hukuk devletine alternatif olabilecek tek seçenek olan keyfî yasal uygulamalara sonuna kadar karşı çıkar.

Fakat yukarıdaki muhafazakâr tutumun ilk bakışta liberal hukuk devleti tanımına benziyor olması büyük bir yanılgıdır. Kanunlar, muhafazakâr düşünce sisteminde akıl yoluyla ve herkese eşit mesafede olmaları amacıyla yapılmaz. Bir devleti hukuk devleti yapan, onun evrensel ilkeler (örneğin özgürlük, yaşam ve mülkiyet hakkı) çerçevesinde düzenlenmiş yasaları bütün vatandaşları için eşit koşullarda uyguluyor olması değil, var olan yasaların tarihsel devamlılığın sonucu olmasıdır. Bir diğer deyişle, muhafazakâr hukuk devleti kanunların içeriğiyle değil şekliyle tanımlanır. Bu açıdan bakıldığından muhafazakâr sistemde değişime en az açık olan yapının anayasa olduğunu görürüz. Bütün hukuk yapısı içerisinde en az ve en yavaş değiştirilmesi gereken parça anayasadır. Eğer anayasanın değişmesi söz konusuysa, bu, toplumun genel değerlerine uygun biçimde ve hiçbir koşulda yaygın bütünlüğe zarar vermeden yapılmalıdır.

Özgürlük, eşitlik ve demokrasi

Bu bölümün başından beri dile getirdiğimiz üzere muhafazakâr düşünce evrensel geçerliliğine inandığı herhangi bir kuramsal değeri ya da kavramı desteklemez. Bu yüzden liberal ideolojinin esasını oluşturan 'kişilerin doğal hakları' kavramını benimsemez. Yine de güvenlik ve yaşam hakkı söz

konusu olduğunda, kurumların bu iki hakkı sağlaması gerektiği konusunda liberalizmle hemfikirdir.

Buna karşın, özgürlük kavramına genel anlamda siyasal tahayyülünde yer vermeyen muhafazakârlık, somut uygulamalarda da hiçbir zaman kişilerin özgürlük hakkına öncelik tanımaz. Daha ziyade gelenekler ve alışkanlıklar çerçevesinde değerlendirdiği özgürlük hâlleri bireylerin değil, toplumda yıllar içerisinde gelişmiş olan gönüllü kuruluşların sahip olması gereken bir niteliktir. Bu tür kuruluşların devletin olası bir mutlakıyetçi iktidar ve iktidarın temellendirdiği nihai doğrular karşısında duracağını öne süren muhafazakâr düşünce, özgürlüğün bireylerin her türlü iktidarı zayıflatmak için araçsal olarak kullanabileceği bir kavram olmaktan çıkıp, toplumsal değerleri yansıtan bir karaktere sahip olması gerektiğini savunur. Bu yüzden amaç, bireyleri daha fazla özgürleştirmek değil, onların araçsal olmayan davranışlarını destekleyecek sivil kuruluşların devamlılığını garantilemektir.

Muhafazakârlık, benzer bir tutumla, eşitlik kavramı ile adalet anlayışının eş anlamlı kullanılmasına da karşı çıkmaktadır. Tarihsellik ve tikelcilik üstüne yaptığı vurgu sadece toplumların ve kültürlerin farkını değil, aynı zamanda toplumu oluşturan kişilerin de farklı beceri ve görevleri olması gerektiğini varsayar. Bu nedenle liberal ideolojinin her insanın doğuştan eşit olduğu önermesini reddeder. Daha evvel belirttiğimiz gibi yasaların içeriğinden ziyade oluş şekilleriyle ilgilenen muhafazakârlık, adaletin eşit dağılımı değil yansız uygulanması gerekliliği üzerinde durur. Bu durumda diyebiliriz ki, kanun tarafından kişilere tanınan hakların genişletilmesi ancak ve ancak toplumun organik bütünlüğünün bozulmadığı anlarda gerçekleşecektir. Kişilerin hiçbir zaman mutlak bir eşitliğe sahip olamayacakları savı, bu tür hak genişletilmesi uygulamalarını adalet anlayışının zaruri sonuçları olmaktan ziyade tarihsel gelişmelerin doğal sonucu olarak açıklayacaktır.

Yukarıda tarif edilen muhafazakâr özgürlük ve eşitlik kavramlarından çıkarabileceğimiz sonuç şudur: Demokrasi rejiminin bu ideoloji çerçevesinde özel bir önemi yoktur. Batı dünyasında 18. yüzyıldan beri gelişmekte olan parlamenter demokratik rejimler, muhafazakâr düşüncenin bütün eleştirilerine rağmen tarihsel gelişmelerin bir sonucu olarak bugün karşımızda durmaktadır. Bu sebeple muhafaza etmeye değer olan demokratik rejimlerin, 20. yüzyılın sonundan beri tanık olduğumuz üzere her derde devaymışçasına bütün dünya kültürlerine pazarlanmaya çalışılması muhafazakâr bakış açısına göre tamamen saçmadır. Demokrasi sadece geçen zaman içerisinde rüştünü ispatlamış bir yönetim biçimidir. Batı kültürlerine özgü olan bu siyasal formu evrensel bir değer olarak değerlendirmek hatalı olacaktır.

Sonuç

Her ne kadar geçtiğimiz yüzyıl muhafazakâr düşüncenin siyasal ideolojiler arasında gücünü ve önemini yitirdiği bir zaman dilimi olarak anılsa da, sosyalist rejimlerin çöküşü ve refah devleti modelinin terkedilmesiyle birlikte muhafazakârlık, sahip çıktığı siyasi değerlerin yeniden popülarite kazandığı bir döneme girmiştir. Muhafazakârlığın çağdaş siyaset arenasında aldığı yeni formlar olarak da nitelendirebileceğimiz bu yeni dönemde, karşımıza muhafazakâr düşüncenin eklemlendiği iki hareket çıkmaktadır: Yeni sağ/neoliberalizm ve yeni-muhafazakârlık/neokonservatizm.

1980'lerle birlikte başlayan bu dönemde yeni-sağ/neoliberalizm ideolojisi başat siyasal düşünce olarak karşımıza çıkmış ve birçok muhafazakâr düşünürün kuramları yeni-sağ uygulamaları çerçevesinde yürürlüğe girmiştir. Muhafazakâr ideolojinin toplumda yarattığı bencil ve rekabetçi birey modeli yüzünden eleştirdiği ancak hiçbir zaman ilkesel olarak reddetmediği serbest piyasa iktisadi uygulamalarına kesin bir geri dönüş olan yeni-sağ, gelenek ve alışkanlıkların toplumsal kurumların oluşumundaki vazgeçilmezliğini vurgulamış ve muhafazakâr düşüncenin tarihsel pragmatikliğini siyasal söyleminin bir parçası hâline getirmiştir.

Yeni-sağ ideolojisinin hem klasik liberalizmin iktisadi politikalarını hem de muhafazakârlığın gelenekçi toplum kurgusunu birleştiren yapısı, birçok çağdaş muhafazakâr düşünürün bu ideolojiye destek vermesine sebep olmuştur. Bunların arasında yer alan İngiliz düşünür Michael Oakeshott (1901-1990), muhafazakârlığı bir ideoloji olarak değerlendirmenin yanlış bir analiz olacağını, muhafazakâr olmanın bir tutum olduğunu iddia etmiştir. Oakeshott'ın muhafazakârlığı bir ideoloji olmaktan çıkarıp, basitçe bir siyasal tutuma indirgemesi muhafazakâr düşüncenin başka düşünce sistemlerine kolayca nasıl eklemlenebildiğine getirilebilecek en iyi açıklamalardan birisidir.

Bu durumun bir başka örneğini de özellikle Amerika Birleşik Devletleri siyasetinde karşımıza çıkan yeni-muhafazakârlık akımında görmekteyiz. Tıpkı yeni-sağ gibi serbest piyasa politikalarını destekleyen yeni-muhafazakârlık, küresel ölçekte güçlü devlet tahayyülüyle gerek yeni-sağdan gerekse klasik muhafazakârlıktan ayrışmaktadır. Yeni-muhafazakârlığın temelini Batı medeniyetinin farklılıklar karşısında hoşgörü ve çoğulculuk ilkeleri yüzünden kendi niteliklerine yabancılaştığı fikri oluşturmaktadır. Bu yüzden yeni-muhafazakârlar Batı'nın değerlerinin sadece ulusal ölçekte korunmasının yeterli olmayacağını, küresel seviyede ve gerektiğinde saldırgan uygulamalarla bu değerlerin savunulması gerektiğini öne sürer. Özellikle George W. Bush hükûmeti (2000-2008) ve onun siyasi uygulamalarında vücut bulan yeni-muhafazakârlık, demokrasi rejiminin Batı kültürünün en önemli

değeri olduğunu ve bu yüzden sadece korunmasının değil, bu kültüre sahip olmayan coğrafyalara yayılmasının da zaruri olduğunu düşünür.

Muhafazakârlığın daima toplumsal düzen ve istikrarı sağlamak için geleneksel kurumlara ve sosyal yapının organik bütünlüğüne verdiği önem, onu pragmatik bir strateji izlemeye yöneltmiştir. Günümüzde ortaya çıkışından farklı uygulamalar ve değişen temalarla karşımıza çıkan muhafazakâr düşünce, her ne kadar bugün zaman zaman kendi temelleriyle çelişen fikirleri savunur gözükse de, muhafazakârlığın esasını oluşturan Aydınlanma eleştirisi ve akılcılık karşıtı duruşundan bir şey kaybetmemiştir. Ancak, temelini oluşturan temalardan vazgeçmeyecek olsa da pragmatik yapısı nedeniyle muhafazakârlık, geçmişten bugüne farklı ve kimi zaman çelişen değerleri savunabildiği gibi gelecekte karşımıza farklı ideolojilere eklemlenmiş olarak çıkacaktır.

Kaynakça

Samuel P. Huntington, "Conservatism as an Ideology," *American Political Science Review*, 2 (1957), 454-473.

Okuma önerileri

Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (İstanbul: Dergâh, 1992).

Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis, 2006).

Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev. M. Barış Gümüşbaş (Ankara: Bilgesu, 2008).

Friedrich A. Von Hayek, *Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu-Yıldıray Arsan (Ankara: Liberte, 2004).

Peyami Safa, *Fatih-Harbiye* (İstanbul: Alkım, 2005).

Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık* (İstanbul: Birikim, 2007).

Metin Çulhaoğlu

Marksizm

Marksizm 19. yüzyılda ortaya çıkan bir *düşünce sistemi*, bir öğretidir. Bir düşünce sistemi olarak Marksizmin en önemli özelliği, bilimden felsefeye, tarihten ekonomi politiğe kadar çeşitli disiplinlerde o döneme kadar sağlanan birikimi bir potada özgün biçimde buluşturmasıdır. Karl Marx'ın (1818-1883) tüm çabasının insanlığın tarihine, güncel durumuna ve olası geleceğine bütünlüklü bir açıklama getirmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Marksizmin 19. yüzyılda ortaya çıkması hiç kuşkusuz bir rastlantı değildir. 19. yüzyıl Avrupa'sı, uzun süren ortaçağ karanlığını artık geride bırakmıştı. Bu dönemde Avrupa gerek düşünsel gerekse maddi alanda çok önemli ve çarpıcı değişimlere sahne oluyordu. Düşünsel planda, 18. yüzyılın *Aydınlanma* düşüncesi bu yeni yüzyılda ekonomi, siyaset ve toplumla ilişkisi daha doğrudan sistemlere, modellere ve önerilere dönüşüyordu. Maddi alandaysa teknoloji önemli sıçramalarla yol alıyor, tarımda feodal sistem çözülüyor, kentlerde *sermaye* ve *emek* temelinde sanayi üretimi gelişiyordu. Bu gelişmelere paralel olarak, eski düzenin artık zapt edemediği yeni ve modern sınıflar aristokrasiye, feodal egemenlik ilişkilerine ve monarşiye başkaldırıyordu. Geniş kesimler 'özgürlük, eşitlik, kardeşlik' sloganlarıyla mutluluğu öteki değil, şimdiki dünyada aramaya başlıyordu.

Bir düşünce sistemi olarak Marksizm, yukarıda kısaca betimlenen koşulların ürünü olan, Avrupa'daki değişim ve dönüşümü açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışan üç temel düşünce okulunun izinden gitmiş, ancak bunların *köktenci bir eleştirisiyle* şekillenmiştir. Bu düşünce okulları, *ekonomi politik*, *felsefe* ve zamanın kapitalizmine yönelik bir eleştiri olarak ortaya çıkan *sosyalizm* anlayışlarıdır.

Ekonomi politik, feodalizmin yerini alan kapitalist meta üretiminin kaynağını, dinamiklerini, temel bileşenlerini ortaya koymaya çalışmıştır. *Felsefe*, dönemin Avrupa'sının geçirdiği köklü değişimlerden hareketle tarihin

ilerleyişi, insanlığın maddi yaşam koşulları ile düşünce arasındaki ilişkiler ve insanlığı nasıl bir geleceğin beklediği üzerinde durmuştur. Dönemin *sosyalizm* anlayışıysa, genç kapitalizmin daha o dönemde yarattığı eşitsizlik ve yoksullaşmanın çaresini aramış, bu olgulara son verme iddiasını taşıyan kimi modeller üretmiştir.

Bu üç düşünce çizgisinin üçü de doğrudan doğruya Aydınlanma düşüncesinin uzantılarıdır. Dolayısıyla, Marksizmin bu üç düşünce okuluna yönelik eleştirileri aynı zamanda onun Aydınlanma ile ilişkilenme biçimini de ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, Marksizmin ortaya çıkışının temelinde, kendisinin de ayaklarını bastığı Aydınlanma ile bir tür hesaplaşma yatmaktadır.

Aydınlanma ve Marksizm

Aydınlanma düşüncesi, insanlık tarihinde iki önemli ilerlemenin önünü açmıştır.


Manifeſt
der
Kommuniſtiſchen Partei.
Veröffentlicht im Februar 1848
Proletarier aller Länder vereinigt euch
London.

Marksizmin temel eserlerinden biri olan *Komünist Manifesto*, bir bildirgedir. Bu bildirgede yalınca dillendirilmiş saptamaların ardında 'müthiş' denilebilecek bir entelektüel birikim yatar.

Bu ilerlemelerden ilki, doğrudan *ilerleme fikrinin* kendisiyle ilgilidir. Aydınlanma öncesinin tarih, toplum ve uygarlık fikri *döngüsel* bir içerik taşıyordu. Buna göre, tarihe damgasını vuran toplumsal şekillenmeler, uygarlıklar, doğar, gelişir ve sonra da çöküşe geçerdi. Aydınlanma düşüncesiyse, kendisini önceleyen bu döngüselliği reddetmiş, bunun yerine insanlığın ve toplumların sürekli ilerleyişini öngören bir anlayış getirmiştir.

Aydınlanmanın getirdiği ikinci ilerlemeyse, idealizmin karşısına *materyalizmi* çıkarmasıdır. Burada materyalizmden kastedilen, insanların yaşamını şekillendiren ortam ve koşulların herhangi bir ilahi

gücün tasarımı olmayıp gene insanların kendi eseri olduğu, bu anlamda *algılanabilir, düzenlenebilir* ve *değiştirilebilir* nitelik taşıdığıdır.

Bir düşünce sistemi olarak Marksizm, Aydınlanmanın bu iki temel fikrinden hareket etmiş, ancak her ikisinin de belirli boşluklarını eleştirmiştir. Marksizme göre Aydınlanmanın ilerleme anlayışı kuşkusuz daha önceki çağların düşüncesine göre büyük bir ilerleme anlamı taşıyordu. Ne var ki, Aydınlanma düşüncesi de insanlığın ilerlemesini sonuçta teknolojik gelişmelere, bilimsel buluşlara ve çeşitli sorunlara bulunacak teknik çözümlere indirgiyordu. Toplumların ulaşmış oldukları ekonomik ve sosyal durumu kimi rötuşlar, düzeltmeler ve düzenlemeler dışında nihai sayıyor, ileriye doğru yeni ve daha köklü bir açılımı öngörmüyordu.

Marksizm, Aydınlanmanın materyalizmini de eksik buluyordu. Çünkü bu materyalizm *diyalektik* değildi. Başka bir deyişle Aydınlanma materyalizmi, insan ile onu çevreleyen maddi gerçekliği birbirinden ayırıyordu. Maddi gerçeklik ile özne arasındaki sürekli etkileşimi, maddi gerçekliğin kendisini etkileyen öznelerin edimleriyle birlikte algılanabileceğini göremiyordu.

Sonuçta, gelişim sürecinin ilk evrelerinde Marksizm, Aydınlanma'yı eleştirirken, önce 19. yüzyılın ilk yarısının atılımları, ilerlemeleri ve modernleşmesiyle insanlığın bir sona, *nihai olana* ulaştığı düşüncesine karşı çıkıyordu. Bütün bunların yeni ve çok daha köklü bir ilerlemenin ve dönüşümün temel taşlarını oluşturduğunu düşünüyordu. Sonra, bu ilerleme ve dönüşüm için gerekli bilgi ve donanım da, salt maddi yaşamın gözlenmesi ve yorumlanmasıyla gelmeyecekti. Değişim ve dönüşümden de önce, bu bilgi ve donanıma toplum kesimlerinin var olanı değiştirmeye yönelik *kolektif eylemleriyle* ulaşılacaktı.

Marksizm ve toplumsal formasyon çözümlemesi

Marx düşünsel gelişiminin daha ileri evrelerinde kapitalizmin yapısını ve niteliğini ortaya koyacak kavramlara ulaşmış, bu kavramlarla kapitalist üretim tarzının genel bir çözümlemesini yapmıştır.

Marx'ta *üretici güçler* kavramı, canlı insan emeği (*emek gücü*) ile birlikte makineleri, altyapıyı, enerji ve doğal kaynakları, bilim ve teknolojiyi ve üretim sürecinin örgütlenme biçimini kapsar.

Üretim ilişkileri ise, yukarıda tanımlanan üretici güçlerin fiilî üretim sürecinde nasıl, hangi *mülkiyet ilişkileri* temelinde konumlandıklarıyla ilgilidir. Daha açığı, soru, üretimin fiilen gerçekleşmesi için kullanılması gereken *üretim araçlarının* kimin mülkiyetinde olduğudur. Kapitalist üretim tarzının özgüllüğü ve onu kendisini önceleyen tarzlardan ayıran özellik şöyle özetlenebilir: Üretim ilişkilerinin bir tarafında yer alan bir sınıf (işçi

sınıfı) özgür olsa bile üretim araçlarından yoksun olduğu için geçimini ancak emek gücünü satarak sağlayabilecektir. Buna karşılık üretim ilişkilerinin diğer tarafında yer alan ve üretim araçlarına sahip olan sermaye sınıfı, ücret karşılığında satın aldığı emek gücüyle üretimi örgütleyecek, bu üretimden özel kâr elde edecek ve sermayesini daha da artıracaktır.

Sonuçta, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin bu birlikteliği belirli bir *üretim tarzını* oluşturur. Üretim tarzı, kapitalist toplumun *temeli* ve asıl *yapıdır*. Toplumdaki hukuksal, devletsel, siyasal, ideolojik, kültürel vb. yapılanmalar, kısaca *üstyapı* ise bu temelin üzerinde yükselir. Üstyapı, ancak temelin belirlediği sınırlar içinde, temelin ihtiyaçlarına karşılık vermek üzere şekillenir.

Marx'a göre, kapitalist üretim tarzı tarihsel olarak ortaya çıktığında, kendisine uygun üstyapıyı sil baştan veya sıfırdan başlayarak oluşturmaz. Kapitalist üretim tarzı, örneğin hukuk alanında, yurttaşlık hakları gibi alanlarda kimi köklü yenilikler getirir. Ancak, bunların yanı sıra üstyapıda kapitalizmin çok daha öncelerine uzanan tarihselliğe sahip başka öğeler de vardır. Kapitalizm bu tür eski yapılanmalar söz konusu olduğunda kimilerini tümüyle bertaraf edip ortadan kaldırır, kimilerini de kendi ihtiyaçlarına göre uyarlayarak bunlara süreklilik kazandırır.

Sonuçta Marx'ta *toplumsal formasyon* çözümlemesi yapı ve üstyapı olarak bir *bütünlük* ortaya koyar. Bu bütünlükte söz konusu olan, yapının üstyapı öğelerini birebir ve mutlak anlamda belirlemesi değil, üstyapı öğelerinin hangi sınırlar içinde şekillenebileceğine, hangi doğrultuda gelişip değişebileceğine işaret etmesidir. Ayrıca Marx, kimi üstyapısal öğelerin (örneğin devlet, siyaset, hukuk vb.) yapıdaki kimi önemli süreçleri tetikleyebileceğini, bu süreçlere belirli kanallar açabileceğini de kabul eder. Ancak her durumda, başat olan, sınırlar çizen ve son kertede belirleyici olan, yapıdır.

Marx'ın burada ana hatlarıyla kısaca özetlenen toplumsal formasyon çözümlemesinde kimilerinin ileri sürdüğü gibi mekanik-birebir belirleme veya 'her şeyin ekonomiye indirgendiği' bir basitleştirme bulmak mümkün değildir. Eğer toplumsal formasyon bir bütün olarak alınırsa, bu bütünün içindeki özneler hem bütünün getirdiği koşullamalarla hem de kendi iradeleriyle hareket ederler. Dolayısıyla, ortada ne verili yapının *mutlak belirleyiciliği* ne de öznenin *sınırsız ve iradi* eylemleri vardır. Ayrıca yapı, bütünün diğer öğelerinden her birini kendi başına doğrudan değil, diğer öğeler aracılığıyla belirler (*dolayım*). Buna göre, yapının (üretim tarzı) örneğin özel bir üstyapı öğesi olarak hukuku elbette kendi ihtiyaçlarına göre, doğrudan değil ama sınıf mücadeleleri, devlet ve ideoloji dolayımıyla belirlediğini söyleyebiliriz.

Marksizmde sınıflar, sınıf tanımı ve sınıf mücadelesi

Sınıflar ve Sınıf Tanımı

Marx, kendi döneminde, ücretli işçileri, sermayedarları ve toprak sahiplerini toplumun üç temel sınıfı olarak görmüştü. Marx, sahip olduklarının (sırasıyla emek gücü, üretim araçları ve toprak) karşılığında ücret, kâr ve rant elde eden bu üç temel sınıf dışında, toplumun diğer sınıf ve tabakalarının (küçük köylülük, kamu görevlileri, meslek sahipleri, 'küçük burjuvazi') ayrıntılı çözümlemesini yapmamıştır.

Marx'a göre toplumdaki belirli bir kesim, kendi geçimini, çıkarlarını, yaşam tarzını ve kültürünü aynı toplumun başka kesimlerinden ayıran ekonomik varlık koşulları içinde yer alıyorsa, bu kesim bir *sosyal sınıf* oluşturur. Burada kilit ölçüt, bir toplum kesimi olarak aynı konumda yer almanın ötesinde bu konumun farkında olmak ve çıkar ortaklığını görmektir. Sonuçta, içinde bulunulan durumun ve çıkarların ortak olduğunun farkına varılması bir sosyal sınıfın varlığı için yeterlidir. Marx, böyle bir farkındalık durumunu, örneğin işçi sınıfı söz konusu olduğunda "sermayeye karşı zaten bir sınıf olma" şeklinde tanımlar. Ancak Marx, bu konumdaki bir sınıfı henüz *kendisi için sınıf* durumuna gelmemiş sayar. Dolayısıyla, *kendinde sınıf*ın kendisi için sınıf konusuna ulaşması, o sınıfa mensup olanların mücadele içinde bir araya gelmeleriyle ve çıkarlarını diğer sınıfa karşı savunmalarıyla gerçekleşecektir.

Belirtilmesi gereken önemli diğer bir nokta da, Marx'ın işçi sınıfını salt fiilen çalışan, artı değer üreten emekçilerden ibaret saymamasıdır. Sınıfsal konumu tanımlayan, kişinin nerede, hangi işi yaptığı, nasıl yaşadığı ve neye yöneldiğinden önce, *yalnızca ve yalnızca* kendi emek gücüne sahip biri olarak sermaye ile nasıl bir ilişkilenme içinde bulunduğudur. Dolayısıyla, işçi sınıfının belirli bir kesimi "emek sürecine doğrudan katılmadığı zaman bile, tıpkı sıradan bir emek aracı gibi sermayenin tamamlayıcı bir parçasıdır." Sonuçta, geçim için kendi emek gücünü satmaktan başka imkânı olmayan kişi, işsiz de olsa, doğrudan artı değer üretimi içinde yer almasa da işçi sınıfının bir üyesidir.

Sınıf Mücadelesi

Marksist düşünceye göre kapitalist bir toplumda sınıf mücadelesinin kaynağında üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki vardır. Kuşkusuz, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki, doğrudan doğruya işçi sınıfı ile sermaye sınıfı arasındaki mücadelenin kaynağıdır, onunla bağlantılıdır. Oysa kapitalist toplumlarda doğrudan işçi sınıfı ile sermaye sınıfı arasındaki mücadelenin dışında, başka sınıfsal ve toplumsal kesimlerin mücadeleleri de görülür. Bu mücadelelerin temelinde, kapitalist toplumların temel çelişkisi yer almıyor olabilir. Ancak, temel çelişki bu

temel çelişkiyle doğrudan ilişkili olmayan sınıfsal mücadelelerde bile sınır çizici ağırlığa sahiptir. Bir kapitalist toplumda, örneğin burjuvazinin farklı kesimleri, küçük burjuvazi, köylülük vb. ağırlıklı mücadelelerde bile, bu mücadeleye katılanların güçleri, perspektifleri, kararlılıkları ve cüretleri son tahlilde mutlaka işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki karşıtlık tarafından belirlenir. Bunun nedeni de basittir: Yalnızca sermaye sınıfı ile işçi sınıfı kendi adlarına *genel* bir toplumsal düzen öngörebilir, bunun adına mücadele edebilir. Bu iki temel sınıf dışındaki toplum kesimlerinin kendi adlarına öngörebilecekleri genel bir toplumsal düzen olamaz.

Genel olarak alındığında sınıf mücadeleleri *toplumsal* hareketlerdir. Ancak, sınıf mücadelelerinin toplumsal karakter taşıması, bu mücadelelerin *siyaset alanına* yönelmeyeceği, *siyasal mücadele* biçimine bürünmeyeceği anlamına kesinlikle gelmez. Toplumsal hareket siyasal hareketi hiçbir zaman dışlamadığı gibi aynı zamanda toplumsal olmayan hiçbir siyasal hareket de yoktur. Dahası, sınıf mücadeleleri her zaman siyasal mücadelelerle somutlaşır ve *devlet*in etrafında oluşup gelişir.

Yukarıda söylenen, kapitalist toplumun temel bir gerçeğinin sonucudur. İşçi sınıfı ile sermaye arasındaki çelişki, başka türlü söylenirse 'emek-sermaye çelişkisi', devlet ve siyasetle ilişkilenmemiş en yalın hâlini ancak mikro ölçekte, örneğin belirli bir işyeri veya iş kolunda alabilir. Buna karşılık işçi sınıfı ile sermaye arasındaki mücadele daha büyük ölçeğe (ülke ölçeğine) ulaştığında mutlaka *siyasal* biçimlere bürünecek, çeşitli *ideolojik* akımlarla eklemlenecek, *devlet*le ve toplumun farklı kesimleriyle ilişkilenecektir.

Marx, işçi sınıfı ile sermaye sınıfı arasındaki mücadeleyi eşit koşullarda süren bir mücadele olarak görmez. Kuşkusuz, işçi sınıfının sermaye sınıfına göre sayısal üstünlüğü, maddi üretimin onsuz gerçekleşemeyecek olması gibi kimi üstünlükleri vardır. Buna karşılık, sermaye sınıfı da kendi toplumsal egemenliğini pekiştirecek araçlara ve imkânlara sahiptir. Bir kere, devlet iktidarı kendi ellerindedir; ideolojik aygıtlar (okullar, dinsel kurumlar, iletişim araçları vb.) onun kullanımındadır. Tarihsel olarak bakıldığında, modern proletaryaya göre daha 'eski' ve deneyimli bir sınıftır. Mutlakıyete, aristokrasiye ve feodalizme karşı verdiği tarihsel mücadeleler döneminde, egemenliğin siyasal ve hukuksal biçimleri, temsilî organlar vb. bakımından güç ve deneyim kazanmıştır. Kendisi ile işçi sınıfı arasında kalan toplum kesimlerini peşine takmakta her zaman olmasa bile genellikle daha fazla imkâna sahiptir. Nihayet, bir sınıf olarak kendi içinde de rekabet ve kimi çatışmalar yaşasa bile, siyasal egemenliğinden yararlanarak işçi sınıfını bölüp parçalayabilmekte, üretim sürecinin örgütlenmesini bu amaçla kullanabilmektedir.

Kapitalist sömürünün özü

Marx, kapitalist üretim tarzının çözümlemesine *meta* kavramından başlar ve bu çözümlemesinin sonucunda emek sömürüsünün kapitalist üretim tarzında aldığı özgül biçim olan *artı değer* sömürüsüne ulaşır.

Meta, belirli bir ihtiyacı karşılar. Ancak onu insanların ihtiyacını karşılayan başka herhangi bir nesneden ayıran, *değişim* amacıyla üretilmesidir. Dolayısıyla, değişim amacıyla üretilmeyen herhangi bir mal veya hizmet, meta değildir.

Meta üretiminin belirli bir kategorisi olarak *basit meta üretimi* bireysel emeğe dayanır. Ayrıca basit meta üretiminde üretici hem üretim araçlarının, hem de ürettiği nihai ürünün sahibidir. Örnek olarak, kendi başına üretim yapan bir ayakkabıcıyı veya geçimlik tarımla uğraşan bir köylüyü verebiliriz. Buna karşılık, kapitalist meta üretimi bireysel değil *toplumsal emeğe* dayanır. Kapitalist üretimde üretimi yapan, hem üretim araçlarından yoksundur hem de ürettiği nihai ürün konusunda herhangi bir söz sahibi değildir.

Marx, kapitalizm çözümlemesinde bu noktadan sonra *değer* kavramına geçer ve biri *kullanım değeri* diğeri *değişim değeri* olmak üzere iki değer biçimi belirler. Kullanım değeri, bir malın belirli bir ihtiyacı karşılamasıyla ilgilidir. Ancak, kullanım değeri olan her şey aynı zamanda meta değildir. Örneğin bir çiftçinin ağaçtan yaptığı bir yabanın veya evde yapılan bir fare kapanının kullanım değeri vardır, ama bunlar meta değildir. Kullanım değeri olan herhangi bir şey ancak pazarda başka bir şeyle değiştirildiğinde meta olur. Örneğin pazarda 1 kilo buğday verilerek 1 kilo gaz yağı alınıyorsa, buğdayın değişim değeri 1 kilo gazyağı demektir. Buğdaya (A), gaz yağına (B) diyecek olursak, burada önemli olan nokta, A'nın değerinin artık kendi kullanımıyla değil, ne kadar B ettiğiyle ölçülmesidir. Sonuçta, insanlık tarihinde meta üretimi ve dolaşımının yaygınlaşmasıyla birlikte tüm malların ortak ölçüsü olarak *para* devreye girmiştir.

Kapitalizmin ayırt edici yanı *emeğin kendisini de meta hâline getirmiş olmasıdır.* Daha tam ve doğru ifade etmek gerekirse, kapitalizmde meta hâline gelen *emek gücü*dür. Marx burada somut emeğe, örneğin çivi çakarken veya demir döverken harcanan somut emeğe göre çalışma kapasitesi olarak daha kapsamlı bir kavramdan, *soyut emek*ten söz etmektedir. Bu, insanın "değer üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamıdır."

Emek gücü bir meta ise, bu metanın değeri nedir? Emek gücünün değeri, o gücün sahibinin yarın gene çalışabilmesi, yani çalıştığı bir gün içinde ürettiği ürüne aktararak tükettiği emek gücünü yeniden yerine koyması için gerekli olanların tümünün değeridir. Emekçinin emek gücünü yeniden üretebilmesi (harcamış olduğunu yeniden yerine koyabilmesi) için kuşkusuz yeme, içme, barınma, ailesini geçindirme gibi zorunlulukların ve toplumsal/kültürel ihtiyaçların karşılanması gerekir. İşçinin günlük ücreti işte bu zorunlulukları ve ihtiyaçları karşılar.

İşin sermaye tarafına bakacak olursak; sermayedar, tüketildiğinde kendi değerinden fazla değer yaratacak bir meta bulmak zorundadır. Aksi hâlde elindeki sermayeyle üretim sürecine başlamasının ve sürdürmesinin bir anlamı kalmaz. İşte sermaye sahibi açısından, tüketildiğinde kendi değerinden fazla değer yaratacak meta emek gücüdür ve kapitalizmde artı değer sömürüsü tam da bu noktada ortaya çıkar.

Çalıştığı gün içinde işçi, kendi emek gücünün karşılığı olan değeri 4 saatte yaratıyor olsun. Başka bir deyişle işçi, yarın gene çalışabilir durumda olmak için karşılaması gereken ihtiyaçlarına karşılık düşen değeri 4 saatte yaratmakta ve buna karşılık düşen *ücret*i almaktadır. Oysa işçinin günlük çalışma süresi diyelim 8 saattir. Bu durumda işçinin 4 saati aşan mesaisi sırasında yarattığı değer, sermayenin el koyduğu *artı değer*dir.

Marx, *sermayenin organik bileşimi*ni çözümlerken makineler, ham maddeler, alet, edevat, enerji vb. gibi üretim sırasında tüketilen veya değerlerini parça parça üretilen metaya aktaran unsurları *değişmeyen sermaye* (c) olarak tanımlar. Buna karşılık sermayenin emek gücü satın almak için kullanılan bölümü *değişken sermaye*yi (v) oluşturur. Yalnızca emek gücü üretilen metaya kendi değerinin üzerinde bir değer kattığından, artı değer de bileşimin bu bölümünde yaratılır ve artık değer büyüklüğüne (s) denilirse *artı değer oranı* da s/v olarak ifade edilir.

Ancak *kâr oranı* (p) artı değer oranından farklı bir formülle ifade edilir. Sermayedar sonuçta sermayesinin değişmeyen bölümü için de harcama yaptığından, kâr oranı p = s/c + v'dir.

Buraya kadar aktarılanlar, kapitalizmin genel eğilim ve yönelimlerini tespit etmek ve kestirmek için gerekli temeli ve yön işaretlerini tümüyle vermektedir. Örneğin sermaye el koyduğu artı değeri artırmak için iş gününü uzatma (mutlak artı değer/önceki örnekte iş gününün diyelim 10 saate çıkması) veya gerekli emek süresini kısaltma (nispi artı değer/önceki örnekte ücretin karşılığı olan değerin 4 değil de 3 saat içinde ürüne aktarılması) gibi yollara başvuracaktır. Ayrıca, p = s/c + v formülü, sermayenin organik bileşimindeki c v'ye göre zamanla büyüyeceği için kâr oranının düşme eğilimine gireceğini gösterir. Bu da bir yandan artı değeri artırıp diğer yandan ücretleri yukarıdan bastırarak kâr kitlesinin artırılmasını gerektirir.

Ancak, *kâr oranlarının azalması*, yeni ortaya çıkan durumlar (örneğin sermayenin daha önce hiç el değmemiş alanlara girmesi, meta ilişkilerine kapalı alanların sermayeye açılması vb.) dışında kapitalizmin *mutlak bir eğilimi*dir. İş gününü uzatmanın, işçileri açlık ücreti demek olan ücretler üzerinden çalıştırmanın, tüketimi pompalamanın, girecek bakir alanlar bulmanın, 'reel ekonomiden' uzaklaşmanın vb. sınırları olduğundan, kapitalizmin bu mutlak eğiliminin önüne geçilmesi, dolayısıyla krizlerden arınmış bir kapitalizme ulaşılması mümkün değildir.

Eşitlik, özgürlük ve demokrasi

Marx'ın düşüncesinde eşitlik, özgürlük ve demokrasi kavramları hem özel bir içeriğe hem de belirli bir sıralamaya tabidir.

Birincisi, Marx *özgürlüğü* bireyin özgürlüğü, özgürleşmesi bağlamında değil bir türsel varlık olarak insanın özgürlüğü, nihai kurtuluşu bağlamında ele alır. Başka bir deyişle Marx, *insanlığın* özgürleşmesinin maddi ve tarihsel koşulları ve gereklilikleri üzerinde durur. Bireyin özgürleşmesiyse, bir bütün olarak insanlığın özgürleştiği ortamda gerçekleşecek bir durum ve teorik düzeyde ele alınması mümkün olmayan bir sorunsaldır. İnsanlığın özgürleşmesi (kurtuluşu), insanların toplum yaşamının basit ve herkes için geçerli kuralları dışında, herhangi bir baskı, dayatma ve zorunluluk olmaksızın kendi yaşamları ve gelecekleri hakkında kesin söz sahibi olmalarıdır.

Marx, insanlığın bu anlamda özgürleşmesini, yakın bir vadede değil uzun bir süreç sonucunda, ayrıntılarına inmediği *komünist toplumun ileri evresinde* mümkün görür. Bu evrede yabancılaşma ortadan kalkacak, devletinki dâhil her tür dış baskı son bulacak, çalışmak insana dayatılan bir zorunluluk olmaktan çıkıp yaşamın bir ihtiyacı hâline gelecektir.

Marx için *eşitlik*, kendi başına nihai bir amaç değil, insanlığın özgürleşmesine giden süreç içinde mutlaka gerekli bir araç, insanlığın özgürleşmesi sürecinin kaldıracıdır. Marksizmi sol düşüncenin liberal versiyonlarından ayıran önemli noktalardan biri de budur. Liberal düşünce önce *bireylerin* özgürleşmesini sağlayacağı varsayılan bir demokrasi öngörür; eşitlik ise demokrasi sayesinde özgürleşen bireylerin kurdukları toplumsal ilişkilerle gelecektir. Bu anlamda liberal-sol düşüncenin, özgürleşme (demokrasi) gerçekleştikten sonra eşitliği de sağlayacak bir '*gizli el*' kurgusuna sahip olduğu söylenebilir.

Marksistlerin eşitliğe özel vurgu yapmalarının nedeni, özgürlüğe daha az önem vermeleri değil, özgürlük anlayışlarının farklı olmasıdır. Çünkü az önce de değinildiği gibi Marksistler açısından özgürleşecek olan, birey değil *toplumsal bir varlık olarak insan*dır. Dolayısıyla, insanın toplumsal varlığına ilişkin olup onun özgürleşmesini engelleyen *özel mülkiyete* karşı oluş, sonuçta özgürleşmeyi getirecek eşitlik anlayışının temelinde yer alır.

Marx'ın düşüncesinde *demokrasi* bir öz ya da aslolan değil, özün ve aslolanın yansımasıdır; eşitlik ve özgürlüğe giden sürecin yol alacağı *devlet bağlantılı* ortamlardan biridir. Başka bir deyişle demokrasi, devlet yönetiminin biçimlerinden biridir. Bir devlet yönetim biçimi olarak demokrasi, sonuçta kendi içinde ayrışmaya mahkûmdur. Bu ayrışma sonucunda baskın gelen, ya baskı ve zorbalığın daha örtülü biçimleri, ama sonuçta bir tür despotizm ya da gerçek anlamda eşitlik ve özgürlük olacaktır. Marksist düşüncede 'gerçek anlamda' eşitlik ve özgürlük ancak

komünizmde mümkün olabileceğine göre, komünizm aynı zamanda klasik anlamıyla demokrasinin de sonlanması olacaktır. *Komünist Manifesto*'da (1848) proletaryanın siyasal açıdan egemen konuma gelmesinin "demokrasi savaşının kazanılması" şeklinde tanımlanması, bu kavramın en başta devletle ve devletin yönetilme biçimiyle ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Marx'ın düşüncesinde demokrasi, eşitlik ve özgürlük için verilen mücadelenin bir biçimi veya türevi olduğu için bu düşüncede örneğin 'proleter demokrasi' şeklinde bir kavram veya kurgu da yoktur. Yalnızca *proletarya diktatörlüğü* vardır. Demokrasi ve demokratik uygulamalar da proletarya diktatörlüğü bağlamında anlam kazanır, yerine oturur. Örneğin Marx, daimi ordunun feshini, yasama ve yürütme birlikteliğini, seçilmişlerin her an görevden geri çağrılabilmesini, kamu görevlilerinin işçiler kadar ücret almalarını, yerel ölçeklerde üreticilerin kendi kendilerini yönetmelerini vb. özel bir demokrasi anlayışı bağlamında değil tastamam proletarya diktatörlüğü bağlamında öngörmüş ve önermiştir.

Bu söylenenlere karşın, Marx'ın olmasa bile Friedrich Engels'in (1820-1895) yaşamının son yıllarında temsilî burjuva demokrasisine ve parlamentodan yararlanılmasına ilişkin farklı görüşler geliştirdiğini belirtmek gerekir. 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'nın birçok ülkesinde burjuvazi, bu yüzyılın zorlu sınıf mücadeleleri sonucunda elde edilen bir kazanım veya ulaşılan bir nokta olarak temsilî/parlamenter demokrasiyi kabullenmek durumunda kalmıştır. Örneğin, on yıllardır gündemde olmayan genel oy hakkını tanımıştır.

Engels, yüzyılın ortalarındaki 'barikat savaşlarına' atıfta bulunarak bu dönemin çeşitli nedenlerde kapandığını belirtmiş, işçi sınıfı hareketinin genel oy hakkından yararlanmasına büyük önem vermiştir. Engels, genel oy hakkını ve temsilî parlamentoyu, karşı tarafla hesaplaşma, bu hesaplaşma sonucunda işçi sınıfıyla birlikte nüfusun çeşitli kesimlerini kazanma açısından önemsemiştir. Buradaki genel kurgu, kendi siyasal egemenliği için mücadele eden işçi sınıfı ile demokrasi isteyen, demokrat özlemler besleyen küçük burjuvazi arasındaki ittifaktır. Esasen Marksizmi benimsemiş siyasal hareketlerin bir süre taşıdıkları '*sosyal demokrat*' tanımının kökeni de buradadır.

19. yüzyıl sonları açısından gerçekten çok önemli bir kazanım sayılması gereken parlamenter-temsilî demokrasi ile genel oy hakkının günümüz koşullarında ayrı bir konu olarak yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

'Yabancılaşma'

'Yabancılaşma' Marx'ın erken dönem çalışmalarında özel ağırlık taşıyan bir konudur. Daha sonraki kimi Marx yorumcuları, Marx'ın yabancılaşma temasını ilk dönem çalışmalarından sonra hemen hiç ele almamasını kendi

düşüncesinde bir 'kopuş' olarak değerlendirirler. Yabancılaşma temasının Marx'ın idealizmin etkilerinden henüz tam kurtulamadığı bir dönemine ait sayarlar. Ancak, böyle bir kopuş düşüncesi yerine, 'olgun' Marx'ın dikkatlerini yabancılaşmanın maddi zeminine, kapitalist üretim tarzının özelliklerine yoğunlaştırdığını söylemek daha doğru olur.

Yabancılaşma, insanın kendi etkinliğinin ve bu etkinliğinin sonuçlarının/ürünlerinin, sonuçta insana egemen olacak şekilde nesneleşmesi durumunu anlatır. Başka bir deyişle, başta *özne* konumunda olan insan, kendi etkinliğinin ürünlerinin *nesnesi* konumuna gelir.

Marx yabancılaşmanın kerteleri üzerinde dururken, insanın doğaya, kendi türüne, üretim sürecine, ürettiği ürünlere vb. yabancılaşabileceğini söyler. Ancak, bunlar arasında *emeğin yabancılaşmasına* özel önem verir. Kapitalist toplumda emek süreci insana dışarıdan dayatılır. Bu süreç, çalışan insanın fiziksel ve zihinsel gücünü tüketir. Üstelik işçi, ürettiği ürünle kendisinin değil başkalarının ihtiyacını karşılamış olur. Sonuçta, işçinin kendi ürettiği ürün, kullanım ve değişim değeriyle, piyasadaki dalgalanmalarla belirlenen talebi ve arzıyla, kullanım alanlarıyla vb. kendisinden giderek uzaklaşır, 'şeyleşir.' Bu, emeğin ürününün, üreticisinin karşısına yabancı, bağımsız bir güç olarak çıkmasıdır. Marx, *meta fetişizmi* kavramına buradan ulaşır.

Üreten, üretimde kullandığı araçların sahibi değildir. Üretim sürecinde emeğini nasıl, ne şekilde kullanacağı da kendisinin karar verebileceği bir konu değildir. Ürettiği ürün, kendisinin herhangi bir ihtiyacından bağımsızdır. Üretenin, ürettiği ürünün nihai kullanımı ve sahibi konusunda da herhangi bir sözü olamaz. Marx, bu durumu insan-tanrı ilişkisiyle karşılaştırır: İnsan, kendisinden ne kadar çok şeyi tanrıya atfederse, kendine o kadar az şey bırakır. Bunun gibi, üreten insan da kendi yaşamını ürettiği nesneye katar, böylece insanın kendi emeği, ona karşı bağımsız bir güç olarak ortaya çıkar.

Burada önemli olan nokta, Marx'ın yabancılaşmaya kapitalizmi önceleyen ve sonralayan, başka bir deyişle üretim tarzlarına aşkın bir mutlaklık atfetmemesidir. Kapitalizm öncesinde üreten emekçi, sisteme, hukuka vb. yabancılaşmış olsa bile kendi emeğine ve onun ürününe yabancılaşma durumu kapitalizmdeki ölçülere ulaşmaz. Çünkü üretimde kullandığı araçlar kendisine ait olabilir. Ürettiği nesneyi kendi bildiği gibi üretir. Ayrıca, nihai ürünün sahibi kendisi olmasa bile, bu ürünle kimin ne yapacağını bilir. Kapitalizmde, bunların hiçbiri söz konusu değildir.

Özetle, yabancılaşma gerçek bir durumdur. Felsefi bir yakıştırma veya spekülasyon değildir. Ancak, yabancılaşmışlık durumunun ortaya çıkardığı boşluk için bir dolgu malzemesi gerekir. Bu dolgu malzemesi *ideolojidir.* Yabancılaşma ya da yabancılaşmışlık durumu, ideoloji ile örtülür, olağan sayılır, rasyonalize edilir ve kabullenilir.

Yabancılaşma bir olgu olarak ortada dursa bile "yabancılaşmaya karşı mücadele" olarak tanımlanabilecek bir mücadele kategorisi olamaz. Yabancılaşmanın son bulması, bir sonuç olarak ortaya çıkar. Bu sonucu getirecek olan ise, ideolojik ve siyasal alanlarda verilecek mücadelelerdir. *İdeolojik mücadele*, yabancılaşmışlık durumunun yarattığı boşluğa yapılan ideolojik dolguyu (*ideolojik hegemonya*) aralama, seyreltme ve eksiltme mücadelesidir. İdeolojik koşullanmışlık içindeki insan, bu seyreltme sonucunda aralanan perdelerden bakarak gerçek durumunun farkına ve bilincine varacaktır. Bu bilinç, yabancılaşma durumuna son vermez, ancak yabancılaşmaya son verecek mücadelenin saflarına yeni insanlar kazandırır. Bu mücadele de, üretim araçlarının özel mülkiyetine, ücretli emek sömürüsüne, kapitalizme son verecek *siyasal mücadele*dir.

Yabancılaşmışlık durumundan ideolojiye

Yabancılaşma ve yabancılaşmışlık durumu bir toplumda insanları çeşitli ideolojilerin etkisine açık duruma getirirken, diğer yanda bu ideolojiler toplumun belirli kesimlerinde sürekli olarak üretilmektedir. İdeolojilerin üretilmesine olanak tanıyan temel, *maddi emekle zihinsel emeğin* ayrışmasıdır. Maddi emekle zihinsel emeğin ayrışması, kapitalizmi önceleyen bir olgudur ve *toplumsal iş bölümü*nün sonucudur.

Sonuçta, belirli bir sınıfın aktif üyeleri (üretim sürecinde yer alan sermayedarlar, toprak sahipleri, köylüler, küçük burjuvalar, işçiler) ile onlar adına çeşitli fikirler üreten insanlar (aydınlar, yazarlar, devlet adamları) arasında da bir ayrışma ortaya çıkar. Toplumsal iş bölümünün bir diğer sonucu da, insanların, yaşamı ancak parçalarına odaklanarak, *parçalı* olarak görebilmesi, *bütünlük fikri*nin kaybolmasıdır. İşte, belirli sınıflar adına ideoloji üretenler, kaybolan bu bütünlük fikrini yeniden oluşturmaya, insanlara dünyaya ve yaşama ilişkin daha bütünlüklü görüşler iletmeye çalışırlar.

Marx'ın sözleriyle, ahlak, din, metafizik ve geri kalan her tür *ideoloji* ve bunlara karşılık düşen bilinçlilik biçimleri bağımsız değildir; bunların *kendi* tarihleri, gelişim süreçleri yoktur. İdeolojilerin tarihi ve gelişimi, kendi özel dinamiklerinin sonucu olmayıp maddi üretim süreçlerinin, bu süreçlerde insanların birbirleriyle kurdukları maddi ilişkilerin yansımasıdır.

Marx, maddi dünyanın insan zihnine çarpılarak (olduğundan daha başka) yansıdığını söyler. Burada önemli olan nokta şu sorunun yanıtlanmasıdır: İdeolojiler, maddi yaşamı (gerçekliği) kendileri mi çarpıtırlar yoksa bu maddi yaşamın kendisinde, kendisine ait bir çarpıklık da var mıdır?

Kapitalizmi ele alacak olursak, maddi emekle zihinsel emek arasındaki ayrışmanın ulaştığı boyutlar ve üreticinin üretim araçlarından yoksun bırakılması, insanların maddi yaşamına içsel çarpıklıklardır. Dolayısıyla

ideolojiler, aslında 'düzgün' olan bir durumu çarpıtarak yansıtmaz; bu çarpıklığı rasyonalize eder, 'doğal' ve 'kaçınılmaz' bir durum olarak göstermeye çalışır. Başka bir deyişle, ideolojiler maddi gerçekliğin bir sonucu olan yabancılaşmanın yarattığı boşluğu doldurmaya yarayan malzemedir.

Marx, 1859 tarihli *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı çalışmasının önsözünde hukuksal, siyasal, dinsel, estetik, felsefi biçimlerin ideolojik biçimler olduğunu söyledikten sonra, insanların temel çelişkinin (maddi yaşamın kendisinde olan çarpıklık) bilincine bu biçimler içinde ulaşacaklarını, mücadele etme fikrini böyle benimseyeceklerini ekler. Dolayısıyla, Marx'a göre insanların kapitalist toplumdaki temel çelişkinin bilincine varmaları ve bu bilinçle donanmış olarak mücadeleye başlamaları, maddi gerçekliği sarmalayan ideolojilerin birdenbire ortadan kalkacağı bir arınma (katarsis) uğrağını öngörmez. İnsanlar (işçi sınıfı) verili ideolojiler içinde yol alarak, bu ideolojilerle hesaplaşarak, bu arada kendi sınıf çıkarları adına üretilen ideolojilerden de yararlanarak bilinçlenirler ve mücadelede yerlerini alırlar.

Nitekim Marx *Kapital*'de (1867) "maddi üretime dayanan toplumsal yaşam sürecinin, kendisini saran mistik tülü, üretimin serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından planlı olarak gerçekleştirildiği döneme kadar soyup *atamayacağını*" söyler. Bu, ideolojilerin büsbütün ortadan kalkmasının ancak sınıfsız toplumda mümkün olabileceğini gösterir.

Marksizmde devlet teorisi

Marx'ın yakın çalışma arkadaşı ve dostu Engels, 27 Ekim 1890 tarihinde Conrad Schmidt'e yazdığı bir mektupta *devlet*in ortaya çıkışını şöyle açıklar: Toplum, kimi vazgeçilmez ortak işlevler yaratır ve bu işlevleri yerine getirmek üzere seçilenler toplum içindeki iş bölümünün belirli bir kolunu oluştururlar. Ancak, bu kesim daha sonra yerine getirmek üzere görevlendirildiği işlevlerin ötesinde, zaman zaman bunlara ters düşebilecek çıkarlar da geliştirir ve devlet nihai olarak böyle şekillenir.

Ancak, daha gelişkin bir devlet teorisi için, bu ilk şekilleniş ve ortaya çıkış uğrağının ötesine geçilmesi gerekir. Burada önemli soru, *toplumdaki* egemenlik ilişkilerinin devlete nasıl yansıdığına ilişkindir. Örneğin, devlette belirli bir yeri olanlar, devlet aygıtının başında bulunanlar, genellikle doğrudan doğruya toplumdaki egemen sınıfa mensup kişiler (kapitalizmde sermaye sahipleri) değildir. Bu durumda, soruyu daha geniş bir çerçevede şöyle sormak mümkündür: Toplumdaki egemen sınıf, devlete nasıl, hangi yoldan ve nereye kadar egemen olur? Sermaye sınıfı toplumsal egemenliğini tam kurmadan önce de ortada bir devlet olduğuna göre, bu sınıf devlete de egemen olurken onu *uyarlar mı*, *dönüştürür mü*, yoksa *yıkıp yerine başkasını mı kurar*?

Devlet, ilk ortaya çıkışında 'toplumdaki sınıf karşıtlıklarını frenleme' misyonuna sahip olabilir. Ancak devlet aynı zamanda sınıf çatışmalarının dışında değil ortasındadır, bu çatışmanın etkilerine açıktır. Bu durumda *kural olarak* devlet, en güçlü sınıfın, ekonomi alanındaki egemenliğini toplumsal egemenliğe taşıyan, buradan siyasal egemenlik uğrağına yönelen sınıfın egemenliği altına girecektir.

Çünkü toplumda egemen olan sınıf varlıklıdır; devleti *finanse edecek* imkânlara bu sınıf sahiptir. Eğer Devlet başka devletlere göre güçlü olmak istiyorsa, ona bu gücü sağlayacak zenginlikler de gene egemen sınıfın elindedir. Egemen sınıf, toplumun geniş kesimleri üzerinde nüfuz sahibidir.

Önemli olan, devletin en güçlü sınıfın egemenliği altına girerken 'ne olacağı', herhangi bir değişim ve dönüşüm geçirip geçirmeyeceğidir. Bu soru yanıtlanırken, bir *kurumsallık* olarak devletle bir *aygıt* olarak devlet arasındaki ince ayrıma dikkat edilmesi gerekir. Toplumsal egemenliğini kuran sermaye sınıfı, siyasal egemenliğini de perçinlerken bir kurumsallık olarak devleti *uyarlar* ve *dönüştürür*. Bunların dışında, bir önceki toplum düzenine ait devleti yıkıp yerine kendi devletini kurması söz konusu değildir.

O zaman, egemen sınıf açısından devletin kurumsallığı ile aygıtlığı arasındaki farklılık ve ilişkiler şöyle özetlenebilir: Devlet, belirli bir sınıfın egemenliğini '*ortak çıkarlar*' adına 'tarafsız' görünümlü yerleşik bir düzene bağladığı ölçüde *kurum*, ortak çıkarları belirli bir sınıfın çıkarlarıyla özdeşleştirdiği ölçüde de *aygıt*tır. Kurumsallık ve aygıt olma birbirini karşılıklı olarak dışlamaz. Verili her durumda bunların ikisi birlikte söz konusudur. Ancak, tarihsel süreç içinde, bu iki konumdan birinin görece öne çıktığı durumlar olabilir. Örneğin Devlet, çok daha oynak ve değişken özellikler taşıyan siyaset ve ideoloji alanlarındaki gelişmeleri süzüp bunlara belirli bir mesafede durabildiği ölçüde *kurum*dur. Buna karşılık Devlet, toplumda egemen olan sınıfa (sermaye) yol gösterdiği, yeni sömürü alanları açtığı, onun ideolojik egemenliğini pekiştirici müdahalelerde bulunduğu ölçüde *aygıt*tır. Egemen sınıfın uzun dönemli çıkarlarını kollayan, egemen sınıfın çeşitli fraksiyonları arasındaki rekabeti düzene bağlayan devlet, bunları kurumsal kimliğiyle yaparken, sömürülen ve ezilen sınıfların örgütlenme, mücadele ve direnme eylemlerini bastırırken aygıt olma yanını öne çıkarır.

Devletin aygıt değil de kurum olma özelliklerinin görece öne çıktığı dönemler veya uğraklar '*devletin göreli özerkliği*' kavramının içeriğini oluşturur. Engels'in az önce değinilen mektubunda da belirtildiği gibi devlet üretim sürecindeki gelişmeleri mutlaka izler; ancak, göreli özerkliğiyle kendisi de bu gelişmeler üzerinde etkide bulunur.

Sonuçta, sermaye sınıfı, maddi üretim süreçlerindeki egemenliğini, devletin yardım ve katkıları ikinci planda kalmak üzere, kendi varlığıyla kurar, toplumsal egemenlik de bunu izler. Ancak, 'ekonomik+toplumsal egemenliğin', siyasal (ve ideolojik) egemenlikle takviyesi ve pekiştirilmesi, mutlaka ve mutlaka devlete de egemen olmayı gerektirir. Gene de, örneğin bir sermayedarın kendi işyerinde işçiler üzerindeki egemenliği ile devlet üzerindeki egemenliği bir ve aynı şey değildir. Devlet iktidarının sahipleri, doğrudan sermaye sınıfının üyeleri değil, onların siyasal ve ideolojik temsilcileridir. Üstelik maddi üretim sürecinde sermayedar olarak doğrudan yer almaları zorunlu olmayan bu temsilcilerin ufku ve gelecek öngörüleri, sermaye sınıfının ufku ve gelecek öngörüleriyle her zaman tam örtüşmeyebilir. Kurumsallıkla aygıtsallık arasındaki ilişkiler bu örtüşmenin derecesine göre şekillenir.

Bir 'bilanço': Marksizm geçerliliğini koruyor mu?

Marx'ın düşüncesi ve sistemi 19. yüzyılda gelişip şekillenmiştir. Bugün 21. yüzyılın başlarındayız. Sonuç olarak bir 'bilanço' gerekiyorsa, Marksizmin günümüzdeki geçerliliği açısından neler söylenebilir?

Marksizm dendiğinde, elimizde sınıf mücadeleleri teorisinden değerin emek teorisine, sermayenin hareket yasalarının çözümlenmesinden devlet çözümlemelerine ve proletarya diktatörlüğü kavramına, oradan sınıf mücadelelerinin pratikte aldığı biçimlere, yapı/özne ve öz/biçim ilişkilerine uzanan zengin bir 'koleksiyon' vardır.

Marksist düşüncenin uzandığı alanların genişliği ve çeşitliliği, kuşkusuz bileşenler arasında kimi boşluklar bırakmıştır. Ayrıca, Marx'ın düşüncesinin, kendi dönemindeki diğer sol-sosyalist akım ve yönelimler karşısında özellikle öze, temel ve asli olana vurgu yapmakta ısrar etmesi, kimilerince 'indirgemecilik' olarak görülmüş ve değerlendirilmiştir. Ekte verilen mektuplardan kimileri bu konudaki yanlış anlamaları giderici içerik taşımaktadır.

Sonuçta bugün, 21. yüzyılın başlarında, Marksizmin geçerliliğiyle ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa, en azından aşağıda sıralananların geçerliliğini koruduğu rahatlıkla söylenebilir:

a) Kapitalizmi, özü, bir toplumsal formasyon olarak bütünlüğü ve hareket yasalarıyla birlikte anlayıp çözümlemeyi sağlayacak, Marksizm dışında bir *araç kutusu* ve *teorik çerçeve* yoktur.
b) Bir yandaki yorumlama ve çözümlemeden diğer yandaki müdahale ve eyleme geçiş için gerekli optimal dengedeki *bilimsellik/nesnellik ve iradecilik/öznellik* bileşimini Marksizm dışında başka herhangi bir öğreti sunmamaktadır.

c) İnsanlık tarihindeki *süreklilik-kopuş* diyalektiğini her iki parçanın da hakkını vererek kuran Marksizm dışında başka bir öğreti yoktur. Tarih, ancak Marksist bir bakışla süreklilik ve tutarlılık temelinde okunabilir. Sonuçta, tarihe 'bilimle' yaklaşmayı amaçlayan herkes, Marksizme en azından 'bakmak' zorundadır.

d) Marksizmin tarihe ve tarihsel olana yaklaşımdaki bu gücü, belirli bir olgunun hem verili *güncelliği* hem de *tarihsel kökeni ve oluşumuyla* birlikte çözümlenmesine olanak tanımasından kaynaklanmaktadır. Marx'ta *senkronik* (mevcut durum) ve *diyakronik* (tarihsel oluşum) çözümlemesi bir arada, iç içedir. Kopuş ve süreklilik, birini ya da diğerini abartıp saçmaya itmeden ancak bu birliktelikle yerli yerine oturtulabilir ve tarihin mantığı da ancak böyle kavranabilir.

e) Eğer bugünküne alternatif, bugünkü toplumsal düzeni reddedip başka bir dünya kurulabileceği düşüncesi taşıyıcı olarak belirli bir *toplumsal sınıfı* zorunlu kılıyorsa, işçi sınıfı dışında başka bir toplumsal sınıfa işaret etmek mümkün değildir. Kapitalizm ne kadar değişmiş olursa olsun, 'kendi kurtuluşu aynı zamanda insanlığın kurtuluşu' olacak işçi sınıfı dışında başka bir sınıf yaratmamıştır.

f) Aradan 164 yıl geçmiştir. Ancak, bugün dünyanın herhangi bir ülkesinde sosyalizmi kurma amacıyla iktidara gelen herhangi bir sınıfsal gücün ilk elde yapması gerekenler arasında *Manifesto*'da belirtilenler mutlaka yer alacaktır.

g) Günümüzde kapitalizme karşı biriken ve giderek daha fazla dışa vurulan tepkiler kuşkusuz Marksizm ile her durumda bağlantılı olmak, Marksist çerçeveden türemek ya da burada oturmak zorunda değildir. Ancak, bu tepkilerin belirli bir kanala ve odağa yönlendirilip *siyasal ve toplumsal bir programda toplanması* ancak Marksist öğretiyle mümkündür.

Kaynakça

Karl Marx, "Önsöz", *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1979), 23-28.

Karl Marx, *Kapital Cilt I*, çev. Nail Satılgan ve Mehmet Selik (İstanbul, Yordam Kitap, 2011).

Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", çev. Nail Satılgan, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, çev. Nail Satılgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2010).

Okuma önerileri

Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1987), 19-26.

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1987).

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, çev. Nail Satılgan çev. Nail Satılgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2010).

Karl Marx, "Önsöz", *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol, 1979), 23-28.

Karl Marx, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. M. Kabagil (Ankara: Sol, 1989).

Friedrich Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* (Ankara: Sol, 2004).

Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 2002).

Önemli mektuplar (Bu mektupların önemi, Marx ve Engels'in geliştirdikleri sisteme ilişkin kimi yanlış anlama ve basitleştirmeleri düzeltici, bunlara yanıt verici net açıklamalarından kaynaklanmaktadır)

Marx'tan J. Weydemeyer'e, 5 Mart 1852.

Marx'tan L. Kugelman'a, 12 Nisan 1871.

Marx'tan F. Bolte'a, 23 Kasım 1871.

Engels'den C. Schmidt'e, 5 Ağustos 1890.

Engels'den J. Bloch'a, 21 Eylül 1890.

Engels'den C. Schmidt'e, 27 Ekim 1890.

Engels'den F. Mehring'e, 14 Temmuz 1893.

Engels'den B. Borgius'a, 25 Ocak 1894.

Gün Zileli

Anarşizm

1789 Büyük Fransız Devrimi'yle başlayan yeni çağ, birbiriyle zaman zaman kesişen, zaman zaman çatışan üç toplumsal ideal ve toplumsal proje doğurdu: liberalizm, (Marksizm olarak da adlandırılan) sosyalizm ve anarşizm.

Anarşizm, toplumsal bir devrimle kapitalizmi yıkıp eşitlikçi bir toplum kurmakta Marksizmle; her türlü despotizme karşı çıkmaktaysa liberalizmle uyum içindedir. Kısacası, radikalizmde ve sınıfsal sorunda Marksizmle, özgürlükçülükte de liberalizmle ortaktır. Ama devleti hemen ortadan kaldırmakta Marksizmden daha radikal olduğu gibi, paranın egemenliğine hemen son vermekle bunu uzun bir geçiş dönemine bağlayan Marksizmden ve özgürlüğü fiilen ortadan kaldıran paranın hâkimiyetini asla sorgulamayan liberalizmden kesin olarak ayrılır.

Anarşizmin şiddet ya da kargaşalık olduğu yönündeki yaygın, popüler yargıların yanlışlığına bu yazıda girecek değilim. Belki "anarşizm konusundaki yaygın yanlış anlayışlar" konulu bir başka makalede bunlar etraflı olarak ele alınabilir. Ben bu yazıda daha çok, anarşizmin tarihini ve gelişme trendlerini, sosyal pratikteki mücadelelerini, önerilerini ve çeşitli temel noktalardaki yönelimlerini ele alacağım. Aslında bunları ele almak bile, bir anlamda anarşizm konusundaki yanlış yargıların neler olduğunu anlamaya hizmet edebilir.

Anarşizmin tarihi: Birinci Enternasyonal

Anarşizmi 19. yüzyılda vazeden ilk düşünürlerin sırasıyla, William Godwin (1756-1836), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Max Stirner (1806-1856), Mihail Bakunin (1814-1876) ve Peter Kropotkin (1842-1921) olduğu bilinir. Bu düşünürlerin son ikisi, aynı zamanda anarşist bir pratiğin de başlatıcıları olarak anılır.

Anarşizm, Bakunin ve taraftarlarının 19. yüzyılın ortalarında kurulan I. Enternasyonal'de yer almalarıyla bir toplumsal akım olarak sahneye çıkmıştır. I. Enternasyonal, esasen Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895) öncülüğünde kurulmuştu. Ancak bu uluslararası işçi örgütü, daha sonraki II. ve III. Enternasyonallerden farklı olarak, sadece Marksistlere münhasır bir örgüt değildi ve işçi sınıfının kurtuluşu için farklı önerileri olan düşünce ve akımları da içinde barındırıyordu; anarşistler de bu sayede bu örgütün içinde güçlü bir fraksiyon olarak var olabilmiştir.

Ne var ki, bir süre sonra Avrupa'nın İtalya ve İspanya gibi güney ülkelerinde daha güçlü görünen anarşistlerle, Almanya başta olmak üzere orta Avrupa ülkelerinde daha güçlü olan Marksistler arasındaki çatışmalar, I. Enternasyonal'de bir bölünme ortamı doğurdu. Anarşistlerin I. Enternasyonal'de gittikçe daha fazla güç topladığını gören Marx, sonunda örgütün merkezini Amerika Birleşik Devletleri'ne taşımaya karar vererek I. Enternasyonal'in fiili varlığına son verdi.

Neydi Marksistlerle anarşistler arasındaki temel ayrılıklar ve tartışma noktaları? En önemli ayrılık noktası devlet sorunuydu. Her iki akım da kapitalizmden kurtulmak için bir toplumsal devrimi öngörmekle birlikte, anarşistler böyle bir toplumsal devrimde devletin bir araç olarak kullanılamayacağını söylüyor ve dolayısıyla başından itibaren, bütünüyle yıkılmasını öneriyorlardı. Marksistlerse, toplumsal devrim için bir politik devrim aşaması öngörüyor, bu aşamada devletin devrilen kapitalist sınıf üzerinde bir baskı aracı olarak ve aynı zamanda sosyalist ve ardından komünist topluma geçişte düzenleyici rolünden vazgeçilemeyeceğini ileri sürüyorlardı. Marksistlere göre komünist toplumun inşası için uzunca bir süreç izlendikten sonra, devletin işlevleri kendiliğinden sona erecek ve devlet işlevsiz kalan bir araç olarak yavaş yavaş sönüşe gidecekti.



Anarşizm, Mihail Bakunin ve taraftarlarının 19. yüzyılın ortalarında kurulan I. Enternasyonal'de yer almalarıyla bir toplumsal akım olarak sahneye çıkmıştır.

Bakunin, devletin bir toplumsal devrimde başından itibaren işlevsiz bir araç olduğunu ileri sürüyordu. Daha önemlisi, kim yönetirse yönetsin her türlü devlet aygıtının bürokrasiyi doğuracağı ve 'işçi sınıfı adına' iktidara gelip devleti yönetenlerin bizzat kendilerinin emekçileri ezen bürokratlar ve zorbalar hâline geleceği noktasında ısrar ediyordu. Bakunin'in bu görüşünün 20. yüzyılda yaşanan devrim deneyleriyle doğrulandığını söyleyebiliriz.

Birinci Enternasyonal sonrası

Anarşistler 19. yüzyılın ikinci yarısında kurulan ve Engels'in de içinde yer aldığı II. Enternasyonal'e katılmadılar ya da katılmaları yönünde bir davet almadılar. Bu dönemde daha çok dağınık ve adem-i merkeziyetçi çevreler hâlinde örgütlendiler ve gerek Amerika kıtasında, gerekse Avrupa'da toplumsal devrim yönünde ajitasyon yaptılar. Çin'de ve Japonya'da da güçlü anarşist çevreler vardı ve 1917 Ekim Devrimi'ne kadar anarşizm dünyadaki ana radikal akım oldu.

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında, bu anarşist ajitasyondan etkilenen ateşli gençler tamamen bireysel inisiyatifleriyle, yani herhangi bir örgütlü çevreye dâhil olmaksızın, devlet ve hükûmetlerin önde gelenlerinden bazılarına karşı (ki, bunlar çoğunlukla halka karşı zulüm uygulamakla ün salmış devlet yöneticileriydi) bireysel silahlı suikast eylemlerine giriştiler. Bu eylemler, anarşizmin kasıtlı olarak 'terörizm'le karıştırılmasına ya da halk tarafından öyle algılanmasına bir hayli katkıda bulunmuştur. Peter Kropotkin, Enrico Malatesta (1853-1932) ve Emma Goldman (1869-1940) gibi o dönemin anarşist anaakımının temsilcisi olan önde gelen düşünürler, bu tür eylemlerin anarşizmin ideal ve hedeflerine uygun olmadığını düşünmelerine rağmen, kapitalist devlet organlarının 'anti-terörizm' kampanyasıyla aynı safa düşmeme ve anarşizmin sözcülüğünü yapmak gibi otoriter bir konumda gözükmeme kaygısıyla bu suikast eylemlerini açıkça kınamayı reddettiler.

1917 Ekim Devrimi, dünya çapında ana radikal akım durumunda görünen anarşizmin Marksizm karşısında ikinci plana ve tabi konuma düşmesine yol açtı. Çünkü Marksist akımın içinde yer alan Vladimir İlyiç Lenin (1870-1924) ve Bolşevikler, Çarlığı yıkan Şubat 1917 Devrimi'nin ardından inisiyatifi almış ve Bolşevik Partisi'nin önderliğinde büyük bir devrime önderlik etmişlerdi. Bu devrimin salvoları, Marksizm-Leninizmin dünya çapında çekici bir parlaklık kazanmasına yol açtı.

Anarşistlerin devrim illâ bizim öncülüğümüzde olacak diye bir düşüncesi yoktu. Hatta onlar, kendileri de dâhil devrime herhangi bir akımın değil, bizzat ezilen işçilerin, halkın öncülük etmesinden, ezilen kitlelerin kendi yönetsel organlarında (sovyetlerde) inisiyatif sahibi olmasından yanaydılar. "Bütün iktidar sovyetlere" sloganıyla kendi özyönetim ideallerinin

gerçekleşmekte olduğu kanısına kapılan anarşistler, 1917 Ekim Devrimi'ni büyük bir coşkuyla karşıladılar ve dünya çapında propagandasını yaptıkları gibi, yeni kurulan Sovyetler Birliği'nde, iç savaş boyunca, karşı devrimci Beyaz Ordular'a karşı Bolşeviklerle omuz omuza çarpıştılar. Ukraynalı anarşist Nestor Mahno'nun (1888-1934) köylü savaşçıları, Beyaz Ordular'ın yenilgiye uğratılmasında çok önemli bir rol oynamıştır.

Ne var ki kısa süre sonra, Bolşeviklerin, yalnız Beyazlara karşı değil, işçilere, köylülere ve genel olarak halka karşı da diktatörce ve yasakçı bir tutum içine girdiklerini, "bütün iktidar Sovyetlere" sloganını fiiliyatta bir kenara atıp gerçeklikte bütün iktidarı Bolşevik Partisi politbürosunun eline verdiklerini düşünen anarşistler muhalefete geçtiler. 1921 yılında 'Üçüncü Devrim' sloganıyla ayağa kalkan Kronstadt bahriyelilerinin Kızıl Ordu tarafından ezilmesiyse, anarşistlerin Bolşeviklerden kopup ezeli muhalifler hâline gelmelerinde en tayin edici olay oldu. Artık Sovyetler Birliği'nde anarşistleri bekleyen bir tek şey vardı: Hapishaneler, hatta bazı durumlarda ölüm.

Anarko-sendikalizm ve İspanya Devrimi

20. yüzyılın başlarında, özellikle İtalya ve İspanya gibi Güney Avrupa ülkelerinde anarşist akım kendini güçlü anarko-sendikalist örgütlenmelerle ortaya koydu. I. Dünya Savaşı'nın ardından giderilemeyen kriz, Avrupa işçi sınıfında büyük bir huzursuzluğa ve hareketliliğe yol açmıştı. Bu hareketlilik, toplumsal devrimi doğrudan işçi sendikaları yoluyla gerçekleştireceğini ileri süren anarko-sendikalizme hız verdi ve önemli bir işçi kitlesinin anarko-sendikalist sendikalarda toplanmasını sağladı. Özellikle kaynayan bir kazan durumundaki İspanya'da CNT (Ulusal Emek Federasyonu), 1 milyon üyesiyle anarko-sendikalist deneyin zirvesini oluşturur.

İspanya 1930'lara gelindiğinde iç savaşın eşiğindeydi. Toplum, devrimci işçi ve köylülerle karşı devrimci ordu arasında âdeta bölünmüştü. Sağ, Cumhuriyet'e karşı bir askerî darbeyi körüklüyor, sosyal demokratlar, liberaller ve o sırada küçük bir güç olan, Sovyetler Birliği taraftarı komünistler, askerî darbeye karşı Cumhuriyeti savunmak için bir halk cephesi oluşturuyorlardı. Anarko-sendikalistlerin bir nevi 'öncü' örgütü olarak görülebilecek FAI (İberia Anarşist Federasyonu) ve anarko-sendikalist CNT, böyle bir cephede yer almanın devrimi önleyeceğini düşünüyor ve karşı devrimin ancak devrimle yenilebileceğini ileri sürüyordu.

1936 Temmuzunda, karşı devrimci aşırı sağın lideri Francisco Franco öncelikle Fas'taki sömürge askerlerine dayanarak bir darbeye girişti ve bu andan itibaren ülke fiilen bölünerek kanlı bir iç savaşa sürüklendi. Franco darbecileri, ilk yenilgiyi Barcelona'da, anarşistlerin ve anarko-sendikalist CNT'nin örgütlemesiyle ayaklanan işçilerin karşı koyuşuyla tattılar.

Anarşistlerle İspanyol işçi ve köylülerinin ülke çapındaki ayaklanması ve direnişi, darbenin ilk elde başarılı olmasını engellemişti. Ne var ki uluslararası koşullar Franco'dan yanaydı. Adolf Hitler ve Benito Mussolini, darbecileri doğrudan silah yardımı, hatta askerî güçlerle destekliyor; o sırada kendi içindeki Büyük Temizlik'e yoğunlaşmış olan Joseph Stalin'in Sovyetler Birliği, sadece kendi taraftarı komünistleri güçlendirecek kısıtlı bir silah yardımında bulunuyor; 'batı demokrasileri' adı verilen o zamanki kapitalist devletler, 'non-intervention' adı verilen müdahalesizlik siyasetini izleyerek, Franco faşizmine karşı direnen güçleri yalnız bırakıyorlardı.

Buna rağmen anarşistler, büyük kitleler hâlinde devrimci saflara kaymış olan işçi ve köylülere dayanarak, dünyadaki ilk gerçek kolektifleştirme deneylerini, Sovyet yanlısı Stalinistlerin sağ cumhuriyetçilerle el ele vererek giriştikleri bütün yıkma çabalarına ve diğer bütün zor koşullara rağmen, o kısa dönemde ortaya koyup başarıyla pratiğe geçirmenin üstesinden gelebilmişlerdir. Sovyetler Birliği'nde devlet zoruyla ortaya konan kolektifleştirmenin tersine, kitlelerin gönüllülüğüne dayanan bu kolektifleşme çabası, bugün bile biricikliğini korumaktadır.

İspanya İç Savaşı, Cumhuriyetçilerin yenilgisiyle sonuçlandı. Cumhuriyetçi güçlerle birlikte anarşistler de yenilgiye uğradılar. II. Dünya Savaşı'nın büyük yıkımlarını da içeren takip eden şiddet dolu yıllarda anarşizme ilişkin çok az şey duyuldu. İspanya'daki yenilgiyle birlikte anarşizm tarihe mi gömülmüştü?

1956 sonrasında anarşizm

1956 yılındaki, bürokratik-Stalinist Matyas Rakosi (1892-1971) rejimine karşı ayaklanmanın ardından Macaristan'ın neredeyse bütün fabrikalarında pıtrak gibi kendiliğinden kurulan işçi konseyleri, aslında anarşizmin işçilerin öz inisiyatifine dayanan örgütlenme önerisinin bir kere daha hayata geçtiğinin göstergesi olarak ele alınabilir. Sovyet tankları Macaristan'ı işgal edip isyanın önderleri darağacına yollandıktan sonra bile, bu örgütlenmeler yıllarca varlığını sürdürmüştür; ama bundan sonra araya yine Anarşizmden herhangi bir haber alınamayan uzun yıllar girecektir. Ta ki, 1968 Dünya Devrimi'ne kadar.

1968 Dünya Devrimi, Mayıs 1968'de, Paris'te öğrenci ayaklanmalarıyla başladı ve bütün dünyaya yayıldı. 1968 Devrimi'nin belirleyici özelliği, hem kapitalist iktidar sahiplerini hem de merkezini Sovyetler Birliği'nin oluşturduğu 'sosyalist' adlı bürokratik rejimleri ve bu rejimlerin uydusu konumundaki bürokratik komünist partilerinin hegemonyasını hedef almasıydı. Bunun yanı sıra bu devrim, her ne kadar iktidarları hedef alıyorduysa da, o zamana kadar olduğunun tersine, herhangi bir iktidar talebinde bulunmuyor, bunun yerine 'hemen, şimdi' sloganıyla büyük bir

kültürel değişimi gündeme getiriyordu. 1966 yılında başlayıp kısa süre sonra yozlaşarak Çin Komünist Partisi (ÇKP) içindeki kliklerin egemenlik kavgasına dönüşen Çin Kültür Devrimi de, en azından başlangıçta böyle büyük bir anti-kapitalist ve anti-bürokratik kültürel dönüşümün önemli bir unsuru olarak görülebilir.

1968'in bu 'iktidarsız devrim' deneyinde belki küçük gruplar hâlinde örgütlenmiş 'reel' anarşist hareketin değil ama anarşizmin öneri ve ideallerinin belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz. 1968 Devrimi'nin özellikle Fransa'daki Sitüasyonistler tarafından formüle edilen çağrı ve sloganları anarşizmden etkilenmenin ürünüdür. Keza 1968'in çok önemli bir bileşeni olan ikinci dalga feminizm de anarşist bakış açısıyla önemli paralellikler gösterir. Özellikle ABD'de yaygınlık kazanan Hippy hareketi de anarşizmin etkilerini taşır. 1968'in radikal dönüşüm damarını oluşturan anarşizm, aynı zamanda bu devrimin bir sonucu olarak dünya çapında büyük bir canlılık içine girmiş ve bu dönemin ardından gelen yıllarda oldukça etkili yeni bir anarşistler kuşağı ve yeni anarşist düşünürler yetişmiştir.

Sitüasyonizm, ikinci dalga feminizm ve Hippy akımının gösterdiği gibi 1968 ve sonrasında anarşizmin pür anarşist bir akım olarak var olmaktan çok, yeni ortaya çıkan radikal hareketleri etkileyerek kendisini var ettiğini görüyoruz.. Hemen burada, 1960'larda özellikle Avrupa'da parlayan egzistansiyalizmi de (varoluşçuluk) belirtelim. Bireyin kendini var edebilme potansiyeline çağrı yapan egzistansiyalizmle bireysel iradeye büyük önem atfeden anarşizm arasında önemli paralellikler olduğu bir gerçektir.

Öte yandan, 1980'lerde başta İngiltere olmak üzere Avrupa'da büyük bir etki yapan bir diğer kültürel değişim hareketi olan punk hareketinin de, 'Never Work' (Asla Çalışma) ve 'No Future' (Gelecek Yok) sloganlarını atarken anarşizmden esinlendiğini söyleyebiliriz. Punk hareketi 'Gelecek Yok' sloganıyla aslında umutsuzluk vazediyor değildi; kapitalistlerin ve bürokrat sosyalistlerin gelecek vaatleriyle insanları gütmelerine karşı çıkıyordu.

Keza 1960'larda yükselişe geçip günümüze kadar devam eden barış hareketi, pasifist hareket, vicdani red hareketi, hayvanların kurtuluşu hareketi, eşcinsel hareketi, Meksika'nın Chipas bölgesindeki Zapatistaların özerk komünal örgütlenme hareketi gibi hareketlerin de anarşizmden önemli ölçüde esinlendiğini söyleyebiliriz.

Anarşizm, 1990'ların sonunda, '18 June [Haziran] 1999, Reclaim the Street' hareketiyle ve Seattle'da aynı yılın sonlarına doğru Dünya Ticaret Örgütü'nün protestosu hareketiyle yükselişe geçen anti-global dalgayla birlikte bir kere daha varlığını bütün dünyaya duyurmuş oldu. 1930'lar İspanya'sından farklı olarak ortada bir anarko-sendikalist hareket ve örgüt yoktu ama, kapitalizmin

globalleşme programına karşı çıkan insanlar özgürlükçü ve anti-kapitalist yönelimleriyle, öte yandan öz inisiyatife dayanan kendiliğindenci örgütlenme ve doğrudan eylem tarzlarıyla anarşizmin temel ilke ve ideallerini hayata geçiriyorlardı.

Anti-global hareket, 11 Eylül ikiz kuleler olayından sonra ABD'nin başlattığı karşı saldırının etkisiyle belli ölçüde güç kaybına uğramış olsa bile bugün de varlığını sürdürmektedir ve anarşizm, gerek idealleriyle, gerekse adem-i merkeziyetçi örgütlenme önerileriyle dünya çapındaki anti-kapitalist hareketin belkemiğini oluşturmaktadır. Son zamanların Londra siyah ayaklanmasında olsun, Wall Street hareketinde olsun, İspanya'daki işsiz gençlik hareketi ve Yunanistan'daki sokak isyanlarında olsun, anarşizmin rolü belirleyici önemdedir.

Anarşizm, temsiliyet, demokrasi

Anarşizmi ödün vermez, sınırlandırılmayı kabul etmez mutlak özgürlükçülük diye de tanımlayabiliriz. Bu, anarşist dünya görüşünün temelidir; diğer bütün önermeleri buradan kaynaklanır. Bu yüzdendir ki anarşizm, özgürlüğü bastıran her türlü düşüncenin, ayrımcılığın ve kurumun kesin olarak karşısındadır.

Anarşizm demokrasi adına da olsa her türlü temsilî kurumu, bireyin ve toplumun özgürlüğünün sınırlandırılması olarak görür. Hatta anarşizme göre, nasıl sermaye bireyin emeğinin çalınması ve nasıl sermaye birikimi çalınan bu emeklerin biriktirilmesiyse, temsiliyet de bireyin iktidarının ve iradesinin çalınması, en demokratik olanı da dâhil her türlü iktidar, çalınan bu bireysel iktidar ve iradelerin biriktirilmesidir. Dolayısıyla anarşizm, bütün diktatörlüklere karşı olduğu gibi, oya dayanan parlamenter-temsilî demokrasilere de karşıdır; bu tür rejimleri rızaya dayanan diktatörlükler olarak görür. Bu nedenle, anarşizm siyasi partilere karşıdır; asla siyasi bir parti olarak örgütlenmeyi kabul etmediği gibi, her türlü hiyerarşik parti ve örgüt yapısına karşı çıkar. Kabul ettiği tek örgütlenme biçimi, yönetimsiz, hiyerarşisiz öz örgütlenmedir.

Profesyonel politikacıların doldurduğu parlamentolara ya da profesyonel bürokratların görev yaptığı devlet kurumlarına alternatif olarak anarşizmin önerdiği yönetsel organlar, gönüllülük, rotasyon ve özyönetime dayanan yöneticisiz organlar olan sovyetler, konseyler ya da özgür komünlerdir. Bu tür yönetsel organlar o mahalde yaşayan ya da üretimde bulunan herkesin katılımıyla oluşacak, bu organlar herkesin katılımı ve oyuyla kararlar alacaktır. Geçici ve rotasyona dayanan icra organları seçilse bile, bu görevler geçici olacak; komün katılanları beğenmedikleri görevliyi anında görevden geri çekme hakkına sahip olacaklardır.

Merkezî bir devlet organı ya da yönetimi olmayacak, bunun yerini, küçük mahalli komünlerin ya da konseylerin kaotik ilişkilerinin oluşturduğu ve kesinlikle hiyerarşik olmayan bir federasyon alacaktır. Bu federasyon sadece temeldeki komün ya da konseylerin koordinasyonunu sağlama görevini yerine getirecek ve kısa süreli olarak bu görevi yapanlar, komünlerden ya da konseylerden yollanan yeni görevlilerle rotasyon usulüne uygun olarak yer değiştireceklerdir.

Anarşizm bu yönelimine bağlı olarak, çalınmış bireysel iradelerin temsilcileri tarafından oynanan politika oyununa da karşıdır ve bu anlamda anti-politiktir. Elbette anti-politik olmak, apolitik olmak, yani politika alanında olup bitenlere karşı ilgisiz kalmak anlamına gelmez. Anarşizm, temsilî demokrasi de dâhil her türlü temsilî yönetim biçimine karşı olmakla birlikte, devletin özel bir baskıcı türü olan faşist diktatörlüğün özel olarak amansız düşmanıdır. Çünkü faşizmi özgürlüğün en büyük düşmanı olarak görür, ırkçı ve faşist yönetimlere karşı iyice sert bir mücadeleye girişir.

Anarşizm, temsilî demokrasiye karşı olmakla birlikte, halkın doğrudan kendini yönetmesi anlamında demokrasiye en saf şekliyle sahip çıkar ve *temsilî demokrasinin* karşısına *doğrudan demokrasiyi* koyar.

Anarşizmin, özgürlüğü boğduğu ya da kısıtladığı için her türlü devlet ve iktidar biçimine karşı çıkması, doğal olarak devlet yasalarına ve hukukuna da karşı çıkması anlamına gelir. Anarşizm, devletle birlikte devlet yasalarının ve hukukunun da ortadan kalkması gerektiğini savunur. Dolayısıyla, anarşizmin öngördüğü özgür toplumda polis, hakim, savcı ve en önemlisi cezaevleri de olmayacaktır. Anarşizm cezaevlerini en insanlık dışı cezai kurumlar olarak değerlendirir ve propaganda kampanyasını öncelikle cezaevleri üzerinde yoğunlaştırır.

Bu noktada anarşizme yapılan en yoğun itiraz, toplumun suçlar ve gerçek suçlular karşısında ne yapacağıdır. Diyelim ki cezaevlerini kaldırdık; evet ama suç işleyen insanlar bu suçlarının karşılığını çekmeyecekler mi? Eğer çekeceklerse, nasıl çekecekler? Yoksa suç cezasız mı kalacak? Suç cezasız kalırsa, suçları önlemek mümkün olur mu? Nasıl olsa cezası yok diyen suça eğilimli insanlar fütursuzca suç işlemezler mi?

Bu tür sorulara karşı anarşizmin yanıtı, yarının özgür ve eşitlikçi toplumunu bugünkü suçu teşvik eden baskıcı ve sömürücü toplum düzeniyle karıştırmamak gerektiğidir. Sömürünün ve baskının ortadan kalktığı bir toplumda suçu doğuran sebeplerin de çoğu ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla suçlar tamamen ortadan kaldırılamasa bile büyük ölçüde azalacaktır. Kaldı ki, bugünkü ceza toplumlarında daha fazla cezaevi açmak ya da yasaları ağırlaştırmak hiç de suçları önlüyor değildir. Tersine, yasaların ağırlaştırılması ve cezaevlerinin sayısının artması, tam da suçun arttığının göstergesidir.

Her şeye rağmen yarının toplumunda suç işlenirse ne yapılacaktır? Anarşizmin bu konuda hazır ve net bir cevabı yoktur. Bazı anarşistler eski komünal topluluklarda olduğu gibi, suç işleyenlerin toplumdan tecrit edilmesini önermektedirler ama bunun da hapishane kadar, hatta bazı durumlarda bundan da kötü bir ceza olduğunu ileri sürenler vardır. Bazı anarşistler, suç oranlarının azaldığı özgür ve eşit bir toplumda, toplumsal kınamanın yeterli olacağını ileri sürmektedirler. Ancak birçok kişi toplumsal kınamanın suç eğilimi gösteren insanlar için fazla bir şey ifade etmeyeceğini, dolayısıyla ciddi bir cezalandırmayla karşı karşıya kalınmayacağından suçların artabileceğini ileri sürmektedir. Çağdaş anarşizmin bugüne kadar ciddi bir toplumsal pratiği olmadığından, bütün bu tartışmalar farazi kalmaktadır ve bu, anarşizmin cevap vermekte en yetersiz kaldığı noktalardan biri olarak varlığını sürdürmektedir.

Anarşizm, ulus, ulus devlet

Anarşizm devleti kabul etmediği gibi, türdeş bireylerden oluştuğu varsayılan ulus devleti ve ulusu da reddeder. Ona göre ulus, devlet yöneticilerinin ya da yeni bir devlet kurmaya girişenlerin hayali bir yaratımından ibarettir. Kısacası, aslında ulus diye bir şey yoktur; ulus denilen şey, devletin çalıştırmak, sömürmek ve zenginleşmek için ihtiyaç duyduğu tebaanın oluşturduğu bir yığındır; sadece insanları birbirinden yapay olarak koparmaya hizmet eder. Dolayısıyla milliyetçilik, devlet olarak örgütlenmiş egemen sınıfın ve bürokrasinin menfaatleri için insanları birbirine düşman etmekten başka bir anlam ifade etmez; savaşların kaynağı da milliyetçiliktir.

Anarşizm insanların yaşadığı topraklar anlamında yurdu kabul etmekle birlikte, devlet sınırları anlamında yurdu reddeder ve bu anlamda yurtseverliğe (patriotism) de karşı çıkar. Devlet sınırlarının insanları bölüp parçalamaya hizmet ettiğini ileri sürer; dünya yüzünden tüm ulusal sınırların kaldırılmasını ve insanların kardeşleşmesini savunur. Zaten vatan, yurt, ırk, ulus, milliyetçilik ve vatanseverlik gibi kavramlar sonuç olarak egemenlerin devlet diktatörlüğünden ve öncelikle kendi halklarına baskı yapıp sömürmesinden başka bir şeye hizmet etmez.

Öte yandan anarşizm, bir devletin sınırları içinde tabi bir halka yapılan ulusal baskı ve sınırlamaya kesinlikle karşı çıkar ve o halkın kendi dilini konuşmasının, kendi dilinde eğitim görmesinin ve eğer istiyorsa, içinde bulunduğu devletten ayrılmasının bir hak olduğunu savunur. Eğer o halk, kendini ayrı bir ulus olarak tanımlıyor ve ayrı bir ulus olarak tanınmasını talep ediyorsa, anarşizm, her türlü ulusa ve uluslaşmaya karşı olmasına rağmen, bu talebe saygı gösterir ve o halkın ulusal baskıya karşı 'ulusal' taleplerini destekler. Bununla birlikte yeni bir ulus devlet kurma ve ulus olarak örgütlenme amacını eleştirmekten vazgeçmez.

Keza anarşizm, her türlü ulusallığa karşı olmasına rağmen, sömürge ya da yarı-sömürge halkların sömürgeciliğe, kolonyalizme ve emperyalizme karşı mücadelesine arka çıkar, kolonyalizmden kurtulma mücadelelerini destekler; ancak bu desteği verirken görünüşte 'anti-emperyalist' bir yeni ulus devlet kurma hedefini eleştirmekten de geri durmaz. Anarşizme göre, dünya emperyalist-kapitalist sistemi içinde var olan hiçbir devlet bu sistemden tamamen bağımsızlaşıp gerçek anlamda kapitalizm ve emperyalizm karşıtı bir yönelimi sağlayamaz. Bütün devletler kapitalist sistemin kan damarlarından beslenip yaşarlar. 'Sosyalist' olduğunu ileri süren, hatta belli dönemlerde otarşik ekonomiler kurmuş devletler de bu kuraldan azade değildir.

Anarşizm, savaş, şiddet

Savaş ve şiddet karşıtlığı anarşizmin en belirgin vasıflarındandır. Anarşizm, devletin ve milliyetçiliğin amansız ve uzlaşmaz düşmanı olduğu için, devletten, devletlerin varlığından ve milliyetçilikten kaynaklanan savaşın ve şiddetin de düşmanıdır. Şiddet, devletin varlığını korumak için organize ettiği polis ve ordunun tek dayanağıdır. Eğer şiddet yoksa devlet, polis ve ordu da yoktur. Tersinden, eğer devlet, polis ve ordu yoksa şiddet de yoktur. Elbette büyük çaplı, organize şiddetten söz ediyorum. Öte yandan, şiddeti temel alan örgütlerin de henüz iktidara gelmemiş küçük devletler olduğunu düşünmek son derece mantıklıdır. Bu, 'minyatür devletler' henüz iktidara gelmeden başlattıkları şiddet siyasetini, iktidara gelirlerse misliyle artırarak devam ettirirler.

Biri çıkıp, organize devlet şiddeti bitse bile bireysel şiddetin devam edeceğini ileri sürebilir. Bu argümanı hemen ve otomatikman reddetmek mümkün değildir elbette. Koşullar ne olursa olsun şiddete eğilimli bireylerin azalarak da olsa varlıklarını sürdürecekleri bir gerçektir. Ama bireysel şiddetin sürdürülmesi bile şiddet araç ve aletlerini üretecek büyük bir organizasyonu gerektirmemekte midir? Büyük silah imalatı son bulduğu zaman büyük savaşları ve iç savaşları en azından bugünkü ölümcül boyutlarda sürdürmek mümkün olmayacağı gibi, bireysel şiddet uygulamak isteyenler bile bu aletleri bulmakta zorlanacaklardır. Kaldı ki, bireysel şiddetin de çoğunlukla toplumsal sıkıntılardan, toplumsal sıkıntıların yol açtığı ruhsal rahatsızlıklardan, bunalımlardan, ataerkil kültürden vb. kaynaklandığı düşünülürse, özgürlükçü ve eşitlikçi bir toplumda bireysel şiddetin bile en alt düzeylere ineceğini tahmin etmek zor değildir.

Öte yandan, bugün en büyük organize şiddet örgütleri olan polis ve ordunun terörle mücadele kurumları olarak takdim edilmesi ve sunulması, dahası bu yanlış yargının devletin ideolojik aygıtları yoluyla kitlelerce neredeyse içselleştirilmesi son derece ironiktir. Anarşizm, bu tür önyargıları

ve çarpıtılmış bilinçleri körükleyen devlet propagandasının karşısına dikildiği için bütün devletler tarafından düşman ilan edilmiş, alabildiğine karalanmıştır.

Ülkeler arasındaki dünya savaşlarının ya da bölgesel savaşların da milliyetçilikten ve devletlerin istilacı eğilimlerinden kaynaklandığını ortaya koyar anarşizm. Ayrıca anarşizmin ortaya koyduğu bir diğer gerçek şudur: Devletlerin orduları, birbirlerine karşı savaşmanın yanı sıra ve hatta daha çok, içerideki halkın direnişini bastırmanın araçlarıdır. Devletlerin orduları birbirlerine yenilirlerken, içeride kendi halklarına karşı amansızca saldırırlar. Ordunun esas işlevi, içerdeki devlet diktatörlüğünün korunmasıdır. Bütün ordular kendi halklarının amansız düşmanıdır. Anarşizm, işinde gücündeki gençlerin 'zorunlu vatan hizmeti', 'vatan savunması' adına silah altına alınmasına karşı çıkar ve vicdani ret hakkını savunur. Keza, devletin ve sistemin her türlü baskı ve dayatmasına karşı sivil itaatsizlik hakkı da anarşist bakış açısının gündeme getirdiği bir direniş biçimidir.

Anarşizm, devletin şiddetine karşı direnenlerin karşı şiddetini peşinen ve toptan 'terörizm' olarak nitelendirmeyi reddeder, ancak şiddete karşı haklı direniş için bile olsa şiddetin bir başka baskıya yol açabileceği tehlikesine dikkat çekerek bu tür direnişlere de eleştirel yaklaşır. Bu bakımdan anarşizmin, bizatihi pasifist olmasa da, pasifist eğilimlere daha yakın olduğu düşünülebilir. Zaten anarşizmin anarko-pasifist bir türü de (Leo Tolstoy [1828-1910], Mohandas Karamchand Gandhi [1869-1948]) vardır ve Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğine karşı mücadele sırasında Gandhi tarafından başarılı örnekleri ortaya konmuştur.

Anarşizm, ilerleme, teknoloji

Geleneksel komünal toplumlardan beri yaşayagelen kadim anarşist gelenekleri bir yana bırakırsak, 19. yüzyıl filozofları tarafından formüle edilen modern anarşizmin, Fransız Devrimi'yle dünyaya yayılan Aydınlanma'nın ve modernizmin çocuğu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, anarşizm, modernizmin asi çocuğudur ve anarşist düşünce modernist ilerlemenin tutarlı bir eleştirisini yapmıştır.

Anarşizm ilk bakışta, modernizme karşı çıkan ve eleştiren muhafazakâr akımlarla paralel düşen bir profil veriyor gibi görünse de aslında bu, aldatıcıdır. Çünkü anarşizm,modernizmin olduğu kadar muhafazakârlığın da karşısındadır. Anarşizm, modernizmin teknolojiye tapan ilerleme tutkusunu eleştirirken, aynı zamanda muhafazakârların kadim uygarlık özlemlerine de karşı çıkar ve her ikisine karşı doğayı ve doğallığı savunur. Bu anlamda anarşizmin önerisi, geriye dönük değil, modernizmi de aşan bir doğal toplum projesidir. Anarşizm, modernizmin ürünü teknolojiyi

bütünüyle reddetmez. Doğayı tahrip etmeyen, tersine teknolojinin sunduğu olanaklarla doğanın zenginliklerini birleştiren bir yönelime sahiptir. Çağdaş anarşist düşünürlerden Murray Bookchin'in (1921-2006) ortaya attığı ekolojist toplum projesi, anarşizmin bu yönelimini teorileştirmiştir. Ekolojist toplum, teknolojiyi kapitalizmin doğaya zarar veren kâr güdüsünden kurtarıp doğayla uyum hâline getirir ve ekolojiye tabi kılar.

Bu bağlamda anarşizm her türlü ayrımcılığa karşı çıktığı gibi, doğanın ve canlıların çok önemli bir parçası olan hayvanlara karşı uygulanan modernist türcülüğe de karşı çıkar. İnsan merkezli uygarlık anlayışına karşı doğayla uyum içindeki tüm canlıların yaşam ve mutluluk haklarını savunur. Bugünkü uygarlığın hayvan türlerini köleleştiren, yok eden, sözde insan mutluluğu için deneylere tabi tutan ve hayvanlara sonsuz acılar yaşatan vahşetine kesinlikle ve kararlılıkla karşı çıkar. Anarşizmle vejateryanlığın ve hayvan sömürüsünün bütünüyle sona erdirilmesinin en kararlı savunucusu olan veganlığın bugünkü iç içeliği buradan kaynaklanır.

Bugün anarşizm, kapitalist kâr mekanizmalarının ve kapitalist büyümenin hizmetinde olan nükleer santrallere karşı aldığı tavırda olduğu gibi, doğayı mahveden ve dünyayı ekolojik yıkımın eşiğine getiren 'ilerlemenin' karşısına dikilerek insanlığa bir anlamda tek çıkış yolunu göstermektedir. İnsanlık kendi elleriyle yarattığı bu canavarın sultasından kurtulup kendini yaratan doğayla uyum sağlayacak mıdır, yoksa bu canavar tarafından yutularak doğayla birlikte yok mu olacaktır? Bugünün tayin edici sorusu budur ve Walter Benjamin'in (1892-1940) dediği gibi, imdat frenini çekmenin zamanı geçmek üzeredir.

Anarşizm, cinsiyetçilik, aşk, ahlak

Anarşizm her türlü ayrımcılığa karşı olduğundan, doğal olarak insanlık içindeki en önemli ayrımcılıklardan biri olan cinsiyetçiliğe de karşıdır; kadınlara ve eşcinsellere karşı uygulanan ayrımcılıkla mücadele eder. Anarşizmle feminizm ve eşcinsel hareketleri bu noktada esasen uyum içindedirler.

Anarşizm, evliliğin ve aile kurumunun da cinsiyetçilik temelinde yükseldiğini düşünür ve devletle ailenin geleneksel ortaklığını eleştirir. Anarşizm geleneksel aile kurumuna karşı serbest aşkı savunur. Gerçek aşkın, her türlü gelenekten, ekonomik eşitsizlikten ve devlet zorundan azade bir şekilde, insanların gerçek gönül ilişkileriyle var olabileceğini ileri süren anarşizm, toplumsal geleneklerle ve geleneksel kültürle çatışır. Bazıları, serbest aşkı savunan anarşizmin 'ahlaksızlığı' körüklediğini ileri sürer. Kuşkusuz ki bu, geleneksel ahlak anlayışının kasıtlı karalaması olmaktan başka bir anlama gelmez. Oysa anarşizmin serbest aşk görüşü, bireysel iradeye ve tercihe

saygıdan kaynaklanır. Eğer iki insan birbirini seviyor ve arzuluyorsa, hiçbir geleneğin, hiçbir pederşahi kısıtlamanın, hiçbir devlet zorunun, hiçbir ekonomik eşitsizliğin kısıtlamasına maruz kalmadan bir arada olabilmeli ve eğer bu sevgileri ve arzuları sona ermişse de, aynı şekilde hiçbir kısıtlamaya uğramaksızın ayrılabilmelidirler. Anarşizmin serbest aşk anlayışı, elbette çoklu ilişkileri de kapsar. Yani insanlar, eğer istiyorlarsa, birbirlerine yalan söylemeden ve birbirlerini haberdar ederek, başka kişilerle de aşk ilişkisi kurabilmelidirler. Serbest aşk, baskı ve kısıtlamaya karşı olduğu gibi, riya ve yalana da karşıdır.

Anarşizmin geleneksel ve pederşahi ahlakın baskıcılığına ve ayrımcılığına karşı durması ve onu esaslı bir şekilde eleştirmesi, ahlakçıların, anarşizmi 'ahlakdışılık'la suçlamasına neden olmuştur. Oysa anarşizm, bireyin sorumluluk duygusuna hitap eden en etik felsefelerden biridir. Anarşizme göre, özgürlük sorumluluktur. Bireyin öz sorumluluğuna verilen bu değer, en yüksek etik ilkeyi ifade eder.

Anarşizm, eğitim, din

Anarşizm, eğitimin egemen sınıfların kendi ihtiyaçları için şekil verdikleri insanlar, daha doğrusu robotlar yetiştirmeye hizmet ettiğini düşünür. Bu yüzden, devletin zorunlu eğitimine ve zorunlu tedrisata temelden karşıdır.

Anarşizmin bu yönelimi, onun eğitime bütünüyle karşı çıktığı şeklinde yorumlanır ama bunun gerçekle ilgisi yoktur. Tam tersine, anarşizm özgür eğitimden yanadır ve geçmişte bu yönde sayısız özgür eğitim girişiminde bulunmuş, özgür okul deneyleri ortaya koymuştur. Anarşizm geleneksel öğrenci-öğretmen otoriter ilişkisini reddeder. Bu, çocuklara yol gösteren eğitmenleri bütünüyle devre dışı bırakmaz, sadece eğitimdeki otoriter ilişkinin yerine, yol göstermeyi esas alan eşit bir ilişki koyar. Yol gösterici, bugünkü otoriter okul sistemlerinde olduğundan farklı bir şekilde, öğrenenlerin 'ensesinde boza pişiren' bir despot değil, öğrenenlerin sadece arkadaşıdır ve onlara yardımcı olmaktan başka bir işlevi yoktur. Öyle ki, zaman olur, yol gösterici de öğrenenlerden bir şeyler öğrenir ya da doğada yaptıkları deneylerle (derslerle değil) hep birlikte bir şeyler öğrenirler, birlikte keşfetmenin mutluluğunu tadarlar. Özgür okullarda her türlü eşitsizlik reddedilir, çalışkan öğrenci, tembel öğrenci ayrımı ortadan kalkar. Çünkü zaten sınav denen şey de ortadan kalkmıştır; sadece birlikte öğrenmek vardır. Başkalarının sırtına basarak ulaşılan 'başarı', sadece ezen-ezilen ilişkisine dayanan bir topluma atılan ilk adımı oluşturur.

Özgür ve eşitlikçi, rekabetten arınmış, dayanışmaya ağırlık veren bir ortamda yetişen çocukların despotizme dayanan çalışma ortamına uyum sağlamayacakları kesindir. Zaten bunun için devlet ve gelenek, böylesi özgür

eğitime hiçbir şekilde hoş bakmaz, onu karalamak için elinden geleni yapar. Çünkü özgür eğitim, despotik toplumun temeline konmuş bir dinamitten daha tehlikelidir.

Anarşizm, yanlış bilgilerle, efsanelerle, daha kötüsü, manevi korkularla insanların beynini felç eden dinsel beyin yıkamanın kesinlikle karşısındadır ve her türlü otoriteye karşı çıktığı gibi, Tanrı otoritesine, dinî ritüellere ve kör inançlara da karşı çıkar. Bununla birlikte anarşizm, inanan insanlara şefkatle ve saygıyla yaklaşır. Onların inanışlarının aşağılanmasını doğru bulmaz, inanmış insanları rencide etmekten kaçınır. Bu, anarşizmin insana ve bireye saygısının doğal sonucudur.

Anarşizm, toplum, sınıflar

Anarşistler, Marx'ı, kapitalist kâr ve sömürü mekanizmalarını en iyi ve bugün bile aşılmaz bir şekilde tahlil etmiş büyük bir filozof olarak görürler. Anarşizm rekabetçi olmadığından, Marksizmin bu alandaki çözümlemelerini olduğu gibi kabul eder ve benimser. Anarşistlerin Marksizmde karşı çıktığı, onun otoriterliği, kapitalizmi aşabilmek için önerdiği devlet iktidarı, 'proletarya diktatörlüğü' ve ilerlemeciliğidir.

Bilinenin aksine anarşizm, ekonominin önemini inkâr etmez, sınıfları ve sınıf mücadelesini reddetmez; bu konuya Marksizm kadar önem verir. Ancak onu Marksizmden farklı kılan, proletaryaya mistik bir tarihi misyon biçmemesidir. Öte yandan anarşizm, toplumun düz bir çizgide ilerleyerek proletarya ile burjuvazi gibi iki net sınıftan oluşacağı gibi ilerlemeci bir mantığa da başından itibaren karşı çıkmış ve toplumda yer alan diğer sınıflara da önem verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Örneğin anarşizm, Marksizmden farklı olarak, köylülüğe, zanaatkârlara ve Marksistlerin 'lumpen-proletarya' diye tanımladıkları toplum dışına itilmiş kesimlere özel bir ilgi göstermiştir. Köylülükte yaşayan kadim komünal geleneklere önem vermiş, kapitalist yabancılaşmaya karşı direnen zanaatkârlara sevgiyle yaklaşmış ve toplum dışına sürülmüş marjinal alt kesimlerde bastırılamayan bir isyan ruhunun belirtilerini aramıştır.

Anarşizmin türleri

Anarşizmin özgür toplumun temel birimlerinin sendikalar olacağını ileri süren anarko-sendikalizm, komünist toplumun mutlak özgürlükçülük yoluyla kurulabileceğini ileri süren anarko-komünizm, bireyi toplumdan üstün tutan bireyci anarşizm, anarşizmle feminizmi kaynaştırmaya çalışan anarko-feminizm, uygarlığı ve teknolojiyi bütünüyle reddedip tamamen doğal ve ilkel hayata dönmeyi savunan ilkelci-yeşil anarşizm, çağdaş özgürlükçü filozofların yapısökümcü felsefeleriyle anarşizmi kaynaştırmayı hedefleyen postyapısalcı

anarşizm, ve her türlü şiddeti bütünüyle reddeden pasifist anarşizm gibi türleri vardır. Kendi içlerindeki tartışmalara ve aralarındaki farklılıklara rağmen bu anarşizm akımları, birbirlerine karşı asla rekabetçi ve kavgacı bir yönelim içine girmezler.

Okuma önerileri

Ursula K. Leguin, *Mülksüzler*, çev. Levent Mollamustafaoğlu (İstanbul: Metis, 1991).
Paul Avrich, *Rus Devriminde Anarşistler*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Metis, 1993).
Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı, 1994).
Tayfun Gönül, *Anarşizm Nedir?* (İstanbul: Kaos, 1994).
Abel Paz, *Halk Silahlanınca*, çev. Gün Zileli (İstanbul: Kaos, 1996).
George Woodcock, *Anarşizm*, çev. Alev Türker (İstanbul: Kaos, 1996).
Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı, 1999).
Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi-İmkânsızı İstemek!*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: İmge, 2003).
Michel Ragon, *Kaybedenlerin Belleği*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2010).
Can Başkent, *Türler ve Cinsler* (İstanbul: Kibele, 2011).

Cenk Saraçoğlu

Sosyal Demokrasi

Giriş: Sosyal demokrasi nedir?

Bir kavramı tanımlarken ve onun işaret ettiği olgunun gelişim süreci üzerinde düşünürken, işe bu kavramın ilk ortaya çıktığı zamandaki kullanım biçimini ve anlamını temel referans noktası alarak başlamak her zaman iyi bir yöntem olmayabilir; hatta bu yaklaşım bu kavramın işaret ettiği olgunun çarpık bir şekilde değerlendirilmesine de yol açabilir. Yani bir olgunun ne olduğunu ve onun nasıl bugünkü şeklini aldığını anlama çabası o olguyu *bugün* işaret eden kavramın soykütüğünü takip ederek, o kavramın kökeninden bugüne doğru ilerleyerek yapılırsa hatalı çözümlemeler ortaya konulabilir. Bu durum 'sosyal demokrasi' kavramı için özellikle böyledir.[1] Zira kavramın ideolojiler yelpazesinde bugün işgal ettiği alan, onun yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandığı dönemdeki, yani 19. yüzyılın ortalarındaki anlamının dışına taşmış; hatta bugün sosyal demokrasinin başlı başına bir ideoloji hâline gelmesi kavramın 19. yüzyılda işaret ettiği bazı ilkelerden ve akımlardan kopmasıyla mümkün hâle gelmiştir. Öyle ki kavramın 19. yüzyıl boyunca gevşek kullanımı o dönemler Vladimir İlyiç Lenin'in (1870-1924) içinde olduğu parti (Rusya Sosyal Demokratik İşçi Partisi) dâhil olmak üzere pek çok sosyalist devrimcinin 'sosyal demokrat' olarak tanımlanmasını mümkün kılıyordu.[2] Bugünkü kullanımıyla sosyal demokrasi kavramı bunun tersine, devrimci olmayan bir sol çizgiyi tarif etmekte kullanılıyor. Bu nedenle bu yazıdaki başlangıç noktamızı kavramın kökeni değil, onun bugün ideolojiler alanındaki özgül yeri oluşturacak. 19. yüzyıl boyunca 'sosyal demokrasi' kavramı üzerinden dönen tartışmalar da sosyal demokrasinin bugünkü özgül anlamına bağlı olarak değerlendirilecek.

1 İsmail Cem, *Sosyal Demokrasi ya da Demokratik Sosyalizm Nedir, Ne Değildir*, 9. baskı (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 6.

2 Deniz Kavukçuoğlu, *Sosyal Demokraside Temel Eğilimler*, 3. baskı (İstanbul: Cumhuriyet, 2003), 13.

Bugün kendini 'sosyal demokrat' diye tarif eden siyasi yapıları, kişileri ve adına 'sosyal demokrasi' denilen programları veya projeleri yatay kesen ortaklık iki ilke üzerinden tarif edilebilir. Bunlardan birincisi kapitalizmin, kendi iç işleyiş mantığı gereği yoksulluk, eşitsizlik, işsizlik ve toplumsal huzursuzluk gibi öncelikli olarak ele alınması gereken sorunlar yarattığı düşüncesidir. Bu, bugün 'sol' olarak ifade edilen geniş alandaki sosyalist, komünist ve anarşist akımların da belirli biçimlerde paylaştığı bir ilkedir. Sosyal demokrasi buna ek ve saydığımız diğer akımlardan farklı olarak tüm bu sorunların kapitalist üretim tarzını devrimci bir şekilde alaşağı etmeden, kapitalist üretim tarzının hâkimiyetini koruduğu bir toplumsal formasyonda da bir dizi siyasi ve ekonomik reformla süreç içerisinde aşılabileceği düşüncesini ortaya koyar.[3] Sosyal demokrasiyi soldaki diğer ideolojilerden ayırarak başlı başına bir fikir akımı hâline getiren bu ikinci noktayı biraz daha yakından incelemekte fayda var. Zira bu ikinci noktada sosyal demokrasiyi daha net bir şekilde tarif etmemizi ve bu düşüncenin ana hatlarını oluşturmamızı sağlayacak birbiriyle ilişkili iki anahtar ilke söz konusu: Bunlardan birincisi *reform*, yani kapitalist üretim tarzı radikal bir şekilde ortadan kaldırılmaksızın yapılan ve içeriği dönemden döneme değişebilecek siyasi/iktisadi düzenlemeler; ikincisi ise *aşamacılık*, yani süreç içerisinde bir dizi siyasi reformun kümülatif (birikmiş) etkisiyle kapitalizmin doğurduğu sorunların tedricen (derece derece) iyileştirilmesi.[4] Bu iki nosyonu takip ederek şu soruların yanıtını aramak tartışmayı daha da derinleştirmemizi sağlayabilir: Bu *reformlar* dizisini kimler, nasıl bir yapı içerisinde yapacaklardır? Bu reformlarla kaydedilecek *aşamaların* nihai noktası neresidir? Bu soruların yanıtını verirken hem sosyal demokrasinin bazı başka ilkeleri ortaya çıkacak, hem de sosyal demokrasi akımının içindeki kimi farklılaşmalar daha rahat anlaşılabilecektir.

Kapitalist üretim tarzının korunduğu bir durumda onun doğal mantığına müdahale edebilecek kimi reformların yapılabileceğini önermek aynı zamanda egemen kapitalist sınıfın hâkimiyetinden görece özerk bazı kurumsal yapıların veya alanların oluşabileceğini ve bu yapılar içerisinde kapitalist sınıfın kısa vadeli çıkarlarına karşıt bazı projelerin hayata geçirilebileceğini düşünmek anlamına gelir. Sosyal demokratların böyle bir düşünceye sahip olmalarını mümkün kılan şeyse kapitalizmin 19. yüzyıldan bugüne ve özellikle de 20. yüzyılda 'burjuva demokrasisi' diye tarif edilen, halkın farklı kesimlerinin genel seçimler yoluyla parlamento gibi yapılarda temsil edildiği bir siyasi yapıyla birlikte var olabilmesidir. Yani burjuva demokrasisi içinde siyasi partiler, parlamento, dernekler ve sendikalar gibi yapıların ortaya çıkması kapitalizmin bu

3 Mark Kesselman, "Prospects for Democratic Socialism in Advanced Capitalism: Class Struggle and Compromise in Sweden and France", *Politics and Society* 4 (1982); 397-438.

4 Adam Przeworski, *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 40.

kurumlar aracılığıyla düzenlenebileceği ve hatta dönüştürülebileceği fikrini/umudunu ortaya çıkarmıştır. Öyleyse burjuva demokrasisi ile kapitalizm arasındaki bu bağlantı yukarıda sorduğumuz birinci sorunun yanıtını vermektedir: Sosyal demokratlar için kapitalizmi düzenleyecek reformları gerçekleştirecek olan özneler parlamentoda temsil edilen ve seçimler yoluyla iktidarı ele geçiren/geçirecek olan sosyal demokrat partilerdir. Buna göre sosyal demokrat proje ancak seçimli/meclisli bir demokrasi koşullarında hayat bulabilir.[5] Bu durum, sosyal demokrasinin neden öncelikle parlamenter demokrasinin kurumsallaşmasını daha önce tamamladığı Batı Avrupa'da yaygınlaştığını da açıklar. Daha sonra değinileceği gibi sosyal demokratların burjuva demokrasisinin kurumlarının askıya alındığı otoriter kapitalist toplumsal formasyonlarda liberal programlara destek vermesi de bu yüzdendir. Bu noktadan yola çıkarak burjuva demokratik kurumların savunusunu (yani kapitalizmi tedricen reforme etmek için bir araç vazifesini görmesi açısından burjuva demokrasisinin gerekliliği düşüncesi) sosyal demokrasinin üçüncü bir ilkesi olarak da ele almak mümkündür.

Yukarıda sorduğumuz ikinci sorunun, yani reformlar yoluyla ilerlemenin hangi amaca yönelik olduğu sorusunun yanıtı sosyal demokrasi içerisindeki değişik anlayışları ortaya çıkaracak şekilde farklı biçimlerde verilmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başındaki sosyal demokrat ideolojinin savunucuları ağırlıklı olarak, sosyal demokrasinin öngördüğü ilerlemenin sonlanacağı yerin sosyalizmin tamamen yerleşmesi olduğunu ifade etmişlerdir.[6] Burada öngörülen şey şudur: Kamulaştırma, sosyalleştirme, istihdam yaratma, ücretleri yüksek tutma, sendikaların önünü açma gibi her bir sosyal demokrat reformun ardından kapitalizm yavaş yavaş sönümlenirken, sosyalizm yavaş yavaş kurumsallaşarak onun yerine hazırlanacaktır. Yani kapitalizmin yoksulluk ve işsizlik gibi arızalarının giderilmesi amacıyla başlayan uzun süreç, kapitalist üretim biçiminin demokratik yollardan son bulmasıyla nihayetlenecektir. Sosyal demokrasinin kimi yerlerde 'demokratik sosyalizm' kavramıyla eş anlamlı olarak anılmasının düşünsel arka planında da bu anlayış yatmaktadır. Hatta kimi kaynaklarda ve siyasi çevrelerde bu şekilde tarif ettiğimiz sosyal demokrasi ile sosyalizm kavramları birbirleri yerine kullanılırken, daha devrimci bir yöntemle kapitalizmi aşmayı savunan siyasi pozisyonların 'komünizm' veya 'Marksizm' kavramlarıyla anılarak ayrıştırılmasının da bu temelden beslendiği söylenebilir.

Öte yandan hem bir siyasi iktidar pratiği hem de bir düşünsel akım olarak sosyal demokrasi, 'kapitalizmin aşılmasına' yönelik bu perspektiften yavaş

5 John Vaizey, *Social Democracy: Revolutions of Our Time* (Londra: Littlehampton, 1971), 64.
6 Przeworksi, *Capitalism and Social Democracy*, 33.

yavaş uzaklaşmıştır. Aşağıda ayrıntılı biçimde ele alacağımız gibi 20. yüzyıl tarihi boyunca sosyal demokrat düşünce nihai hedef olan sosyalizm düşüncesinden arınarak ufkunu halkın genelinin belirli bir refah düzeyinin altına düşmediği bir kapitalist sistemle sınırlamıştır. Bu bakımdan bugünkü sosyal demokrasi düşüncesinin temel prensipleri ve sosyal demokrat oluşumların/partilerin pratikleri ve programları düşünüldüğünde bunları 'sosyalizm' veya 'demokratik sosyalizm' sözcükleriyle anmak kafa karıştırıcı olacaktır. Sosyal demokrasiyi sosyalizmden ayırmak açısından dikkate alınması gereken şey şudur: Aralarındaki tüm farklılıklara rağmen 19. yüzyılın sonlarındaki sosyal demokratlarla bugünkü sosyal demokratları aynı ideoloji çerçevesinde ele almamızı ve birbirlerinin devamı saymamızı mümkün kılan ortak noktalar reform, aşamacılık ve burjuva demokrasisi ilkelerine bağlılıktır.

Sosyal demokrasinin düşünsel evrimi

Kapitalizmin Batı Avrupa kentlerinde etkisini artarak hissettirdiği 19. yüzyıl boyunca kapitalist sistemin nasıl işlediği ve onun yarattığı sorunların ne tür yöntemlerle çözülebileceği üzerine çok zengin düşünsel tartışmalar yapıldı. Kapitalizmin ve onun dayandığı serbest piyasa mekanizmasının kendi hâline bırakıldığında kaçınılmaz olarak bazı yapısal sorunlar doğurduğu ve bu sorunların toplumsal varoluşu tehdit ettiği düşüncesi 19. yüzyılda sol/sosyalist düşüncenin ortaklaştığı temel noktaydı. Sosyalist düşünce içindeki çatallanmalar büyük ölçüde bu toplumsal sorunlar karşısında nasıl bir mücadele yürütülmesi gerektiğine yönelik ihtilaflar tarafından şekillendirilmiştir. Sosyal demokrasinin reformcu perspektifi de ilk olarak bu sosyalizm tartışmaları içerisinden türedi. Devrim fikri karşısında reformu, tedricî ilerlemeyi ve burjuva demokrasisini savunan bu yaklaşımın Batı Avrupa'daki farklı ülkelerden ve düşünsel geleneklerden çok çeşitli beslenme kaynakları vardı. Bu bakımdan, Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels'in (1820-1895) felsefesinde ve genel bazı politik çıkarımlarında uzlaşan sosyalist devrimcilerin aksine, sosyal demokratların tek bir düşünsel kaynağa, felsefi çerçeveye veya düşünüre göndermede bulunan bir ideoloji olduğunu söylemek zordur.[7] Pek çok sosyal demokrat akım veya parti kapitalizmin genel toplumsal sonuçları konusunda Marksizme göndermede bulunur. Öte yandan, reform, ilerleme ve burjuva demokrasisi gibi ilkeler kapitalizmin 19. ve 20. yüzyıldaki gelişim seyri içerisinde farklı düşünürler, partiler ve oluşumlar tarafından içeriklendirilmiştir.

7 Cem, *Sosyal Demokrasi*, 9.

İngiltere: Fabian Topluluğu

Bu saydığımız üç ilke temelinde kapitalizmin sorunlarını aşmaya yönelik bir siyasi strateji öneren ilk akımların başında İngiltere'deki Fabian Topluluğu geliyor. 1884 yılında Sidney Webb (1859-1947), Beatrice Webb (1858-1943) ve Bernard Shaw (1856-1950) gibi dönemin önde gelen İngiliz entelektüellerinin üyesi olduğu bu topluluk, İngiltere'de kapitalizmin özellikle büyük kentlerde ortaya çıkardığı açlık, salgın hastalıklar, suç oranlarının artışı gibi o dönemler 'toplumsal sorun' (*social question*) başlığı altında değerlendirilen bir dizi probleme çözüm üretme iddiası taşıyordu. Tüm bu sorunları işçi sınıfının öncüsü olacağı bir devrimin gerekliliğinin göstergesi sayan Marx ve Engels ile onun takipçisi sosyalist devrimcilerin aksine Fabian Topluluğu bunları bilim ışığında anlaşılıp değerlendirilecek ve yine bilimsel yöntemlerle çözüm üretilebilecek patolojik durumlar olarak teşhis ediyorlardı. Onlara göre sosyalizm işçi sınıfının devrimci hamlesi ile yaratılacak bir 'proletarya diktatörlüğü' değil, mevcut durumda aklın ve bilimin işaret ettiği yegâne çözümdü. Yapılması gereken şey yine bilime dayanarak tüm bu sayılan toplumsal sorunların ortadan kalkacağı sosyalist bir toplumu bir dizi köklü reformla adım adım inşa etmekti. Örneğin Sidney ve Beatrice Webb, London



Fabian Topluluğu, 1884 yılında Sidney Webb, Beatrice Webb ve Bernard Shaw gibi İngiliz entelektüelleri tarafından kurulmuştur. Fabian Topluluğu kapitalizmin ortaya çıkardığı toplumsal sorunların bilime dayanarak ortadan kaldırılacağını, sosyalist bir toplumun bir dizi köklü reformla adım adım inşa edilebileceğini savunmuştur.

School of Economics'i böyle bir sosyalizm arayışının bilimsel temellerini oluşturacağı saikiyle kurmuşlardı. Kapitalizmin yarattığı yıkımı geriye çevirmek için ne tür reformların gerekli olacağının 'bilimsel bilgisinin' bir başka dayanağı da Fabian Okulunun öncülerinin bizzat kendi deneyim ve gözlemleriydi. Beatrice Webb, örneğin, İngiltere'de 'toplumsal sorunu' araştırmak üzere Britanya parlamentosu tarafından kurulan Yoksul Yasaları Kraliyet Komisyonu'nun bir üyesiydi; bu sayede yoksulluğun çeşitli görünümlerini gözlemleme ve inceleme şansını elde etmişti.[8] Fabian Okulu tüm bu 'bilimsel kaynaklara' dayanarak hakiki bir toplumsal iyileşmenin gerçekleşmesi için daha çok kamu yönetimi reformu niteliğindeki önlemlerden oluşan bir reçetenin yavaş yavaş hayata geçirilmesini gerekli görmüştü. Reformların hayata geçirilmesi için karar alacak olan merci İngiliz parlementosu olabilirdi; zira böylesine bilimsel temellere dayanan bir çözüm paketinin parlamentodaki muhafazakârlar, liberaller ve radikaller tarafından desteklenmemesi için hiçbir sebep yoktu. Bu bakımdan demokrasi bilimin de sağladığı girdilerle önünde sonunda daha eşitlikçi bir toplumun kuruluşuna doğru ilerleyecekti.[9]

Fabian Topluluğunun bu yaklaşımı sosyal demokrasinin üç temel bileşeninin savunusunu çok açık bir şekilde içerir; bu yüzden de topluluk sosyal demokrat düşüncenin tipik bir örneği addedilebilir. Fabiancıları Kıta Avrupa'sındaki, örneğin Almanya'daki sosyal demokrat perspektiften farklı kılan şey ise kapitalizmin sınıfsal çözümlemesinden uzak durmaları ve işçi sınıfını ve onun örgütlerini 'reformların' ve 'ilerlemenin' bir öznesi olarak görmemeleriydi. Fabiancılar bu hâliyle daha 19. yüzyılın sonunda sosyalist devrimcilik ile sosyal demokrasi arasındaki sınırın net bir şekilde çizilmesine katkıda bulunmuş oldular. Daha çok İngiltere'ye özgü koşullara dayandırdıkları siyasal stratejileri doğal olarak etkisini en fazla İngiliz İşçi Partisi üzerinde hissettirdi ve uluslararası işçi hareketini yönlendirmede güdük kaldı.

Almanya: Sosyal Demokrat Parti

19. yüzyıl sonunda sosyal demokrat ilkelerin bir başka yatağını Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD) içindeki tartışmalar oluşturuyordu. Bugün artık siyasi pratik itibariyle hakiki bir sosyal demokrat çizginin bile gerisine düşen SPD'nin temellerini oluşturan bu parti 19. yüzyılın sonunda farklı akımlardan kapitalizm karşıtlarının, işçilerin ve sosyalist aydınların bir tartışma ve örgütlenme platformunu oluşturan sistem karşıtı bir yapılanmaydı. SPD, Ferdinand Lasalle (1825-1864) tarafından 1863'te kurulan Genel Alman İşçi Derneği (ADAV) ile Marksist fikirlerin takipçisi Wilhelm Liebknecht ile August Babel'in başını çektiği Almanya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin (SDAP) 1875'te Gotha'da yapılan bir

8 Vaizey, *Social Democracy*, 74.

9 Adnan Güriz, *Sosyal Demokrasi İdeolojisi*, 2. baskı (Ankara: Phoenix, 2011), 89.

konferansta birleşmesiyle kuruldu. Adı önce Almanya Sosyalist İşçi Partisi olarak belirlenen bu parti, 1878'de Bismarck yönetimi tarafından kapatıldı; 1890'da Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD) ismiyle yeniden kuruldu. Daha reformist bir perspektifle sosyalizmle demokrasinin birbirinden ayrılamayacağını savunan ADAV ile sosyalist devrimci bir yönelime sahip SDAP arasındaki bu birleşmenin şiddetli tartışmalara ve çalkantılara teşne bir partiyi doğuracağı sanki daha baştan belliydi. Zira Marx, ölmeden hemen önce kaleme aldığı mektuplarda partinin kuruluş bildirgesi olan Gotha Programı'nı reformist kanadın fikirlerinin hâkim olduğu düşüncesiyle eleştirmiş, parti içindeki takipçilerini 'Lassallecilere' (yani reformistlere) karşı uyanık olmaya davet etmişti. Partinin 1891'deki benimsediği ve Karl Kautsky'nin (1854-1938) hazırlanmasında başrol oynadığı Erfurt Programı'ysa Marksist bazı tezler çerçevesinde işçi sınıfının devrimci rolünü vurgulaması bakımından partinin 'sosyalist devrimci' kanadının beklentilerini daha çok karşılıyordu.[10] Fakat burjuva demokrasisinin daha sağlıklı işlemesine yönelik genel oy hakkı, düşünce özgürlüğü, kadın-erkek eşitliği ve laiklik gibi talepleri ve çalışma hayatına ilişkin çeşitli reform önerilerini de bünyesine alması açısından reformist kanadın vizyonundan tamamen uzak değildi. Bu reformist vizyon daha sonraki dönemlerde, Birinci Dünya Savaşı'na kadar parti içindeki etkisini artıracak ve daha baskın hâle gelmeye başlayacaktı. Bunun arkasında SPD'nin 20. yüzyılın başından itibaren her kesimden işçinin sendikal yapılanmaların bir adresi hâline gelmesi, Almanya'nın hemen her bölgesinde muazzam bir kitleselliğe kavuşması ve partinin bu kitlesel destek ile parlamentoda veya yerel yönetimlerde kazandığı gücü, desteğini aldığı kesimlerin daha aktüel ve kısa vadeli ihtiyaçlarını karşılamakta kullanması yatıyordu.[11] Hızlı bir biçimde elde edilen bu kitle desteğini korumaya dayalı pragmatik strateji parti içindeki radikalizmi sürekli baskıladı. Sosyal demokrasinin temel ilkeleri de büyük ölçüde SPD içindeki bu reformist kanadın kendi pozisyonunu özellikle Rosa Luxemburg (1871-1919), Karl Liebknecht (1871-1919) ve Clara Zetkin (1857-1933) gibi isimler tarafından temsil edilen sosyalist devrimcilere karşı koruma çabası içerisinde belirginleşti ve nispeten daha sistemli bir çerçeveye kavuştu.

Bu tartışmalar içerisinde reformist kanadın içinde en fazla sivrilen isim şüphesiz 1890'ların sonundan itibaren devrimci kanatla ateşli polemiklere giren Eduard Bernstein'dı (1850-1932). Sosyal demokrasinin, devrimci perspektifin aksine üzerinde ortaklaşılmış genel bir teorik/felsefi doktrini olmadığını söylemiştik. Fakat böyle bir doktrin yaratmaya ve teorik referans noktası olmaya en fazla yaklaşan isim kimdir diye bir soru sorulsa bunun cevabı şüphesiz Eduard Bernstein olurdu. Bunu sağlayan şey, İngiltere'deki

10 Kavukçuoğlu, *Sosyal Demokraside Temel Eğilimler*, 45.
11 Haluk Özdalga, *Sosyal Demokrasinin Kuruluşu*, 2. baskı (Ankara: İmge, 2001), 55-56.

Fabiancılardan farklı olarak Bernstein, sadece kapitalizmin görünürdeki problemlerine bir cevap üretme güdüsünün ötesine geçerek fikirlerini Marksizmin içinden ve felsefi bir temel üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. Bernstein, SPD içindeki devrimci kanatla bir ayrışma yaşamadan önce devrimci Marksizm sınırları içerisinde kalan bir düşünürdü. 1896 ile 1899 yılları arasında yazdığı *Sosyalizmin Sorunları* başlıklı bir dizi makaledeyse Marksizmin temel çerçevesini savunmaya devam etmekle birlikte onun bazı önermelerini 'revize' ederek daha reformcu bir siyasi stratejiyi ortaya koymaya başladı.

Bernstein'ın revizyonist konumlanışının teorik temellerini Marx'ın kapitalizmin geleceğine dair iktisadi çözümlemelerinin reddi oluşturuyordu. Buna göre Marx ve onun SPD içindeki Luxemburg, Kautsky ve Liebknecht gibi takipçilerinin iddia ettiğinin aksine kapitalizm kendi yapısal çelişkileri yüzünden doğal bir çöküş noktasına doğru gitmiyor; tersine kendisini yenileyen, daha ileri taşıyan ve daha müreffeh ve eşitlikçi bir toplumun maddi koşullarını hazırlayan bir evrim çizgisinde ilerliyordu. Zira Bersntein'a göre, Almanya'da küçük burjuvazi ve küçük/orta boy işletme sahipleri eriyip proleterleşmek yerine daha da büyümüş ve zenginleşmiş, ücretlilerse eskisinden daha iyi yaşam koşullarına kavuşmuşlardı. Üstüne üstük burjuva demokratik işleyişin seçimler, meclis ve sivil toplum gibi temel unsurları pek çok Batı Avrupa ülkesinde kurumsallaşıyor, siyasal alan da ekonomideki iyileşmelere paralel bir evrim geçiriyordu. Farklı çıkış noktalarına sahip olsalar da tüm bu tespitler Bernstein'ı İngiltere'deki sürgün zamanlarında temas kurduğu Fabian Okulunun siyasi stratejisine yakınlaştırıyordu. Tıpkı onlar gibi Bersntein da bu tespitleri temelinde sosyal demokrasi düşüncesinin omurgasını teşkil eden reform, tedricî ilerleme ve burjuva demokrasisinden mürekkep bir siyasi stratejinin sözcüsü hâline geldi. Bernstein'a göre, madem kapitalizm işçi sınıfının toplumsal taleplerini karşılayacak bir zenginlik seviyesine erişmişti ve madem burjuva demokrasisi tüm bu talepleri seslendirecek ve zorlayacak kanallar yaratıyordu o hâlde devrimin demir yumruğuna bel bağlamak gibi riskli ve işçileri partiden yabancılaştıracak bir stratejiyi izlemenin ne gibi bir mantığı olabilirdi? Sosyalizm, burjuva demokrasisi içerisinde sosyalist partinin çoğunluk iradesiyle iktidarı ele geçirmesinin ya da paylaşmasının ardından bir dizi reformu hayata geçirerek barışçıl bir yolla yavaş yavaş inşa edilebilirdi. Adım adım inşa edilecek bu sosyalizm, bir sınıf kavgasının eseri olmaktan ziyade toplumdaki farklı kesimlerin güç dengesini yansıtacağından, bir proleterya diktatörlüğünü, bir işçi devletini dayatmaktansa bir bütün olarak yurttaşların ve farklı çıkarların temsil edildiği bir siyasi yapı ortaya koyabilecekti.[12]

12 Christopher Pierson, *Hard Choices: Social Democracy in the Twentieth Century* (Cambridge: Polity Press, 2001), 23-24.

Marksizmden ve devrim perspektifinden açık bir kopuşu işaret eden bu bakış açısının parti içinde yaygınlaşması karşısında sosyalist devrimci kanadın önde gelen temsilcisi Luxemburg, 1899 yılında, Bernstein'ın kapitalizm tahlillerini eleştiren *Reform veya Devrim* isimli bir broşür yazdı. Luxemburg'un yazıları Bernstein'ın revizyonizminin çıkış noktası olan kapitalizmin çöküş sürecinde olmadığına dair iddiaların eleştirisine dayanıyor ve sosyalist devrimci tezlerin güncelliğini koruduğunu ifade ediyordu. Partinin diğer önemli bir teorisyeni olan Kautsky'nin 1902'de yazdığı *Sosyal Devrim* kitabı ise sosyalizmin ancak işçi sınıfının siyasi iktidarı ele geçirdiği ve bu sayede de sosyal hayatı dönüştürdüğü bir süreç içerisinde kurulabileceği fikrini işliyordu. Ona göre bu açıdan bakıldığında parti içindeki reformcularla ve sosyalist devrimciler arasındaki ayrışma 'devrimin' yöntemine dair bir tartışmaydı sadece. Aslında her iki kanat da siyasal iktidarı ele geçirmek ve sosyal hayatı dönüştürmenin gerekliliğini savunduklarından 'devrimci' addedilebilirlerdi.[13] İki kanat arasındaki ayrışmayı bir 'taktiksel farklılığa' indirgeyerek önemsizleştirmeye çalışan bu yaklaşım, parti içindeki düşünsel kamplaşmanın derinleşmesini engelleyemedi. Zaman içinde Luxemburg'un *Sosyal Reform mu Devrim mi*'si ile Bernstein'ın yazıları parti içindeki iki ayrı kanadın başvuru metinleri hâline geldi. Partinin kitleselleşmesi ve bazı siyasi kazanımlar elde edebilmesi parti tabanında ve partiyle ilişkili sendika çevrelerinde kapitalizmin geleceği konusunda iyimserlik yaratarak, özellikle 1900'lü yılllardan itibaren Bernstein'ın reformcu tezlerinin daha fazla kabul görmesine zemin oluşturdu.

Parti içinde bugünün sosyal demokrasi çizgisinin ana hatlarını oluşturan reformcu/revizyonist çizgi ile sosyalist devrimci kanat arasındaki düşünsel ihtilaf aynı zamanda o dönemin önemli tarihsel olayları karşısında alınan tavırlara da yansıdı. Sosyal demokrasi bu sayede kendi tarihsel referanslarına ve deneyim birikimine kavuştu ve bu sayede daha da yerleşiklik kazanmış oldu. Bu tür tarihsel dönemeçler aynı zamanda sosyal demokrasi ile sosyalizm/komünizm arasındaki çizginin daha da koyultulmasını, yani safların belirginlik kazanmasını da beraberinde getirdi.

Savaş, devrim ve sosyal demokrasi

Bu tarihsel dönemeç noktalarından biri kuşkusuz Birinci Dünya Savaşı'dır. Savaş sürecinde dünya sol/sosyalist hareketindeki temel bölünmenin eksenini bu emperyalist savaşta sosyalistlerin kendi ülkelerini destekleyip desteklememesi meselesi oluşturuyordu. Bu tartışma hâlihazırda derin düşünsel ayrışmaların olduğu SPD'nin kurumsal olarak da bölünmesini beraberinde getirdi. 1914 yılından itibaren savaşı destekleyen bir eğilimin parti içine hâkim olması, savaş politikalarına karşı çıkanlardan hem

13 Özdalga, *Sosyal Demokrasinin Kuruluşu*, 74.

revizyonist kanadın temsilcisi Bernstein'ın hem partinin merkezindeki isim Kautsky'nin ayrılmasını, akabinde de sosyalist devrimci kanadın temsilcisi Luxemburg'un 1917'de partiden ihraç edilmesini beraberinde getirdi. Bu iki kanat savaş karşıtlığının getirdiği ortaklıkla bir süre SPD'den ayrılanların kurduğu Bağımsız Sosyal Demokrat Parti'de (USPD) yeniden buluşsalar da bu birliktelik kısa sürdü. Devrimci kanadın, Luxemburg ve Liebknecht öncülüğünde Almanya Komünist Partisi'ni kurarak bağımsız bir siyasi yapılanma içerisine girmesiyle sosyalist devrimciler ile revizyonistlerin yolları bir daha aynı kurumsal yapıda kesişemeyecek, sosyal demokratlar ile sosyalist devrimciler (komünistler) Almanya'da ayrı kurumsallıklarını üreteceklerdi.

Birinci Dünya Savaşı'na karşı alınacak tavır, SPD içinde derin ayrışmaları beraberinde getirirken ne kadar büyük teorik ihtilaflara sahip olurlarsa olsunlar sosyal demokratlar ile komünistler (sosyalist devrimciler) savaş karşıtlığı ekseninde yan yana durabiliyorlardı. Artık bunun da imkânsız olduğunun kanıtlandığı ve bu iki grup arasındaki düşünsel bağın tamamen koptuğu asıl dönemeç 1917'deki Bolşevik Devrimi oldu. Bolşevik Devrimi sosyalist devrimci kanat tarafından eleştirel bir mesafe içerisinde ama aynı zamanda büyük heyecanla ve umutla karşılanırken Avrupa'nın hemen her yerindeki reformcu sosyal-demokrat akımlar, kendi ülkelerindeki liberal oluşumlarla beraber ona cephe almayı yeğlediler. Örneğin Sovyet Devrimi karşısında alınacak tavır konusundaki anlaşmazlık İsveç'te son derece güçlü temellere sahip Sosyal Demokrat Parti'nin bölünmesine yol açmış, Bolşevik eğilimli İsveç Komünist Partisi'nin kurulmasıyla da bu ülkedeki komünistler ile reformistler (sosyal demokratlar) arasındaki ayrışma kurumsallaşmıştı.[14] Sovyet Devrimi'nin sosyal demokratlar üzerinde yarattığı etkiyi, en iyi, bir zamanlar Alman Sosyal Demokrat Partisi'ndeki Marksist çizginin temsilcisi olan Kautsky'nin 'Batı Avrupa'daki işçiler eğer Bolşevik sosyalizmi ile liberal demokrasi arasında bir tercih yapmak durumunda kalırlarsa, haklı olarak liberal demokrasiyi seçerler' şeklindeki sözleri temsil eder.[15] Sosyal demokratlara göre burjuva demokrasisi reformlarla aşama aşama kurulacak daha eşitlikçi bir toplumun kurumsal yapısını teşkil ettiğinden onu Bolşevizmin tek parti sistemine dayalı otoriter eğilimlerinden ve yayılmacılığından korumak esas hâle gelmişti. Böylece Sovyet Devrimi sonucunda sosyal demokrat düşüncenin ana eksenini oluşturan üç ilke olan reform, aşamacılık ve burjuva demokrasisi arasından sonuncusu diğerlerine göre daha fazla ön plana çıkmaya başladı.

'Demokrasiye' ve liberal ilkelere yapılan bu vurgu sosyal demokratların komünistleri artık sadece düşünsel muarız olarak görmenin ötesine geçerek bir tehlike ve düşman olarak kavradıkları bir dönemi başlatıyordu. Bu durum

14 A.g.e.,140.
15 Pierson, *Hard Choices*, 33.

Almanya'da Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasındaki monarşi karşıtı devrimci kalkışmada SPD içindeki reformistlerin komünistlerle beraber hareket etmeyi reddetmelerinde kendisini açıkça gösterdi. Bu anti-komünist konumlanışın en dramatik tezahürü SPD'nin Friedrich Ebert (1871-1925) başkanlığında siyasi iktidarı kontrol ettiği 1919 yılında, sosyalist-devrimci Spartakist İsyanının liderleri hâline gelen Luxemburg ve Liebknecht'in katledilmesiydi. Spartakist İsyanını düzen yanlısı ve hatta faşist eğilimli *Freikorps* ismindeki paramiliter grupların desteğiyle bastırarak iktidara iyice yerleşen SPD, 1921'deki Görlitz Programıyla resmîyet kazandırdığı kendi reformist hattını hayata geçirmektense mesaisini daha çok Almanya'da kurulu düzeni tesis etmeye harcadı. Bu partiye yeniden dönen ve 1920-1928 arasında Alman parlamentosunda yerini alan Bernstein'ın sosyal demokrat reformizminin aşırı bir iyimserlikten ibaret olduğu 1933'te Nazilerin iktidara gelmesiyle kanıtlanacak, tarih Luxemburg ve Liebknecht'i haklı çıkaracaktı.

Kriz, Keynes ve sosyal demokrasi

Sosyal demokrasi düşüncesinin şekillenmesi sürecindeki diğer önemli tarihsel olay, dünyadaki tüm kapitalist ekonomileri zincirleme bir etkiyle sarsan 1929 Ekonomik Kriziydi. Bu kriz, Marksistlerin çöküş beklentilerini reddederek kapitalizmin yarattığı ekonomik büyümenin bazı reformlarla işçi sınıfının lehine işletilebileceği beklentisindeki sosyal demokrat iyimserliği boşa çıkarıyordu. Zira kriz savaş, doğal afet vs. gibi olağanüstü bir konjonktürde değil, kapitalizmin olağan işleyiş süreci içerisinde bizzat onun iç çelişkilerinin ve dinamiklerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Bu hâliyle Marksistler tarafından kapitalizmin çöküş teorilerinin doğrulanması olarak anlaşılan bu buhran sosyal demokratlar tarafından serbest piyasa ekonomisinin sağ/liberal bir bakış açısıyla tamamen kontrolsüz bırakılmasının beraberinde getirdiği bir arıza olarak yorumlanıyordu. Örneğin İsveç Sosyal Demokrat Partisi'nin reformist bir çizgiye çekilmesinde öncü bir rol oynamış olan ve daha sonra partisinin iktidara gelmesiyle 1932'den itibaren maliye bakanlığını üstlenecek olan Ernst Wigforss (1881-1977) krizin nedenini piyasanın yeterince düzenlenmemiş olmasıyla açıklıyor ve büyümeyi ve tüketimi artırıcı devlet müdahalesiyle krizin aşılabileceğini savunuyordu.[16] Tam istihdam, müreffeh toplum ve sürdürülebilir büyüme gibi sosyalizme giden yolun taşlarını döşediğine inanılan hedeflere ancak müdahaleci bir devlet ve düzenlenmiş bir pazar ile ulaşılabilirdi.

Böyle bir ekonomik anlayış esasında Britanyalı iktisatçı John Maynard Keynes'in (1883-1946) özellikle krizin ardından kaleme aldığı yazılarında sistemli bir iktisat teorisi olarak dile getiriliyordu. Keynes, İsveç'teki sosyal demokrat anlayışla paralel bir şekilde piyasanın kendi başına bırakıldığında

16 Özdalga, *Sosyal Demokrasinin Kuruluşu*, 160.

uzun vadede krizlere açık hâle geleceğini ve bunu önlemek için devletin gerekirse bütçe açığı vermek pahasına istihdamı ve tüketimi artırıcı talep-yanlısı müdahalelerde bulunmasını savunuyordu. Sosyal demokrasinin en temel ilkelerinden olan reformculuk, bu Keynesçi çözümlemelerin etkisi altında daha farklı bir anlam kazanmaya başladı. 1929 Krizinin yarattığı sarsıntı içinde reform artık başat olarak sosyalizme giden uzun yolun köşe taşları olarak görülmekten ziyade kapitalizmi topyekûn yaşadığı krizden çıkaracak bilimsel bir reçete olarak sunuluyordu. Bolşevik Devrimi'nin ardından komünizmi başlıca tehdit olarak algılayan sosyal demokratlar için ülkelerini krizden çıkaracak bu reformların uygulanması Avrupa'da devrimci radikalizmin yeniden yükselişine meydan vermemek açısından özellikle önemliydi. Yani 'reform' artık işçilerin ve ezilenlerin kurtuluşunu sağlamak adına 'sosyalistlerin' üstlenmesi ve yürütmesi gereken bir görev değil, bir yok oluş tehlikesine karşı sistemi yeniden inşa edecek bir millî politika olarak savunuluyordu. Üstelik 'reform' başlığı altında sunulan politikaların içeriğinde de belirgin bir değişim göze çarpıyordu. 20. yüzyıl başında pek çok sosyal demokrat eğilimin ortak olarak benimsediği 'kamulaştırma' ve 'toplumsallaştırma' gibi daha radikal ve sermaye karşıtı addedilebilecek programların yerini piyasanın devlet eliyle düzenlenmesi, ücretlerin belirli bir seviyenin altına düşürülmemesi ve sosyal devlet yatırımları gibi daha küçük ölçekli ve ılımlı politikalar demeti alıyordu.[17] Bu durum sosyal demokratların işçi sınıfıyla olan bağlarını koparak onları anaakım siyasetin merkezine yaklaştırdı. Bu sayede sosyal demokrat partiler özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Avrupa siyaset sahnesinin sistemle uyumlu aktörleri hâline dönüştüler; hem programları hem de siyasi pratikleri itibariyle sağ ve liberal partilere olan mesafeleri iyiden iyiye azaldı.[18]

Sosyal demokratların savunduğu 'reform', 'planlama' ve 'müdahalecilik' gibi siyasalar 1929 Krizinin ardından gelişmiş kapitalist ekonomilerin yeniden inşası için sistemin bütün aktörleri ve sermaye sahipleri için de yapılması makbul, hatta zorunlu açılımlardı. Bu bakımdan sosyal demokratların bazı sol/sosyalist ilkelere referansla ortaya koyduğu talepler veya projeler esasında kapitalizmin dönemsel ihtiyaçlarıyla büyük ölçüde uyumluydu. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ve Soğuk Savaş döneminde sosyal demokratların Keynesçi programları ile sermaye sınıfının ihtiyaçları arasındaki bu uyum devam etti. 1951'de yeniden canlandırılan ve artık Avrupa'daki her renkten sistem-içi reformist partinin forumuna dönüştürülen 1951'deki Sosyalist Enternasyonal'in bildirgesinde sosyalizm vurgusunun geri çekilip daha çok liberal hak ve özgürlüklere vurgu yapılması bunun açık bir göstergesiydi. Başka bir örnek ise Batı Almanya'daki SPD'nin 1959'da kabul ettiği *Bad*

17 Pierson, *Hard Choices: Social Democracy in the Twentieth Century*, 37.
18 Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*, 207-210.

Godelsberg programına özel mülkiyetin korunduğu ve hatta yüceltildiği bir tür karma ekonomi savunusunun, şiddetli bir komünizm eleştirisinin ve liberal-hümanist vurguların hâkim olması ve sınıfa dair göndermelerin programdan neredeyse silinmesiydi.[19] Sosyal demokrasi Soğuk Savaş döneminde kapitalizmi aşma hedefinden çoktan vazgeçmiş, tersine onun nimetlerinden (yine reform, aşamacılık ve burjuva demokrasisi ilkelerine bağlı kalarak) daha adil ve daha verimli yararlanılabileceği iddiasındaki bir akıma dönüşmüştü.

Sosyal demokratların savunageldikleri 'sosyal devlet' Soğuk Savaş döneminde sadece kapitalizmi krizden çıkarmanın formülü olan bir iktisadi reçeteye değil, aynı zamanda Batı Almanya sınırlarına dayanmış sosyalist bloğa ve Batı Avrupa'nın kimi ülkelerinde yeniden kitleselleşme eğilimi gösteren komünist partilere karşı bir kalkan vazifesi gören siyasi ve ideolojik bir projeye denk düşüyordu. Buna göre 'sosyal demokrasi projesi' komünizmin vaat ettiği sömürüsüz ve sınıfsız toplum projesinin karşısına, zengin ve müreffeh bir kapitalist toplum idealini koyuyordu. Bir diğer deyişle, sosyal demokrasinin üç ana bileşeni olan sosyal reform, ilerleme ve burjuva demokrasisi bu kez de Soğuk Savaş koşullarında Batı Avrupa'daki işçi sınıfının rızasını inşa ederek, komünizme yüzlerini dönmelerinin önüne geçmeyi amaçlayan hegemonya projesinin parçası hâline geldi. Bu bakımdan, Soğuk Savaş sosyal demokratlar ile komünistler arasındaki hâlihazırda derinleşmiş ayrışmayı farklı boyuta taşımıştı. Sosyal demokrasi ile komünizm arasındaki fark, bunların kapitalizme alternatif biri reformist diğeri devrimci olmak üzere iki farklı yol sunmaları değildi artık; ortada, biri kapitalizmin hâkim toplumsal modeli hâline gelmiş bir siyasi eğilim ile diğeri onu topyekûn karşısına alan bir hareket arasındaki keskin bir mücadele vardı.

Neoliberalizm ve sosyal demokrasinin krizi

Batı Avrupa'da sosyal demokratların ya kendilerinin ya da 'fikirlerinin' iktidarda olduğu İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, yani kimilerinin deyişiyle 'sosyal demokrasinin altın çağı'[20] Keynesçi birikim stratejisinin 1970'lerin sonunda uluslararası bir krize girmesiyle sona erecekti. 1980'li yıllar hem gelişmiş kapitalist ülkelerde hem de Türkiye gibi geç kapitalist ülkelerde her türlü 'kalkınmacı' ve 'düzenlemeci' uygulamanın askıya alındığı, sosyal devletin tedricen çözüldüğü ve sermayenin hareket hızını artırmak ve alanını genişletmeye yönelik tek tip politikaların 'yapısal uyum reformları' adı altında yürürlüğe konduğu neoliberal dönemin başlangıcına işaret ediyordu. Sosyal demokrasinin 'reformun' gerekliliği vurgusunun

19 Güriz, *Sosyal Demokrasi İdeolojisi*, 162-163.

20 Sejersted Françis, *The Age of Social Democracy: Norway and Sweden in the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

altında kapitalizmin kendi hâline bırakıldığında yapısal çelişkilerinden ötürü emekçi kesimlerin yaşamlarını kötüleştireceği öngörüsü vardı. Sosyal demokratlar için burjuva demokrasinin sağladığı olanaklarla yapılan bir dizi reform bu sorunların süreç içerisinde çözülmesini mümkün kılacaktı. Neoliberalizmin hâkim olduğu 1980 sonrası dönemde ise sosyal demokrasinin kimliğini oluşturan bu klasik yaklaşım 'burjuvazi' nezdinde artık hiç itibar görmüyordu.

Reform, sosyal demokratlar için kapitalizmi dönüştürmenin, dizginlemenin veya düzenlemenin bir yöntemiydi. Ama neoliberal dönemde pazarı herhangi bir şekilde sınırlayacak yeni düzenlemelere yer yoktu; reform ancak serbest piyasanın daha hızlı ve rahat işleyebilmesini sağlamanın bir aracı olarak düşünülebilirdi. Eskiden sosyal demokratlar tarafından burjuva demokrasisi işçi sınıfının taleplerinin yansıyacağı ve karşılanacağı, muazzam olanaklar sunan bir yapı olarak tahayyül ediliyordu. Neoliberal dönemdeyse 'burjuva demokrasisi' ve onun parlamento ve siyasi partiler gibi yapıları yerli ve uluslararası tekellerin ihtiyaç duyduğu düzenlemeleri icra eden kurumlara dönüşüyor, iktisadi düzenlemeler siyaset alanının dışına itilerek teknik bir meseleye indirgeniyordu.

Sosyal devlet anlayışına dayalı programların ve fikirlerin sermaye kesimleri tarafından artık 'demode' ilan edildiği bu dönemde Avrupa'daki belli başlı 'sosyal demokrat' partiler bu neoliberal dalgaya siyasi olarak direnç gösteremedikleri gibi pek çoğu piyasanın mutlak hâkimiyetini yeniden tesis eden bu uygulamaların savunucusu ve taşıyıcısı oldular.[21] 1990'lara gelindiğine Almanya'da SPD ve Britanya'da İşçi Partisi bazı sosyal politikaları yürürlüğe koysalar da bunlar genel neoliberal yönelimin hâkimiyetini hiçbir şekilde etkilemedi. Fransa'da François Mitterand (1916-1996) liderliğinde 1981'de iktidara gelen sosyalist hükûmet, ilk iki yılında kamulaştırma, mesai saatlerinde ve ücretlerde işçiler lehine düzenlemeler gibi politikalarla bir 'sosyal demokrasi nostaljisi' yaşatsa da kısa sürede bu politikaları terk ederek ülkesini Avrupa Topluluğu içinde daha rekabetçi kılabilme iddiasıyla tam tersi neoliberal politikaları devreye soktu. Sosyal demokrasinin bu yeni dönemde sermaye güçleri açısından 'yersizliği' 1990'lı yılların başlarında Doğu Avrupa sosyalist rejimlerinin birer birer çökmesiyle iyice belirginleşti.[22] Komünist projenin büyük bir yenilgi alması onun halk kesimleri karşısındaki ideolojik etkisini ve ikna ediciliğini yitirmesine neden olmuştu. Bu bakımdan sosyal demokrasinin komünizme bir alternatif oluşturmaya yönelik yukarıda bahsettiğimiz işlevi, yani sosyal demokrasinin siyasi ve ideolojik misyonu da yeni dönemde gerekli olmaktan çıkmıştı.

21 Andrew Glyn, *Social Democracy in Neoliberal Times: The Left and Economic Policy Since 1980* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 1.

22 John Gray, *After Social Democracy: Politics, Capitalism and the Common Life* (Londra: Demos, 1996).

Sosyal demokrasinin bu varoluş krizi sosyal demokratlar arasında farklı proje arayışlarını da gündeme getiriyordu. Bunlar arasında en önemlisi şüphesiz asıl olarak Britanya'da Anthony Giddens (1938-) gibi akademisyenler tarafından tasarlanan ve Tony Blair (1953-) liderliği ele geçirdikten sonra İşçi Partisi tarafından da büyük ölçüde desteklenen 'üçüncü yol' projesiydi. Üçüncü yol, birincisi neoliberal dönemdeki kapitalizm ile ikincisi refah devleti olmak üzere şimdiye kadar denenmiş iki projenin başarısız olduğu iddiasıyla bunlar dışındaki üçüncü bir 'yolun' mümkün ve gerekli olduğunu savunuyordu. Günümüz kapitalizminin yarattığı sorunlar ve sosyal demokrasinin bunun karşısındaki çıkmazı ancak üçüncü yolla aşılabilirdi. Giddens, *Sol ve Sağın Ötesi* (*Beyond Left and Right*) isimli 1994'te ismiyle müsemma yazdığı kitapta, içinde yaşadığımız topluma dair bir dizi tespite ve bunlara dayanarak oluşturulan pek çok yeni kavrama dayanarak basitçe, küreselleşmeyle birlikte artık yeni bir üretim rejimine ve farklı bir toplumsal varoluş içerisine girildiğini ve bu yeni çağda insanların geleneksel refah devleti sisteminden farklı olarak yurttaşların etkin bir şekilde kendi farklı taleplerini kendilerinin giderebildikleri 'pozitif refah' dediği bir sisteme ihtiyaç duyduklarını belirtmiştir. 1998 yılında yazdığı *Üçüncü Yol* isimli kitabındaysa sosyal demokrasiye yeni dönemin koşullarına uygun yeni bir içerik vermenin gerekli olduğunu savlar. Bu kitabında üçüncü yol, ilk kitabına paralel şekilde, eşitlik, mağdurun korunması, bireysel katılım ve sorumluluk gibi ilkeleri 'eski' sosyal demokrasinin, devlet-merkezli sosyal demokrasinin karşısına koyar.

Yukarıdaki tartışmaya dayanarak temel ilkelerini sosyal refomculuk, aşamacılık ve burjuva demokrasisinin savunusu olarak belirlediğimiz sosyal demokrasinin düşünsel gelişimini kabaca şöyle özetlemek mümkün: 19. yüzyılın sonlarında ne kadar reformcu ve aşamacı olursa olsun sosyal demokrasi anti-kapitalist bir konumlanışa ve sınıf vurgusuna sahipti. Bolşevik Devrimi'nin ardından bu konumlanış teoride tamamen terk edilmese de 'komünist otoriterliğe' karşı bir 'kale' olarak görülen burjuva demokrasisinin savunusunun gölgesinde kaldı. 1929 Kriziyse sosyal demokratların 'sosyalizm' iddiasından vazgeçerek reformculuğu ve ilerlemeyi kapitalizmin tedavisinden ibaret gören Keynesçi bir programı öne çıkarmasına neden oldu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında sosyal demokrasi kapitalizmi yeniden inşa etmenin ve komünizme alternatif bir proje sunmanın ideolojisi hâline geldi. 1980 sonrasındaki neoliberal dönemdeyse sosyal demokrasinin sosyal reform, aşamacılık ve burjuva demokrasisi ekseninde tarif ettiği ideal toplumsal proje tam bir varoluş ve kimlik krizi yaşamaya başladı. Bu tarihsel sürecin bir bütün olarak gösterdiği aslında şuydu: Sosyal demokrat anlayışın burjuva demokrasisinin sağladığı olanaklarla kapitalizmi kendi içerisinden dönüştürme fikri bir aşırı iyimserlikle maluldu. Bu aşırı iyimserliğin yanıltıcılığının neredeyse

bir yüzyıl boyunca ortaya çıkmasını engelleyen şeyse burjuvazinin 20. yüzyıl boyunca siyasi iktidarını korumaya almak, ihtiyaç duyduğu iktisadi büyümeyi ve yenilenmeyi yakalamak ve komünizme karşı ideolojik hegemonyasını tesis etmek için sosyal demokratların öngördüğü 'refah devleti' uygulamalarına ihtiyaç duymasıydı. Bu durum sosyal demokratların reform, aşamacı ilerleme ve burjuva demokrasisi gibi ilkeler doğrultusunda daha eşitlikçi ve müreffeh bir toplum yaratma iddiasını güncel ve ikna edici kılıyordu. Neoliberal dönemde sermaye sınıfının ihtiyaç ve yönelimlerinin çok farklı bir doğrultuya girmesi sonucu uzun yıllar boyunca uygulanan reform politikalarıyla katedilen mesafe heba olunca sosyal demokrasinin hem düşünsel hem de pratik anlamdaki ertelenmiş iflası gerçekleşmiş oldu.

Kaynakça

Adam Przeworski, *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Adnan Güriz, *Sosyal Demokrasi İdeolojisi*, 2. baskı (Ankara: Phoenix, 2011).

Andrew Glyn, *Social Democracy in Neoliberal Times: The Left and Economic Policy Since 1980* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Christopher Pierson, *Hard Choices: Social Democracy in the Twentieth Century* (Cambridge: Polity Press, 2001).

Deniz Kavukçuoğlu, *Sosyal Demokraside Temel Eğilimler*, 3. baskı (İstanbul: Cumhuriyet, 2003).

Haluk Özdalga, *Sosyal Demokrasinin Kuruluşu*, 2. baskı (Ankara: İmge, 2001).

İsmail Cem, *Sosyal Demokrasi ya da Demokratik Sosyalizm Nedir, Ne Değildir*, 9. baskı (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

John Gray, *After Social Democracy: Politics, Capitalism and the Common Life* (Londra: Demos, 1996).

John Vaizey, *Social Democracy: Revolutions of Our Time* (Londra: Littlehampton, 1971).

Mark Kesselman, "Prospects for Democratic Socialism in Advanced Capitalism: Class Struggle and Compromise in Sweden and France", *Politics and Society* 4 (1982), 397-438.

Sejersted Françis, *The Age of Social Democracy: Norway and Sweden in the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

Okuma önerileri

Deniz Kavukçuoğlu, *Sosyal Demokraside Temel Eğilimler*, 3. baskı (İstanbul: Cumhuriyet, 2003).

Eduard Bernstein, *Sosyalizmin Ön Koşulları ve Sosyal Demokrasinin Görevleri*, çev. Levent Bakaç (İstanbul: Yazılama, 2011).

Haluk Özdalga, *Sosyal Demokrasinin Kuruluşu*, 2. baskı (Ankara: İmge. 2001).

İsmail Cem, *Sosyal Demokrasi ya da Demokratik Sosyalizm Nedir, Ne Değildir*, 9. baskı (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

Rosa Luxemburg, *Sosyal Reform mu Devrim mi*, çev. Nihal Yılmaz (İstanbul: Belge, 1993).

Yasemin Özgün

Feminizm

19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmakla birlikte feminizmin günlük hayatta karşılığını bulması 1960'lardan sonraya denk gelir. Feminizm, kadınların özgül ve sistematik bir ezilmeye tabi tutulduklarının kabulüne; erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerin doğadan kaynaklanmadığı iddiasına dayanır. Kadınların erkeklere göre dezavantajlı, eşitsiz ve ikincil bir konumda olduğu, ezildiği ve sömürüldüğü kabullerinden hareket eder. Feminizm aynı zamanda bu ikincil ve dezavantajlı konumun değiştirilebileceğini savunur. Böylelikle feminizm, toplumda cinsiyetler arasında erkeğin üstün, kadının ikincil konumunun politik bir ilişki olduğundan hareketle politik mücadelenin bu konumu değiştirebileceğini öne sürer.

Hak talepleri, evrensel eşitlik ilkelerinin ileri sürülmesiyle, kadınlarla erkekler arasında güçlerin eşitsiz olarak paylaşılması gerçeğinden doğar. Bu anlamda feminizm politik bir talep olarak ancak evrensel bir insan hakları anlayışıyla ilgili olarak ortaya çıkabilir. Bu anlayışın kökleriyse hukuksal olarak önce Amerikan sonra Fransız devrimleriyle yapılandırılan kişi hakları kuramlarında yatar.[1]

'Feminist hareketler' deyimi farklı kadın hareketlerini -liberal feminizm, radikal feminizm, Marksist feminizm, sosyalist feminizm, lezbiyen kadınlar, siyah kadınlar ve günümüz hareketlerinin içerdiği tüm alt kategoriler- aynı isimle anmayı olanaklı kılarken 'kadın hareketleri' deyimi, kadınların tek bir hedef doğrultusunda seferber olmalarını dile getirir. Dünyanın pek çok bölgesindeki, söz gelimi Latin Amerika'daki, İrlanda ya da Ortadoğu'daki kadınlardan oluşan halk hareketleri gibi.

Feminist hareketlerle içinde kadınların yer aldığı ama doğrudan doğruya kadınlar için özgül hak talepleri ileri süren 'kadın hareketleri' arasında kurulan bağlantı, feministler için ne tür bir temsilin benimsendiğine göre

1 Dominique Fougeyrollas-Schwebel, "Feminist Hareketler", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, der. Helena Hirata vd., çev. Gülnur Acar-Savran (İstanbul: Kanat Kitap, 2009), 172.

tarihsel olarak değişen anlamlar kazanmıştır. 19. yüzyılla 20. yüzyılın başında feministler fazla burjuva görülürlerken, 1970'lerden sonra fazla radikal ve erkek düşmanı görülürler. 1970'li yıllar boyunca ise 'kadın hareketi' deyimi genellikle 'kadınların kurtuluşu hareketi' anlamında kullanılıyordu.[2]

Feminist hareketin tarihsel dönüşümü

Kadınların ezilmesi, ikincilleştirilmesi tarih boyunca bütün toplumlarda görülen bir olgudur. 1647 yılında İngiltere'de kadınların verdikleri bir dilekçe kadınların ezilmeye karşı yürüttükleri mücadelelerinin bir örneğidir:

> Kadınlar sizin gözlerinizde öylesine küçümsenen varlıklardır ki, onların dilekleri ya da yakınmaları hiçbir biçimde dikkate alınmaya değmez (...) Ama bizim bütün gücümüzle savunduğumuz barış ve gönencimiz her gün zor kullanarak gelişigüzel bir biçimde yerle bir edilip ayaklar altına alındığı zaman, bunu algılamayacak kadar duygudan yoksun, alık ve akılsız olduğumuz düşünülebilir mi? Erkekler, askerler tarafından yataklarından çıkarılıp zorla evlerinden alınırken, kendileri, karıları, çocukları ve aileleri korkulara sarılıp darmadağın edilirken, bizleri evlerimizde tutabilir misiniz? (...) Sessizce oturup evlerimizde mi kalalım?[3]

O dönemlerde kadının ikincilliği Havva'nın temsil ettiği öne sürülen hayvansılık ve bunun sonucu aşağılıkla birleştirilerek Ortaçağ Hristiyanlığı tarafından sürekli destekleniyordu. Buna karşı bilinçli bir başkaldırı 17. ve 18. yüzyıllarda kapitalizmin yeşerip geliştiği, burjuva devrimlerinin yaşandığı, üretimin aileden koparak kamusal alana taşındığı bir zeminde ortaya çıkmıştır. Kadın hakları savunuculuğuna yönelik güçlü bir girişim denemesi Aydınlanma döneminde 'dengeli, ince, güzel, zeki ve bilgili' kadının doğuşuyla birlikte gelmiştir. Aydınlanma dönemi yazarları, soylu sınıf kızları için daha geniş ve daha uygar bir eğitim öngörüyorlardı[4]. Böylesi bir tasarı dönemin kadınlarının çok az bir bölümünü etkiledi; ancak kadın hakları savunuculuğunu yükseltecek isteklerden olan eğitim ve özgürlük konularını öne çıkarması sonraki dönemdeki kadın hakları savunucularının elini güçlendirdi.

17. ve 18. yüzyıllarda ev ve iş birbirinden ayrıldıktan sonra burjuva sınıfının erkekleri üretime katılırken kadınların büyük bölümü evle özdeşleşerek daha önce yerine getirdikleri bir takım mesleklerden dışlanmışlar ve üretimin dışına atılmışlardı. O dönemde burjuvazinin başını çektiği eşitlik, özgürlük mücadeleleri sonucunda ortaya konan insan hakları kuramı soyut ve genel olarak tanımlanmış bir eşitlik anlayışına sahipti. Kadınların yeni toplumun eşitlik, özgürlük ve adalet gibi ideallerinin dışında tutulduklarını ve bu kavramlar üzerinden gelişen çeşitli haklardan mahrum edildiklerini fark

2 A.g.e., 173.
3 Sheila Rowbothom, *Kadınlar, Direniş ve Devrim*, çev. Nilgün Şarman (İstanbul: Payel, 1994), 16.
4 A.g.e., 20.

etmeleri 19. yüzyılda gerçekleşti ve feminizm bu yüzyılda kitlesel bir nitelik kazanarak toplumsal bir harekete dönüştü.[5] 'Feminist' terimi İngiltere'de ilk kez 1880'lerde kadınların erkeklerle eşit yasal ve siyasal haklara sahip olması için verilen mücadele anlamında kullanılmaya başlandı. İlk defa önemli sayıda kadın, cinsiyetleri hakkındaki verili bilgilere broşür ve kitaplarla meydan okudular. Bu yazarlardan en çok öne çıkanlar Aphra Benn (1640-1689) ve son dönemde ilk İngiliz feminist olarak tanımlanan Mary Astell (1666-1731) idi.[6]

17. yüzyılda Astell'in yazdıkları geniş ölçüde René Descartes'ın (1596-1650) felsefesinden etkilenmiştir. Descartes'a göre tüm insanlar akıl sahibi olmalarından dolayı kendi deneyim ve keşiflerine dayanan gerçek bilgiye de sahiptirler; geleneksel otorite, akla dayalı çözümleme ve bağımsız düşünce lehine reddedilmelidir. Astell'in yazıları, Descartes'ın yaklaşımından yola çıkarak erken dönem liberal feminist düşüncenin ilk meyvesini vermiştir: "Tanrı Erkeğe olduğu gibi Kadına da akıllı ruhlar vermiştir; öyleyse onu kullanmaları neden yasak olsun?"[7] Astell, kadınların kendi yaşadığı dönemde uçarı ve aklıyla hareket edemeyen varlıklar olarak görülmesinin doğal bir yetersizlikten değil hatalı yetiştirmeden kaynaklandığını ve bunun eğitim yoluyla giderilebileceğini ileri sürerek başta Mary Wollstonecraft (1759-1797) olmak üzere kendinden sonra gelecek olan feminist yazarların önünü açmıştır.



Gülnur Acar Savran, 1980 sonrasında Türkiye'de sosyalist feminist mücadelenin önde gelen isimlerinden birisidir ve feminist kurama önemli katkılarda bulunmuştur.

Birinci dalga feminizm

Feminizmin tarihsel gelişimine ilişkin çok farklı sınıflandırmalar yapılsa da genel olarak 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başından Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan dönem birinci dalga feminizm olarak adlandırılır.

1792 yılında Wollstonecraft'ın *Vindication of the Rights of Women* [*Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*] isimli eseri

5 Serpil Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Siyasal İdeolojiler*, der. Birsen Örs (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2008).

6 Valerie Bryson, *Feminist Political Theory* (Londra: MacMillan, 1992), 13.

7 A.g.e., 15.

Fransız Devrimi etkisinde yazılmıştır ve ilk modern feminist metin olarak anılır. 19. yüzyılın ortalarına kadar kadın hareketi, kadınların oy hakkı mücadelesiyle önemli bir yol kat etmiştir. Çünkü o dönemde kadınların oy hakkını elde etmeleriyle diğer bütün cinsiyete dayalı önyargı ve ayrımcılıkların kolayca ortadan kalkacağı düşünülüyordu. Dönemin kadın hareketleri siyasal demokrasinin geliştiği ülkelerde çok daha güçlüydü; ne de olsa kadınlar koca ve çocuklarının epeydir sahip oldukları hakları talep ediyorlardı.

ABD'de kadın hareketi 1840'larda kölelik karşıtı hareketlerden etkilenerek ortaya çıktı. ABD'de 1848 yılında gerçekleştirilen Seneca Falls toplantısı kadınların hak eşitliği yolunda yaptığı ilk tarihi eylemdir ve eylem sonucunda Duygular Bildirgesi yayınlanmış ve kadınların oy hakkı için çağrıda bulunulmuştur. Bu bildirge büyük ölçüde Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden esinlenmiştir. Ancak kadınların yazdıkları bildirideki despot, 'Büyük Britanya Kralı' değil 'erkek'tir.[8] Aynı dönemde benzer hareketler diğer Batı ülkelerinde de ortaya çıkmıştır. İngiltere'de 1850'lerde örgütlü bir hareket gerçekleşmiş, 1867'de ise kadınların oy hakkı için bir imza kampanyası başlatmaları sonucunda John Stuart Mill'in (1806-1873) Avam Kamarası'na sunduğu bu yöndeki önerge reddedilmiştir.

Bunun üzerine 1903'de kurulan Kadınların Sosyal ve Siyasal Birliği çok daha militan boyut kazanmıştır. Dönemin sosyal demokrat partilerinin karşı tavrı üzerine süfrajetler (kadınların oy hakkı taraftarları) kamuoyunu ve parlamenterleri etkilemek için polisle çatışmak, duvarlara yazı yazmak, kendilerini parlamentoların duvarlarına zincirlemek gibi yasal ve yasa dışı her türlü yola başvurdular. Açlık grevlerini tarihte politik bir eylem biçimi olarak ilk kez kullananlar da süfrajetlerdi. Siyasal iktidarın tepkisiyse oldukça sert oldu. Çıkarılan yasayla açlık grevlerindeki kadınlar elleri kolları bağlanarak zorla beslendiler. Bu dönem 51 yıl sürdü ve pek çok kadın örgütü kuruldu, farklı mücadele teknikleri geliştirildi.[9] Birinci dalga feminizm, kadınların 1893'te Yeni Zelanda'da oy hakkını elde etmeleriyle sona erdi. Yeni Zelanda'yı daha sonra Avustralya izledi. 1920'de ABD'de de kadınlar oy hakkını elde ettiler. İngiltere'de kadınlar 1918 yılında oy hakkını elde etmekle beraber erkeklerle eşit oy hakkına kavuşabilmek için bir 10 yıl daha beklemek zorunda kaldılar. O tarihten sonraysa ironik bir biçimde pek çok farklı yolla kadınların oy hakkının önünde engeller çıkarıldı ve kadın hareketine büyük ölçüde zarar verildi.

1871 Paris Komünü yenilgisinden sonra işçi hareketinin merkezi olmasının etkisiyle Almanya'da diğer ülkelerden farklı olarak kadın hareketi sosyalist çizgide gelişti. Alman Sosyal Demokrat Parti liderlerinden August Babel (1840-1918) kadınlara eşit haklar tanınmasını savunurken kadınların kurtuluşunun ancak sosyalizmle mümkün olabileceğini ileri sürdü. II. Enternasyonel'de eşit haklar için mücadele eden kadınlar 'burjuva kadın

8 Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", 418.
9 A.g.e., 425.

hareketi' olarak nitelendirildi ve kendilerine cephe alındı. Sosyalist kadın önderlerinden Clara Zetkin (1857-1933) sosyalizmin sadece emekçi kadınlarla zafere ulaşabileceğini savundu. O dönemde Zetkin'in de içinde bulunduğu ekibin çıkardığı *Alman İşçi Kadınları Dergisi*, Kadın Enternasyoneli'nin resmî yayın organı oldu. 1914 öncesinde Almanya, en geniş, en iyi örgütlenmiş ve en militanca sınıf bilinçli sosyalist kadın hareketine sahipti. Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin (SPD) kadın üye sayısı 175 bine ulaştığı hâlde, kadınlar tüm üye sayısının yüzde 16'sını oluşturuyordu.[10] 1910 yılında II. Kadın Enternasyoneli Kopenhag toplantısında, New York'da 1857 yılında kadın işçilerin greve gittikleri gün olan 8 Mart Uluslararası Kadın Günü olarak ilan edildi. Karl Liebknecht (1871-1919) ve Rosa Luxemburg'un (1871-1919) öncülüğünü yaptıkları Spartakist hareketine katılan Zetkin, hareketin SPD tarafından bastırılması üzerine 1921 yılında Rusya'ya gitti ve orada Komintern'in denetimi altında çalışan Kadın Enternasyoneli'ni örgütledi. Almanya'da da diğer Batı ülkelerinde olduğu gibi Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde kapitalistleşmenin hızlanmasıyla gündeme gelen olumsuz çalışma koşulları ve düşük ücretler sınıf çatışmalarını hızlandırdı. Emek piyasasına yoğun olarak katılan kadın işçiler bir yandan genel sorunlarla mücadele ederken diğer yandan ücretlerinin erkek işçilerle eşitlenmesi konusunda mücadele verdiler.[11] Ne var ki Alman sosyalist kadın hareketi, işçi sınıfının ve kadınların kurtuluşunu birleştirmede diğer ülkedeki kadın hareketlerinden daha başarılı olamadı. Bunun başlıca nedeni, hareketin erkek egemen bir görünüm veren SPD'ye fazlaca bağımlı olması ve bunun bir sonucu olarak aile içinde kadınların ezilmesine karşı tavır alamaması ve kadına yönelik şiddete karşı mücadele etmemesiydi. İkinci olarak kadın hareketi SPD'ye yardım eden bir parça, bir eklenti olarak kuruldu ve faaliyet yürüttü. Bu tutum hem işçi sınıfı kadınları arasındaki gücünün, hem de kadın kurtuluşu hareketi olarak kısıtlarının kaynağını oluşturdu. Yani hareket işçi sınıfı kadınları arasındaki yaygınlaştı, ama kadın kurtuluşu siyasalarını oluşturamadı ve üyelerine taşıyamadı.[12]

Rusya'daysa feminizmin erken dönemlerindeki gelişimi Batı Avrupa ile benzerlikler taşıyordu. 19. yüzyılın ortalarından itibaren orta sınıf kadınlar eğitim hakkı, eşit çalışma ve oy hakkı için mücadele ettiler. Almanya'da olduğu gibi Rusya'da da liberalizm zayıf olduğu için pek çok feminist, kadın mücadelesiyle doğrudan ilgilenirken diğerleri kadın mücadelesini siyasal, toplumsal ve ekonomik değişimle ilişkilendirdiler. Dolayısıyla önemli sayıda kadın devrimci politik eylemlere katıldı. Erken dönem devrimciler köylüler ve işçilerden ziyade entelektüellerden oluşuyordu; bu açıdan soyut anlamda feminist idealleri desteklemeleri daha kolaydı. Hatta kimi çevrelerde

10 Yaprak Zihnioğlu, "Sosyalist Kadınlar ve Bağımsız Kadın Hareketi", Bianet, 07. 03. 2005. http://bianet.org/kadin/saglik/56511-sosyalist-kadinlar-ve-bagimsiz-kadin-hareketi--3

11 Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", 430.

12 Zihnioğlu, "Sosyalist Kadınlar".

toplumsal cinsiyet kimliği ve kadına özgü özerklik gibi oldukça radikal kavramlar tartışılabiliyordu. 19. yüzyılın sonlarına doğru Marksizmin yükselişe geçmesiyle birlikte cinsiyet sorunlarını özerk sorunlar olarak gören fikirler ortadan kalktı. 1900 yılında Vladimir İlyiç Lenin'in (1870-1924) eşi Nadezhda Krupskaya (1869-1939) Ortodoks Marksizmi Rusya'daki kadın durumuna uyarlayan ilk ciddi çalışmayı yapmıştır. Krupskaya, yazdığı 'Kadın İşçi' isimli broşürde Rus kadınlarının kentte ve kırda karşı karşıya kaldıkları kötü çalışma koşullarını betimledi. Çalışmasında özellikle Friedrich Engels (1820-1895), August Bebel (1840-1913) ve Clara Zetkin'in kadınların iş gücüne katılımının son derece ilerici bir aşama olduğunu ve kadınların özgürleşmesinin yalnızca sınıf mücadelesi içinde yer almalarıyla mümkün olabileceğini öne süren fikirlerinden yararlandı.[13]

Alexandra Kollontai (1872-1952) ise Rusya'da kadınların eşitliği arayışında kadın sorununun Ortodoks Marksizmin önerdiğinden çok daha karmaşık olabileceğinin izlerini veren bir kadın olarak önemlidir. Kollontai ilk başta Zetkin'in yorumladığı biçimde kadın sorununa bakarken, sonra sosyalist pratik konusunda çok daha eleştirel bir noktaya gelerek kadın ihtiyaçlarının erkek egemen parti hiyerarşisi içinde uçlaştırıldığını öne sürdü ve parti içinde ayrı bir kadın örgütü kurulmasını istedi. 1917 devriminde Kollontai Sosyal Refah Bakanı olarak komünal yaşam birlikleri, kolektif çocuk bakımı konularında yasal düzenlemelere gitti. Stalin döneminde kadınlar lehine uygulamalarda kısıtlamalara gidildi; 1926'daki evlilik yasasıyla boşanma hakkı kısıtlandı, kürtaj hakkı kaldırıldı, ancak kadınların devrimle elde ettiği siyasal, ekonomik ve eğitim haklarına dokunulmadı.[14]

İkinci dalga feminizm

1945 yılına kadar Avrupa'nın büyük bölümü ve ABD'de kadınlar erkeklerle büyük oranda yasal ve siyasal eşitliği sağlamışlardı. 1960'larda ikinci dalga feminizm yeniden yeşerinceye kadar pek çok feminist bu eşitliklerin sağlanmasıyla beraber kadınların özgürleşmesinin gerçekleştiğine inanıyordu. Fransa, kadınların yasal ve siyasal haklara kavuşması bakımından ABD ve Avrupa'nın pek çok ülkesine göre çok yavaş kalmıştı. Ayrıca sağda Cumhuriyet karşıtlarından Katoliklere, solda sosyalistlere kadar siyasi kültürün bütününü birleştiren nokta kadının yerinin evi olduğu fikriydi. Fransa'da 1945'e kadar az sayıda üst sınıf kadının tekelinde olan akım dışında bir feminizm geleneği yoktu. 20. yüzyılın ortalarında Fransa pek çok açıdan şaşırtıcı bir biçimde yeni feminist teorinin çıkış yeri oldu. Simone de Beauvoir (1908-1986) kendi deneyim ve gözlemlerini 1949 yılında yayınladığı *Le deuxième sexe* (*İkinci Cinsiyet*) kitabında bir araya getirdi. Kitapta Beauvoir, felsefi, psikolojik, antropolojik, tarihi, edebi malzemeleri kullanarak kadının

13 Bryson, *Feminist Political Theory*, 135.
14 Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", 431.

özgürleşmesinin önündeki en önemli engelin biyoloji ya da siyasal ve yasal kısıtlamalar, hatta kadının ekonomik durumu olmadığını, asıl engelin toplumda 'kadınlığın' kuruluş biçimi olduğunu ileri sürdü. Beauvoir'ın o dönemde dilden dile dolaşan sözü "kadın doğulmaz, kadın olunur"du.[15]

Öte yandan Amerikalı feminist yazar Betty Friedan'ın (1921-2006) *Feminine Mystique* (*Kadınlığın Gizemi*) isimli eseri feminist düşüncenin yerleşmesinde önemli katkıda bulundu. Friedan, "adı konmayan sorun" dediği, annelik ve ev kadınlığına hapsolmak sonucu pek çok kadının yaşadığı kızgınlık ve mutsuzluğu araştırdı. İkinci dalga feminizmin temel tezi kadının siyasal ve yasal hakları kazanmasının 'kadın sorunu'nu çözmediğiydi. Esas olarak o dönemde feminist fikir ve tezler çok daha radikalleşti, hatta devrimcileşti. Kate Millett'in 1970'de yazdığı *Sexual Politics* (*Cinsiyet Politikası*) gibi kitaplar kadın ezilmişliğinin kişisel, psikolojik ve cinsel boyutlarına dikkat çekerek önceden 'siyasal' olarak çizilen sınırları geriye çekmiş oldu. İkinci dalga feminizmin hedefi sadece siyasal özgürleşme değil aynı zamanda 'kadının özgürleşmesi' idi. Bu hedefe sadece siyasal reformlar ve yasal değişikliklerle ulaşılamazdı. Böylece modern feministler radikal ve belki de devrimci bir toplumsal değişim için mücadele verdiler.

Radikal feminist düşüncenin 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında yükselmesiyle birlikte feminizmin fikir ve değerleri, geleneksel siyasi düşüncenin en temel önermelerine meydan okuyan belirgin ve kurulu bir ideolojiye dönüştü. Feminizm, toplumsal cinsiyet perspektiflerinin akademik disiplinler arasında önemli konular olarak ortaya çıkmasına ve genel olarak kamusal alanda toplumsal cinsiyete dair bilincin yükselmesine yol açtı.[16]

1970'lerin feminizmi, yeni türden istekler ve hak talepleri ileri sürmekten çok, siyaset alanlarını sorguladı. 1960'ların karşı-kültür hareketlerini kendi dönemine taşıyan kadınların kurtuluşu hareketlerinin önceliklerinden biri "özel olan politiktir" önermesiydi. 1970'li yıllar feminizmi, siyasal adanmışlığı feminist militanların hayatlarının tümüyle davaya adanması olarak görürken çubuğu, erkeklerin kadınlara konuşma hakkı tanımadığı karma gruplar yerine bağımsız kadın gruplarından yana büktü.

1990'lara kadar feminist örgütler bütün Batı toplumlarında ve gelişmekte olan ülkelerin çoğunda etkin olmaya başladılar. Ne var ki bu gelişmelere eşlik eden iki süreçten söz etmek gerekiyor. Birincisi feminizmin 1970'lerdeki durumunu niteleyen kararlı duruştan geri adım atması ve radikalliğini yitirmesidir. Bu durum özellikle Batıda feminist hedeflerin geniş ölçüde yerine getirildiği ve kadın hareketinin 'feminizmin ötesi'ne geçtiğini ileri süren 'post-feminizm' fikrinin yaygınlaşmasına yol açtı. İkincisi ise, feminizmin sadece radikal ve eleştirel yanının kaybolmasından öte radikal çeşitlenmelere gitmesi, feminizm içinde ortak bir zemin oluşturulmasını güçleştirdi.

15 Bryson, *Feminist Political Theory*, 135.
16 Andrew Heywood, *Political Ideologies* (New York, Palgrave McMillan, 2003), 242.

Bütün bunlara karşın var olmayı başaran günümüz feminizmi, 19. yüzyıl beklentilerini, yani demokratik ve ekonomik öznenin ya da kadın yurttaşın ve kadın emekçinin birleşmesi taleplerini bugüne taşır. Bu taleplere güçlü bir sesle kadın cinselliğinin özerkleşmesi sorununu ekler. Buna göre kadınların ufku annelikle sınırlandırılamaz. Kadınlar için doğum kontrol yöntemleri çağında 'anne olmama' arzusu, kendini bir eksiklik olarak değil, bir olumluluk biçiminde ifade etme olanağını bulur.[17]

Feminizmin temel kavramları

Patriyarka

Patriyarka, erkeklerin iktidarı elinde tuttukları bir toplumsal formasyonu, bir başka deyişle erkek iktidarlarını anlatan bir kavramdır. Patriyarka sözlük anlamı ile baba otoritesi demektir. Patriyarka dar anlamda aile içinde koca ve babanın egemenliğini ve eş ve çocuklarının tabi olma durumunu anlatır. 1970'lerdeyse patriyarka terimi militan feminist hareketlerin tümü tarafından karşı çıkılan sistemin bütününü adlandıran bir terim olarak benimsendi. Bu terimle neredeyse eş anlamlı olan 'erkek egemenliği' ve 'kadınların ezilmesi' deyimleriyle karşılaştırıldığında patriyarka deyiminin iki önemli özelliği vardır. Patriyarka terimi, kullananların zihninde bir yandan, kişisel ilişkileri ya da zihinsel bir durumu değil, bir sistemi ifade eder. Öte yandan feministler bu konularda akıl yürütürken 'patriyarka' ile 'kapitalizm'i karşı karşıya getirmişlerdir. İkinci dalga feminizmin yükseliş döneminde kadın militanlar bir yandan erkeklerle diğer yandan ise kadınların ezilmişliklerini yalnızca kapitalizmin sonuçlarından biri olarak gören siyasal örgütlerin kadınlarıyla karşı karşıya gelmişlerdir. Bu açıdan düşünüldüğünde o dönemde "patriyarka kapitalizmden farklıdır ve ne patriyarka ne de kapitalizm birbirine indirgenemez" denmiş olması ayrı bir önem kazanır.[18]

Kamusal alan-özel alan ayrımı

Feminizmin en radikal fikirlerinden biri ev ve aileyi içine alan 'özel alan'ın kamusal araştırmanın konusu olması gerektiğidir. Siyaset genellikle hükûmet kurumlarının, siyasi partilerin, baskı gruplarının ve kamusal tartışmanın 'kamusal alan'ında yürütülen faaliyetler olarak anlaşılır. Aile yaşamı ve bireysel ilişkiler genel olarak 'özel alan'ın bir parçası ve bundan dolayı da 'siyasi-olmayan' olarak kodlanır.

Toplumsal cinsiyet rolleriyle neredeyse bire bir örtüşen kamusal alan-özel alan bölünmesinin en gelişkin ifadesini oluşturan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), kadınları tamamen doğallaştırır, 'kadın' ve 'anne'yi birbirinin içinde eriterek kadınların bağımlılıklarını ve toplumsal görünmezliklerini

17 Fougeyrollas-Schwebel, "Feminist Hareketler", 174.

18 Christine Delphy, *Baş Düşman: Patriyarkanın Ekonomi Politiği*, çev. Handan Öz (İstanbul: Saf, 1999), 153.

inşa eder. Rousseau'ya göre aile, genel iradenin kurulması için gerekli olan tarafsızlığa ulaşamayacağı için toplumsal sözleşmeye katılamaz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) gibi 18. ve 19. yüzyıl düşünürleri Rousseau'nun izinden giderek 'ayrı alanlar' düşüncesini geliştirdiler. Bu ayrılığın en önemli işlevleri kadınların siyaset dünyasına katılmalarının önüne geçilmesi ve öteki kamusal alan olan iş piyasasına cinsiyetli bir 'çifte standart'ı sokmaktı.[19]

1970'lerden sonraki dönemde feministler, cinsiyet eşitsizliğinin korunmasının nedeninin toplumda var olan cinsiyete dayalı iş bölümünün 'siyasal' değil 'doğal' bir sorun olarak görülmesinden kaynaklandığını ileri sürerler. Buna göre geleneksel olarak, siyaset, iş, sanat, edebiyat tarafından kuşatılan yaşamın kamusal alanı erkeklerin tasarrufundadır. Buna karşın kadının varlığı, aile ve eve ait sorumluluklardan oluşan özel alanla sınırlanmıştır. Feministler, kamusal ve özel hayatın bu biçimde erkek ve kadın arasında bölünmüşlüğüne karşı çıkarlar. Ancak, kamusal/özel ayrımının ortadan kalkmasının ne demek olduğu ve nasıl başarılabileceği konusunda çok net oldukları da söylenemez. Çünkü bu iddia, ev içindeki cinsiyete dayalı ayrımcılık hakkında önemli sorular sormasının yanında aynı zamanda oluşturulması yüzyıllar alan pek çok özgürlüğü de sorgulamayı beraberinde getiren bir karmaşıklık içerir.[20] Bu, devletin ya da kamunun kadınlar için bir taraftan erkek ideolojisinin taşıyıcısı, diğer yandan ise erkek şiddeti ya da kadınların yaşadıkları diğer ayrımcılıklar konusunda önlemler alması beklenen bir taraf olmasıyla ilgilidir. Bir yandan devlet müdahalesine ve kamusal denetime karşı çıkılırken diğer yandan özellikle ev içinde yaşanan şiddet, taciz, tecavüz ve ev içi emeğin görünmez oluşu konularında kamusal müdahale istenir.

Carol Gilligan, Luce Irigaray ve Sara Ruddick (1935-2011) gibi kimi feministler kadınların özel olanın sıcak ortamında geliştirmiş oldukları bazı yeni değerlerin kamusal alana taşınmasından yanadır. Patricia Hill Collins, Claudia Jones (1915- 1964) gibi başka bazı feministlerse, aynı anda hem kamunun bakışından uzak bir yakınlık alanının önemi hem de gerek kamusal gerekse özel olanı içeren bir tanımın gerekliliği üzerinde dururlar.

Toplumsal cinsiyet

Feminizm, diğer ideolojilerden ve toplumsal hareketlerden farklı temel bir kategori olarak 'toplumsal cinsiyet hiyerarşisi'ni öne çıkarır. Toplumlar, toplumsal bütünün bütünü itibariyle her iki cinsiyete bölünmüş ve genellikle hiyerarşik işlevler vererek biyolojik farklılaşmayı belirleyen bir yapı oluştururlar. Bu toplumsal yapı kültürel olarak dişiye, onu toplumsal

19 Diane Lamoureux "Kamusal/Özel", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, der. Helena Hirata vd., çev. Gülnur Acar-Savran (İstanbul: Kanat, 2009), 247.

20 Mary Evans, *Introducing Contemporary Feminist Thought* (Cambridge: Polity 1997), 24.

bir kadına dönüştürecek bir 'kadın' toplumsal cinsiyeti dayatırken erkeğe ise onu toplumsal bir erkeğe dönüştürecek 'erkek' toplumsal cinsiyeti dayatır.[21] Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, kadın ve erkek olma özelliklerinin toplumsallaşma süreci içinde nasıl edinildiğini anlatan bir kavramdır. Toplumsal cinsiyet kadın ve erkeklerin toplumda üstlenmiş oldukları işlerin ve yerine getirdikleri rollerin doğal ve kendiliğinden bir iş bölümünün sonucu olmaktan çok, kültürel olarak belirlenmiş, öğrenilmiş ve zaman içinde değişebilir olduğunu gösterir. Cinsiyet rollerinin ve ona dayalı iş bölümünün yarattığı iktidar ve otorite ilişkilerinin kurgulanma ve işleyiş biçimlerinin ortaya çıkardığı özgün bir toplumsal pratiğe işaret eder. "Kim ne yapıyor? Kim neye, hangi kaynağa sahip? Kim karar veriyor? Nasıl karar veriyor?" türünden sorular bu pratiği somutlaştırmaya yardımcı olur.[22]

Toplumsal cinsiyet maddi olarak iki temel alanda kendini gösterir. Birincisi, toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ve üretim araçlarının toplumsal cinsiyete dayalı olarak bölünmesi; ikincisi üreme emeğinin toplumsal örgütlenişidir. Burada sözü edilen, kadınların doğurganlık kapasitelerinin çeşitli toplumsal müdahalelerle dönüştürülmesi ve büyük çoğunlukla artırılmasıdır. Giysilerin, fiziksel ve psikolojik davranış ve tutumların farklılaşması, maddi ve zihinsel kaynaklara erişimde eşitsizlik vb., temelde yatan bu toplumsal farklılaşmanın işaretleri ya da sonuçlarıdır.

Farklı feminizmler

Farklı kıstaslar dâhilinde feminizmler liberal, sosyalist, radikal, anarşist, post-modern vb. gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Ancak bu bölümde, günümüz feminizmlerine kaynaklık eden erken dönem tartışmalardan yola çıkmaları nedeniyle liberal, radikal ve sosyalist feminizm ele alınacaktır.

Liberal feminizm

Birinci dalga kadın hareketinde de ifadesini bulan liberal feminizm, genellikle liberalizmin düşünce ve değerlerinden etkilenmiştir. İlk önemli feminist metnin yazarı olarak anılan Mary Wollstonecraft, kadınların erkeklerle aynı hak ve ayrıcalıklara sahip olmasını kadınların 'insan' olmaları zemininde savunmuştur. Wollstonecraft, kadınların, kendi haklarına sahip çıkan rasyonel varlıklar olduğu varsayımından hareketle, erkeklerle eşit olarak 'eğitim'e ulaşmalarıyla siyasal ve toplumsal yaşamda maruz kaldıkları eşitsizliklerin ortadan kalkacağını belirtmiştir. Wollstonecraft'tan yüz yıl kadar sonra John Stuart Mill (1806-1873), Herriot Taylor (1807-1858) ile birlikte yazdığı *On the Subjection of Women* (*Kadınların Köleliği*) kitabında toplumun 'us' ilkesi etrafında örgütlenmesi ve cinsiyet gibi 'doğuştan gelen' özelliklerin önemsiz

21 Nicole-Claude Mathieu, "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, der. Helena Hirata vd., çev. Gülnur Acar-Savran (İstanbul: Kanat, 2009), 82.

22 Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", 417.

olması gerektiğini ileri sürer. Bundan dolayı da kadınlar erkeklerin sahip olduğu hak ve özgürlüklere, özellikle de seçme hakkına sahip olmalıdırlar.

İkinci dalga feminizmde de liberalizmden esinlenmeler vardır. Özellikle ABD'de, liberal feminizm kadın hareketini etkisi altına almıştır ve bu akımın en önemli sözcüsü Betty Friedan olmuştur. Friedan, kitabının da ismi olan 'kadınlığın gizemi' ile kadınların ev yaşamında ve 'kadınlık'larında, güvenlik ve kendini gerçekleştirme hissi içinde davrandıklarını öne süren kültürel söylenceyi hedef alır; bu söylencenin, kadınların siyasal ve kamusal yaşama girmeleri konusunda cesaretlerini kırdığından söz eder.

Pek çok feministin toplumun patriyarkal yapısına vurgu yapmasına karşılık liberal feminizm, yalnızca kamusal alanın kadın ve erkek arasındaki eşit yarışa açılması üzerinde durduğu için özsel olarak reformisttir. Genel olarak liberal feministler kamusal alan-özel alan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak istemezler. Reform ancak kamusal alandaki eğitim hakkı, oy hakkı, çalışma hakkı vb. hak eşitliklerini sağlamak için gereklidir. Bu haklara yönelik mücadeleler sonucunda oy hakkı, boşanma yasalarının liberalleşmesi, eşit işe eşit ücret vb. reformlar özellikle sanayileşmiş Batı ülkelerinde önemli ölçüde gerçekleştirilmiştir. Buna karşın özel alandaki cinsiyete dayalı iş bölümü ya da aile içinde eşitsiz güç dağılımına ilişkin dikkate değer bir gelişim sağlanamamıştır.

Liberal feminizmin felsefi temelleri, bütün bireylerin kendi başına önemli olduğu ve bundan dolayı eşit moral değere sahip olması gerektiğini ileri süren liberalizmin bireycilik ilkesine dayanır. Buna göre bireyler cinsiyet, ırk, etniklik, din ayrımı yapılmaksızın eşit değerlendirilme hakkına sahiptirler. Ne var ki, liberal teorideki 'birey' varsayıldığı gibi evrensel ve cinsiyetler üstü bir kavram değildir. Liberalizmle getirildiği varsayılan hak ve özgürlükler 'burjuva erkekler' için düşünülmüştür. Özel mülkiyet, medeni haklar ve siyasi haklar uzun süre kadınlara yasaklanmıştır. Liberalizme yönelik feminist eleştiriler, hem liberalizmin teorik temellerine hem de liberal eşitlik ve 'cinsiyet körü' yasama anlayışının biyolojik farklılıkları ve toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri barındıran toplumun sosyal gerçekliklerini göz ardı etmesine karşı çıkmışlardır. Liberal feminizme getirilen bir başka eleştiri de liberal feminizmin temelinde bulunan eşit haklar isteğine sahip çıkanların genellikle eğitim ve kariyer fırsatlarından geniş ölçüde yararlanan kadınlar oluşuyla ilgilidir. Oysa kadınlar sadece yetenekleriyle değil, sosyal ve ekonomik faktörlerin etkisiyle de ikincilleşmeye tabi tutulurlar.[23] Kadının özgürleşmesi basitçe kadınlara erkeklerle eşit hak ve fırsatlar yaratmak anlamına gelirse kapitalizmin patriyarkayla eklemlenerek ürettiği sınıfsal ve etnik ayrımcılığa dayalı diğer toplumsal eşitsizlikler görmezden gelinecektir. Dolayısıyla kamusal alanda sağladığı eşitlik mücadeleleri bir

23 Heywood, *Political Ideologies*, 254.

tarafa bırakılırsa, liberal feminizmin gelişmiş ülkelerdeki beyaz, orta sınıf kadınların isteklerini yansıtmakla birlikte işçi sınıfından kadınlar ve etnik olarak dezavantajlı durumdaki diğer kadınların taleplerini yansıtmakta yetersiz kaldığı söylenebilir.

Sosyalist feminizm

Her ne kadar erken dönem feministler sosyalist düşüncelerden etkilenmişlerse de sosyalist feminizm ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlık kazanmıştır. Liberal feministlerin aksine sosyalist feministler kadınların karşı karşıya kaldığı siyasal ve yasal ayrımcılığın eşit haklara ve fırsat eşitliğine ulaşmalarıyla sona ereceğini düşünmezler. Aksine, sosyalist feministler cinsiyetler arasındaki ilişkilerin toplumsal ve ekonomik yapıdan kaynaklandığını ve kadınların özgürleşmesinin reformlardan öte ancak toplumsal bir devrimle gerçekleşebileceğini öne sürerler.

Sosyalist feminizmin ana iddiası patriyarkanın ancak toplumsal ve ekonomik koşullar ışığında anlaşılabileceğidir. Karl Marx (1818-1883), doğrudan kadınlara dair çok az şey söylemiştir; ancak teorisi insanlık tarihi ve topluma ilişkin etraflı bir çözümleme sunar. Onun yaşadığı çağdan sonra gelen bir kısım feminist teorisyen bu çözümlemeyi feminizme uyarlamıştır. Marx'ın feminist teoriye etkisinin başında aile ve cinsiyet ilişkilerinin tarihsel bir bağlama yerleştirilmesi gelir. İster ezelden beri sürsün isterse de bilinçli olarak yapılandırılmış olsun, cinsiyet ilişkileri belli bir tarihsel durumun ürünü olarak gelecekte değişime açıktır. Ayrıca bu değişim akıl ya da adalet ilkelerine başvurarak değil, ancak üretim ilişkilerinin değişmesinin bir parçası olarak gerçekleşebilir. Marx ve Friedrich Engels (1820-1895) ütopik sosyalistlerden farklı olarak toplumsal değişimin iradeyle değil ancak tarihsel değişimin belli bir aşamasında gerçekleşeceğini ileri sürerler.[24]

Esas olarak bu çözümlemeler Engels'in 1884'de yazdığı *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* (*Ailenin, Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*) isimli eserinde büyük ölçüde 19. yüzyıl antropologlarından Lewis Morgan'ın (1818-1881) ilkel toplumlardan günümüze ailenin evrimini anlattığı kitabına dayanmıştır. Engels modern ailenin 'doğal' olduğu iddiasına karşı çıkmış ve ilk topluluklarda cinsiyet ilişkilerinin düzensiz olduğunu ve sonradan çiftlerden oluşan aile biçimini aldığını ileri sürmüştür. Engels'e göre kapitalizm erkeklerin sahip olduğu özel mülkiyet sahipliğine dayandığı için 'anne hakları'nı ortadan kaldırmış ve kadın cinsiyetini tarihsel olarak yenilgiye uğratmıştır. Engels kadına yönelik baskının aile dolayımıyla gerçekleştiğini ve 'burjuva ailesi'nin patriyarkal ve baskıcı olmasının ardında erkeklerin mülklerini kendi oğullarına bırakmalarını güvence altına alma isteklerinin yattığını ileri sürer.[25]

24 Bryson, *Feminist Political Theory*, 69.

25 Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 2002).

Pek çok sosyalist feminist, kadının ev işleri ve anneliğe hapsedilmesinin kapitalizmin ekonomik çıkarlarına hizmet ettiğini ileri sürer. Sosyalist feministler ayrıca üretimin artırılması istenen dönemlerde iş gücüne ihtiyaç duyulduğunda kadınların istihdam edildiğini, ancak durgunluk dönemlerinde krizin yükünü sermayeye ya da devlete yüklemektense kadınların kolaylıkla eve geri gönderildiklerini, bir başka deyişle kadınların bir çeşit 'yedek iş gücü'nü oluşturduklarını ileri sürerler. Ek olarak kapitalist sistemde kadınlar kısmi, geçici, görece daha güvencesiz ve düşük ücretli işlerde çalışmaya razı olarak erkeklerin işlerini tehdit etmeden ücretlerin düşmesini sağlamış olurlar.

Sosyalist feministlerin bir bölümü Marksizmin kimi yöntemsel önermelerini, tarihsel maddeciliğin iskeletini oluşturan 'yeniden üretim' ve 'emek' gibi kavramlarını eleştirel bir biçimde genişleterek erkek egemenliğinin yaslandığı maddi temeli açıklayabilmek için kullanırlar ve böylelikle 'maddeci feminizm'in de temellerini atmış olurlar. Bu feministler Christine Delphy gibi Marx'ın genel çerçevesinden ya da yönteminden esinlenmekle birlikte Marksizmden bir kopuşu da anlatmak isterler.

Marx, kapitalist üretim sürecinde işçi sınıfıyla burjuvazinin ya da ücretli emekle sermayenin ve bunların arasındaki ilişkilerin yeniden üretilmesi sürecini toplumsal yeniden üretim olarak kavramsallaştırır. Bunun yanı sıra eserlerindeki sınırlı sayıdaki örnekte Marx insanların yeniden üretilmesinden yani soyun yenilenmesinden söz eder. Maddeci feministlere göreyse ücretli emeğin ortaya çıkışının tarihsel koşullarından biri yeniden üretim sürecini üstlenecek belli öznelerin varlığıdır. Patriyarka, toplumsal cinsiyeti belirli olan bu öznelerin tarihsel kuruluşunu sağlamıştır. Savran'a göre "kapitalizmde insanlar-arası ilişkilerin şeyler arası ilişkilere dönüştüğünü söyleyen, bireysel emeğin ancak metalar-arası ilişkiler dolayımıyla toplumsal emeğin bir parçası hâline geldiğini gösteren Marx, kadınların 'ev emeği' söz konusu olduğunda bu eleştirelliğini yitirir. Öyle ki, mübadele edilmediği için 'değer' biçimine bürünmeyen ve dolayısıyla kapitalizmin gözlükleriyle görünmez olan bu emeği görünmez bırakmakta bir beis görmez."[26]

Sosyalist feministlere göre ev işlerinin toplumsal oluşunun altını çizmek önemlidir. Ev işlerini siyasal bir sorun olarak gündeme getirmenin önündeki en önemli engel, bu işlerin bir sevgi ilişkisi içinde karşılıksız görülüyor olmasındandır. Savran'ın deyimiyle özel, ele gelmeyen, görülmeyen biçimiyle kadınların karşılıksız emeği 'sevgi karşılığı çalışma'dır. Ev işlerinin mesai saatleri yoktur; günlük yaşamla iç içe girmiş, onun bir parçası hâline gelmiş bir emek sürecini oluştururlar.[27]

26 Gülnur Acar-Savran, *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin* (İstanbul: Kanat, 2009), 30.
27 A.g.e., 19.

Radikal feminizm

1960'lara kadar feminizmin kendi başına bir ideoloji olduğu oldukça kuşku götüren bir düşünceydi. Feminizm en fazla liberalizmin ya da sosyalizmin bir alt seti olarak görülüyor, bu iki ideolojinin değer ve kuramlarının toplumsal cinsiyet konularına uyarlanabileceği düşünülüyordu. Radikal feminizmin yükselişi, toplumsal cinsiyet ayrımlarının asıl siyasi öneminin bu ideolojiler tarafından içerilemeyeceğini öne sürerek bu zemini değiştirdi. Geleneksel ideolojiler kadının toplumsal rolünün değişmesinde yetersiz görüldüler; hatta kimi zaman patriyarkal tutum ve varsayımların taşıyıcısı oldukları için eleştirildiler. Bu eleştirilerden yola çıkan radikal feminizm, kadınların ezilmesine ve kadınlara uygulanan baskının nedenlerini anlamaya dönük olarak kavramsal bir çerçeve sunar. Buna göre kadınların ezilmesi, baskı altına alınması sistematik bir durumdur. Erkek iktidarı erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğine dayanır. Bu egemenlik 'patriyarka' ya da 'erkek egemen düzen'dir. Toplumsal ilişkinin ezen ve sömürenin erkek, ezileninse kadın olduğu iki toplumsal özne arasında gerçekleştiği bu düzende kadının ezilmesini 'toplum' ya da 'koşullar' gibi kavramlara bağlamak yeterli değildir; erkeklerin bu baskıdaki somut rolleri ayrıntılı olarak ortaya konmalıdır.

Radikal feminizmin özellikle üzerinde durduğu beden politikalarına göre kadın-erkek ilişkisinin temelinde yer alan cinsellik, erkek iktidarının barınağı olan iktidar ilişkilerini doğurur. Kadın bedeni ve kimliği ancak cinselliğin kadın merkezli olarak yeniden kavramsallaştırılmasıyla özgürlüğe kavuşabilir. Radikal feministlerin üzerinde durduğu bir başka belirgin saptama kadının ezilmesinin, kadının biyolojisinden, doğurganlığından kaynaklandığı iddiasıdır. Shulamith Firestone 1972 tarihli *The Dialectics of Sex* (*Cinselliğin Diyalektiği*) isimli kitabında kadınların ezilmelerinin maddi temelini biyolojide görür. Ayrıca, psikanalize ve Freud'a kadına ve kadının cinsiyetine bakışına dair eleştiriler getirir. Firestone'a göre ilk sınıf ayrımı üretim ilişkileri temelinde değil, kadın ve erkek arasında kurulmuştur ve kadının üstlendiği üreme rolleri cinsiyete dayalı iş bölümünün temel nedenidir. Feminist devrimin hedefi, cinsel rollerin ayrımlaşmadığı bir androjen[28] toplum ve kültür yaratmaktır. Çünkü biyolojik yeniden üretim aynı kaldıkça kadınların kamusal alana girmeleri bir şeyi değiştirmeyecektir.[29]

28 Androjen, insan kimliğinde kadın ve erkek özelliklerinin bir arada bulunması anlamına gelir. Androjen kimlik anlamına gelen 'androjeni' feminist hareketin özellikle de Carolyn G. Heilburn'un (1926- 2003) 1973'de kaleme aldığı *Towards a Recognition Of Androgyny* (*Androjeninin Tanınmasına Doğru*) kitabında geliştirdiği bir kavramdır ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ancak katı toplumsal cinsiyet rollerinden uzaklaşılarak her iki cinsiyetin de kadın ve erkek özelliklerini taşımasıyla ortadan kalkacağını iddia eder.

29 Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", 450.

Kaynakça

Andrew Heywood, *Political Ideologies* (New York: Palgrave McMillan, 2003).

Christine Delphy, *Baş Düşman: Patriyarkanın Ekonomi Politiği*, çev. Handan Öz (İstanbul: Saf, 1999).

Dominique Fougeyrollas-Schwebel, "Feminist Hareketler", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, der. Helena Hirata, Françoise Laborie, Helene le Doare ve Daniele Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran (İstanbul: Kanat, 2009), 172-178.

Diane Lamoureux "Kamusal/Özel", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, der. Helena Hirata, Françoise Laborie, Helene le Doare ve Daniele Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran (İstanbul: Kanat, 2009), 243-248.

Gülnur Acar- Savran, *Beden Emek Tarih, Diyalektik Bir Feminizm İçin* (İstanbul: Kanat, 2009).

Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol, 2002).

Mary Evans, *Introducing Contemporary Feminist Thought* (Cambridge: Polity, 1997).

Nicole-Claude Mathieu, "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, der. Helena Hirata, Françoise Laborie, Helene le Doare ve Daniele Senotier, çev. Gülnur Acar-Savran (İstanbul: Kanat, 2009), 82-93

Sheila Rowbothom, *Kadınlar, Direniş ve Devrim*, çev. Nilgün Şarman (İstanbul: Payel, 1994).

Serpil Çakır, "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Siyasal İdeolojiler*, der. Birsen Örs (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2008), 412-475.

Valerie Bryson, *Feminist Political Theory* (Londra: MacMillan, 1992).

Yaprak Zihnioğlu, "Sosyalist Kadınlar ve Bağımsız Kadın Hareketi", Bianet, 07.03.2005. http://bianet.org/kadin/saglik/56511-sosyalist-kadinlar-ve-bagimsiz-kadin-hareketi--3

Okuma önerileri

Aksu Bora ve Asena Günal, *90'larda Türkiye'de Feminizm* (İstanbul: İletişim, 2011).

Ayşe Gül Altınay, *Vatan, Millet, Kadınlar* (İstanbul: İletişim, 2011).

Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis, 2010)

Gül Özyeğin, *Başkalarının Kiri: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Hâlleri* (İstanbul: İletişim, 2005).

Gülnur Acar-Savran ve Nesrin Tuna, *Kadının Görünmeyen Emeği* (İstanbul: Yordam Kitap, 2001).

Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* (İstanbul: İletişim, 2009).

Heidi Hartmann, *Marksizmle Feminizmin Mutsuz Evliliği* çev. Gülşat Aygen (İstanbul: Agora, 2006).

Leonore Davidoff ve Ayşe Durakbaşa, *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet* (İstanbul: İletişim, 2009).

Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis, 2011).

Sheila Rowbotham, Hilary Wainwright, Lynne Segal, *Feminizm, Sosyalizm ve Eylemde Birlik* çev. Emel Çetin Özgül (İstanbul: İletişim, 1994).

Emre Arslan

Milliyetçilik

Milliyetçiliği tanımlarken atılacak ilk adım oldukça kolaydır. Milliyetçiliği, millet kavramını değer sisteminin ve düşünsel dünyasının merkezine koyan siyasi ve kültürel bir konumlanma olarak herkesçe kabul edilebilecek şekilde tanımlamak mümkündür. Esas zorluk ve görüş ayrılığı millet kavramını tanımlamaya ve bunun milliyetçilik veya milliyetçilerle ilişkisini betimlemeye çalışmakla başlamaktadır.

Millet kavramını açıklamak için birbirine karşıt iki temel yaklaşım ayırt edilebilir. İlk yaklaşım milletin tarih öncesi kökenlere sahip bir toplumsal ve tarihsel gerçeklik olduğuna inanır. İkinci yaklaşımsa milletin henüz birkaç yüzyıllık tarihi olan toplumsal bir kurgu olduğunu savunur. İlk yaklaşım, eğitim kurumlarında, siyasi tartışmalarda, medya organlarında vs. yaygın bir şekilde yeniden üretilen genelgeçer bir millet tanımına dayanır. Bu tanıma göre millet, ortak bir geçmiş ve tarihe, ortak bir din, dil, kültür birliğine ve ortak bir gelecek isteğine sahip bir topluluktur.

İlkçi veya kökenci (*primordialist*) olarak nitelindirilebilecek bu yaklaşım, günümüzde milliyetçilik kuramcıları tarafından neredeyse hiç savunulmamaktadır. Özellikle 1980'lerden sonra hacmi ve niteliği iyice artan milliyetçilik çalışmalarında, miletin tarihsel bir kurgu olduğunu savunan yaklaşım egemendir. Bu yaklaşım millet kavramının tarih dışına veya öncesine değil, belli bir tarihe ait olduğu varsayımını temel aldığı için 'tarihselci' olarak nitelendirilebilir. Bazı yazarlar milletin ortaya çıkış dönemini modern çağ olduğu olarak gördüğü için, onu 'modernist' olarak nitelemeyi tercih etmektedir. Teorik çalışmalarıyla millet üzerine araştırmaları en çok etkileyen Benedict Anderson, Ernst Gellner, Miroslav Hroch ve Eric Hobsbawm gibi bilim insanlarının hepsi, farklı siyasi ve bilimsel geleneklerden gelseler de, milletin modern bir kurgu olduğu fikrinde mutabıktır.

Milliyetçiliğe dair iki temel yaklaşım

	Ana varsayım	Siyasi tez	Temel dayanak	Etki alanı
Kökenci yaklaşım	Millet tarih öncesine dayanan doğal bir gerçektir.	En önce millet vardır. Millet, devlet ve miliyetçi aydınları önceler.	Millet olgusunun, toplum ve bireyler üzerinde düşünceyle anlaşılamayacak bir etkisi vardır. Örneğin insanlar milletleri için ölebilirler.	Günlük siyasi tartışmalarda, egemen medya dilinde ve eğitim kurumlarında yaygındır.
Tarihselci yaklaşım	Millet, henüz birkaç yüzyıllık tarihi olan toplumsal ve siyasal bir kurgudur.	Milliyetçi aydınlar olmadan millet henüz yoktur. Genellikle devlet, milleti önceler.	Çeşitli toplumların, sosyolojik ve tarihsel araştırılması, millet kavramının yeniliğini kanıtlar. Akıldışı seçim ve ideolojilerin de kendine göre bir mantığı vardır.	Milliyetçilik üzerine bilimsel araştırma ve kuramlarda yaygındır.

Devasa tarihsel ve sosyolojik ampirik materyalle ve güçlü kuramsal açıklamalarla milliyetçiliğin toplumsal kurgu olduğunu gösteren yukarıda sözü edilen bilimsel yaklaşım, neden toplumda ve siyasette yeterince kabul görmemektedir? Kökenci millet anlayışı neden toplumda daha yaygındır? Bilimsel araştırmalarla göz önüne serilen milletin toplumsal kurgu olduğu tespiti ile toplumda egemen olan milletin tarih üstü bir gerçeklik olduğu inancı arasındaki farklar, milliyetçiliğin karakterini anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Anderson'a göre milliyetçilik kuramcılarını şaşırtan, hatta kızdıran üç paradoks vardır: i) Tarihçiler, milletlerin yeni ve modern olduklarını nesnel biçimde ortaya koyarken, milliyetçiler öznel biçimde milletin tarihin başlangıcından, hatta tarih öncesinden beri var olduğuna inanırlar ii) soyut düzeyde millet kavramının evrensel özelliklerinden söz edilebilir, ancak millet kavramının somut dünyada tamamen kendine özgü farklı görüntüleri vardır; örneğin her ulus kendini özel görür iii) felsefi ve bilimsel düzeyde milliyetçiliğin düzeyi düşüktür; örneğin Thomas Hobbes (1588-1679), Alexis Tocqueville (1805-1859), Karl Marx (1818-1883) ya da Max Weber (1864-1920) gibi güçlü düşünürleri yoktur, ancak siyasal olarak diğer ideolojilerden daha etkili olabilmektedirler.[1]

1 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 1993), 19.

Milliyetçilik, din ve akrabalık

Bu paradoksları teorik olarak çözmek için Anderson'un önerisi, milliyetçiliği, liberalizm, faşizm ve sosyalizm gibi ideolojilerle değil, akrabalık ve din gibi olgularla karşılaştırmaktır. Anderson, millet olgusuna antropolojik bir ruhla bakılması gerektiğini söyler ve kavramı şu şekilde tanımlar: "Ulus hayal edilmiş bir siyasi topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir."[2]

Anderson'un bu tanımı millet kavramının çeşitli boyutlarını vurgulamaktadır. Tanımdaki milletin egemenlik ve sınırlılık boyutları, belirli bir milletin kendisini diğer milletlerden farklı olarak kurgulamasından kaynaklanmaktadır. Üye sayısı en fazla olan bir millet bile, kendisini evrensel bir millet olarak görmez; tersine kendisini diğerlerinden farklı ve özel bir yere (toprağa) doğal olarak bağlı şekilde tanımlar.

Tanımda geçen topluluk veya cemaat kavramı modern öncesi insan gruplarının ilişki tarzını işaret eder. Bu ilişki tarzında, grup üyeleri kendilerini birbiriyle



Eugène Delacroix'nın "Halka Önderlik Eden Hürriyet" adlı resmi. Resim, 1830 Temmuz Devrimi esnasındaki Fransız milliyetçiliğini romantik bir perspektiften aktarır.

2 A.g.e., 20.

özdeş biçimde görür ve birbirine karşı tam bir dayanışma duygusu hisseder. Modern öncesinde birbiriyle akraba olan ya da aynı köyde yaşayan insanlar bir cemaat ilişkisi içinde yaşarlar. Anderson'ın bir yandan milliyetçiliği modern öncesi ilişki biçimi olan cemaat olarak nitelerken öte yandan milletin modern bir kurgu olduğunu kabul etmesi ilk bakışta çelişkili gibi görünmektedir. Fakat milliyetçiliğin millet anlayışı modern öncesi insan grupları gibi bir cemaat anlayışı taşısa da, aralarında hayati bir fark vardır. Modern öncesi insan grupları, hayali değil, gerçek bir cemaat içinde yaşarlar. Çünkü akrabalık ya da kabile şeklindeki cemaatin bütün üyeleri birbirini tanımaktadır. Oysa bir milletin üyelerinin birbirlerini tek tek tanımaları mümkün değildir. Kendilerini birbirleriyle özdeş görmeleri ve aralarında doğal bir dayanışma duygusu geliştirmelerinin tek yolu hayali bir tanışıklık duygusu yaratmalarından geçmektedir. Bu noktada, millet gibi bir hayali cemaatin neden ve nasıl oluştuğu veya oluşturulduğu soruları akla gelmektedir. Bu soruları yanıtlayabilmek için, bugünkü anladığımız anlamda millet kavramının ortaya çıktığı modern kapitalizmin özelliklerini hatırlamamız gerekiyor.

Milliyetçilik, modernlik ve kapitalizm

16. yüzyıldan sonra Batı'da feodal üretim tarzının belirgin biçimde çözülmeye başladığı ve onun yerine kapitalist üretim tarzının yerleşmeye başladığını görüyoruz. Yeni bir üretim tarzının gelişmesi, her zaman çizgisel ilerlemeyen, içinde çeşitli mücadeleleri içeren çok boyutlu ve karmaşık bir olgudur. Kapitalizmin ortaya çıkışı ve aynı zamanda feodalizmin çözülmesi, toplumda çalışma, eğlenme, öğrenme ve hatta düşünme edimlerine çok farklı ve yeni bir şekil ve içerik kazandıran bir süreç olmuştur.

Aristokrasinin egemen olduğu feodal üretim tarzında, üretimin yükünü çeken ve aristokrasi tarafından sömürülen sınıf serflerdir. Serfler, yaşadıkları köylere ve çalıştıkları toprağa bağlıdır ve serbestçe hareket etme hakkından yoksundur. Serfler genellikle herkesin birbirini tanıdığı küçük topluluklar içinde yaşarlar. Yeni gelişen kapitalist sistemdeyse egemen sınıf kapitalistler, diğer deyişle özellikle kentlerde yoğunlaşan sermaye sahibi burjuva sınıfıdır. Burjuvazinin sömürdüğü, yani emeğinin bir kısmına el koyduğu sınıfsa, işçi sınıfıdır. İşçi sınıfının serflerden en önemli farkı, serbestçe hareket hakkına ve hatta birçok durumda mecburiyetine sahip olmasıdır. İşçi sınıfının büyük kısmını çeşitli nedenlerle köylerden kentlere göç eden serfler oluşturmuştur. Burjuvazinin içinde şehirlerde ticaretle sermaye biriktiren kentliler olduğu gibi, büyük toprak sahibi aristokrasinin ellerinde varolan sermayeyi yeni bir tarzda kullanan bir kesimi de vardır.

Kapitalistlerin içinde aristokrat kökenli olan tek tek kişiler varsa da, hangi sınıfın toplumda egemen olacağı konusunda kapitalistler ve aristokratlar arasında büyük bir savaşım gerçekleşmiştir. Hangi sınıfın toplumda egemen

olacağı, toplumsal ilişkilerin ve hayatın nasıl gerçekleşeceği ve hangi düşünce tarzlarının toplumda egemen olacağını da belirlemektedir. Burjuvazinin egemen olması aynı zamanda kapitalistlerin sürekli ihtiyaç duydukları emeğini serbestçe satabilecek bir iş gücünün var olabilmesini gerektiriyordu. Bu nedenle, kapitalist sistemin yerleşmesi sürecine, köylülerin serbestçe hareket edebilmesinin önündeki yönetsel ve ideolojik engellere karşı bir savaşım da eşlik etmiştir. İş gücünün serbest hareketiyle, küçük şehir prensliklerinin ötesinde bir millet kimliğinin oluşması için hem bir gereklilik ve hem de bir ortam oluşmuştur.

Bu süreçte ortaya çıkan yeni hayat biçimi ve düşünce tarzı modernlik kavramı çerçevesinde de değerlendirilebilir. Statik dinsel anlayışın sorgulanması, sürekli yenilik ve gelişme arayışı, hareketli ve dinamik olma isteği gibi özellikler kapitalizme koşut gelişen modernliğin özellikleridir. Kapitalistler açısından sadece ürettiği artı değere el koyacakları işçi sınıfının değil, aynı zamanda üretilen malların satılabileceği piyasaların serbest olması da önemlidir. Genellikle küçük prensliklerin egemen olduğu feodal sistemde, her prenslik satılan mallardan kendi gümrük vergisini aldığı için, büyük bir iç pazarın oluşması da mümkün olmuyordu. Tek tek prenslikler yerine, geniş bir coğrafyada ulus devletlerin oluşması kapitalist sınıfın daha geniş pazarlar için üretim yapabilmesi açısından hayati bir öneme sahipti. Geniş bir iç pazarın burjuvazinin istediği anlamda ekonomik verimliliğe ulaşabilmesi için, hukuki tanınırlığı olan ortak bir dile, geniş kitleleri kapsayan (ama eşitlikçi olmayan) bir eğitim sistemine ve olabildiğince hızlı bir haberleşme sistemine sahip olması gerekiyordu.

Ortak dil, eğitim sistemi ve medya

Kapitalizm öncesi toplumlarda geniş halk kesimlerinin de öğrenmesi gereken standart bir ulusal dil yoktur. Genellikle şehirden şehire, bölgeden bölgeye değişen farklı lehçelerin kullanılması normal sayılıyordu. Ayrıca bu lehçeler arasında herkesçe kabul edilen bir üstünlük ilişkisi bulunmuyordu. Ulus devlet sisteminin yerleşmesiyle birlikte, tüm ulusun eğitim ve medya kurumları aracılığıyla öğrenmesi gereken bir lehçe ve gramer biçimi herkes tarafından 'doğru' dil olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Örneğin Fransa'da Paris, Almanya'da Hannover, Türkiye'de İstanbul ağızlarının diğer şehirlerde yaşayanlar tarafından da öğrenilmesi gereken standart ağız oldukları gibi fikirler henüz birkaç yüzyıllık görece yeni bir gelişmedir. Eğitim kurumları, toplumda yaşayan herkese ortak ve 'doğru' bir dili öğretme ve aynı anlama gelmek üzere değişik dil ve lehçeleri unutturmaya çalışma görevini yerine getiren en önemli araç olmuştur.

Kapitalizm öncesi toplumlarda da genel olarak standart sayılan bir dil vardır. Ancak bu dil sadece din ve bilim adamları ve yüksek yöneticilerin bilmesi

gereken, genellikle yerel dillerden farklı (Avrupa'da Latince, çeşitli İslam ülkelerinde Arapça) dillerdi. Yerel dillerden birinin belli bir lehçesinin belli bir ağzının ulusun dili hâline gelmesi ve geniş halk kitlelerinin eğitim seviyesinin yükselmesi, kapitalist üretim tarzı açısından gerekli veya yararlı gelişmelerdir.

Günlük olarak çıkan ve genellikle o günden sonra bir daha okunmayan yazılı basın da (ki bu nedenle bazı yazarlar gazeteyi tek günlük *best-seller* olarak da nitelendirmektedir) tarihi kapitalizm öncesine gitmeyen bir haberleşme sistemidir. Milliyetçilik kuramcıları yazılı basının (ve son dönemlerde görsel medyanın) millet olgusunun kurgulanmasındaki önemli rolünü vurgulamaktadırlar. Anderson'ın 'hayali cemaatler olarak millet' teorisinde yazılı basının hayati bir rolü vardır. Normalde cemaatler, birbirini tanıyan kişilerden oluşur. Ama bir miletin bütün üyelerinin birbirini tanıması mümkün değildir. Bu durumda millet üyeleri nasıl aynı cemaate ait olma duygusuna sahip olabileceklerdir? Bu durum ancak onların aynen ortak bir tiyatro oyununu ya da filmi izleyen kişilerde olduğu gibi, ortak olguları aynı anda yaşadığına inanma duygusuna kapılmalarıyla gerçekleşebilir. İşte ulusal yazılı ve görsel medya, bu duygunun toplum üyelerinde oluşmasında hayati bir rol üstlenir. Sabah uyandığında gazete okuyan veya televizyonda haber izleyen bir kişi, 'bizim' ekonomimizin geliştiğini, meclisimizin karıştığını, millî takımımızın yenildiğini vs. öğrenir. Bu kişi, genellikle, toplumun bütün üyelerinin bu olguları aynı anda yaşadığına emindir. Burada üyelerin birbirini gerçekte tanımamalarına rağmen tanıyormuş duygusuna sahip olmalarını sağlayan şey, medya aracılığıyla yaşanan ortak zaman deneyimidir.

Toplumsal bellek, millî tarih ve aydınlar

Son dönem milliyetçilik araştırmalarının oldukça ikna edici biçimde ortaya serdiği gibi ulus veya milletin kapitalist üretim tarzına koşut biçimde ortaya çıkan modern bir kurgu olduğunu kabul edilse bile, akla yine de şu soru gelmektedir: Tüm bu mantıklı açıklamalar millet olgusunun ve milliyetçilik ideolojisinin harareti düşünüldüğünde fazlasıyla soğuk kaçmıyor mu? Gerçekten de milletin kurgusal ve modern karakterini ortaya çıkaran kuramcılar, bu kurgunun duygusal ve irrasyonel karakteri üzerine şimdiye değin sınırlı açıklamalar getirmişlerdir.

Sınırlı da olsa bu bilgiler daha derin açıklamalara dayanak oluşturacağı için önemlidir. Milliyetçilik kuramcıları milliyetçiliğin duygusal ve irrasyonel karakterini açıklarken milliyetçi aydınların tutkulu edebi anlatılarına özel bir yer vermişlerdir. Vatan ve millet için yazılan duygusal şiirler, acı yenilgiler ve şanlı zaferlerlerle dolu ortak bir tarih kurgusu yaratmak için gerçeklerin yanlı ya da abartılı bir şekilde aktarılması, belli tarihsel kişiliklerin kurtarıcı olarak yüceltilmesi, milliyetçi aydın ve siyasetçilerde sürekli biçimde kendini gösteren eğilimlerdir. Eric Hobsbawm, geleneklerin nasıl icat edildiğini

ve oldukça yeni simge ve ürünlerin bile sanki ulusun ezeli özellikleriymiş gibi sunulduğunu, farklı ülkelerin tarihlerini analiz ederek ortaya koyar. Burada ulus devletin belirli katı bir şemaya göre tekrarlanan ritüel ya da törenlerinin önemli bir işlevi vardır. Hobsbawm, Japonya'da bazı Batı klasik müzik parçalarının Japon ulusal geleneklerinin bir parçası hâline getirilmesi örneğini verir.[3] Belirli törenlerde çalınan bu parçalar, artık ulus devlet tarafından üretilen Japonluğun ayrılmaz bir parçası hâline gelirler.

Son dönemlerde yaygınlık kazanan toplumsal hafıza üzerine çalışmalar da millet kurgusunun nasıl yeniden üretildiğini açıklamak açısından faydalı bilgiler vermektedir. Bu çalışmalar, bireysel hafızanın toplumsal hafızadan bağımsız olarak oluşamayacağını göstermektedir. Çünkü hafızaya kaydedilen bilgiler, sürekli hatırlatılmaya ihtiyaç duyar. Sürekli hatırlatansa, ancak toplumsal biçimde kendini gösterebilen ilişkiler, simgeler, olaylar ve bilgilerdir. Bellek üzerine çalışmalar, sadece sözel bir şekilde aktarılan bilgilerin en fazla üç kuşak, yani yaklaşık olarak 80 yıl dayanabildiklerini göstermektedir.[4] Bunun yarısı olan 40 yıl hatırlama ve unutma için bir eşiği temsil etmektedir. Eğer bilgiler yazılı hâle gelmezse, eski kuşakların hayatlarını kaybetmeleriyle birlikte yaşananların yavaş yavaş unutulması tehlikesi ortaya çıkar.

Eski kuşakların yaşadıklarının kitap veya film yoluyla kalıcı bir şekilde saklanabilecek hâle sokulması, geçmişin tamamen hatırlanması için yeterli değildir. Devletler ve toplumlar, eğitim başta olmak üzere bütün kurumlarında geçmişte yaşananların ancak belirli bir kısmını hatırlatabilirler. Herhangi bir şeyin doğru ya da yanlış olmasından bağımsız olarak hatırlatılması demekse, aynı zamanda başka şeylerin unutturulması anlamına gelmektedir. Bir toplumun tarihi, o toplumun geçmişte yaşadığı veya yaşadığının sanıldığı belirli olay veya tahayyüllerinin seçilip belirli bir anlatım sırası ve mantığı içinde sunulmasıyla yazılır. Bu nedenle, toplumdaki güncel radikal siyasal ve düşünsel değişikliklerinin o toplumun tarihinin yeniden yazılmasına yol açtığını sık sık görebiliriz.

Eğitim kurumları aracılığıyla çocuk ve gençlere aktarılan millî bir tarih bilgisi devletin geçmişi belli bir biçimde hatırlatmasının ilk akla gelen araçlarından biridir. Yine millî bayramlarda yapılan devlet törenleri, geçmişin hatırlatılmasının en önemli araçlarıdır. Bu devlet törenlerine hiç ilgi göstermeyen herhangi bir birey bile, bu günün o toplumun tarihinde önemli bir gün olduğunu her yıl yeniden ve bilinç dışı bir şekilde hatırlar. Devlet kurumlarında yoğunlaşan iktidarın topluma geçmişi hatırlatma araçlarının çoğu dolaylı veya bilinç dışı

3 Eric J. Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions" *The Invention of the Tradition*, der. Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 2-3.

4 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Verlag C. H. Beck, 1999), 50-51.

bir şekilde gerçekleşir. Örneğin geçmişte üretilen materyallerin belirli bir mantığa göre gösterildiği müzeler, bir toplumun diğer toplumlarla coğrafi olarak sınırlarını gösteren haritalar, kimlik kartından okullara kadar bir çok yerde karşımıza çıkabilen bayraklar, bize hayali bir cemaat içinde yaşadığımızı farkında olmadan sürekli olarak hatırlatan simge ve bilgilerdir.

Ortak tarih, efsane ve kökenler

Milliyetçi aydınlar ve ulus devlet kurumları tarafından geçmişin milliyetçi biçimde hatırlatılması süreci, millet kavramının toplumdaki herhangi bir bireye nasıl doğal bir olgu gibi göründüğünü anlamak için ikna edici bilgiler vermektedir. Ancak yine de bu bilgiler, milliyetçilik duygusunun toplumda ve birçok bireyde yol açtığı aşırı duygusallığı ve ateşli sahiplenmeyi tam olarak anlamak için yeterli değildir. Bu noktada, milliyetçilik kuramcılarının şimdiye kadar hakkıyla işlemedikleri köken mitleri (söylenceleri) diğer deyişle köken üzerinde durmak gerekir. Hobsbwam, Gellner, Anderson ve diğer milliyetçilik kuramcıları, millet fikrinin oluşumunda (kurgulanması, icat edilmesi ya da tahayyül edilmesinde), devlet törenlerinin ve ritüellerinin önemini vurgulamışlardır. Ancak bu ritüellerin içeriğini veya özünü oluşturan mitsel anlatılar, efsaneler veya söylenceler üzerinde çok fazla durmamışlardır.

Milliyetçiliğin ve millet kavramının anlaşılmasında mitsel anlatıların ve simgelerin önemine en çok değinen milliyetçilik kuramcılarından biri Anthony Smith'dir. Ancak Smith'in yoğun biçimde mit ve millet ilişkisine vurgu yapması, onun bu ilişkiyi yeterince derin biçimde ele almasını sağlamamıştır. Smith'in mitler üzerine vurgusunun yüzeysel kalışının temelinde, yukarıda ismi anılan milliyetçilik kuramcılarının tarihselci veya modernist yaklaşımlarına keskin biçimde mesafe koyma ve kendi pozizyonunu onlardan daha net biçimde ayırma gayreti vardır. Smith, mit ve efsanelerin milletler ve milliyetçiler için önemini esas olarak sadece, milletin kurgu olmadığını göstermek için kullanmıştır. Bu nedenle mitsel anlatı ve efsanelerin gerçekte ne tür içeriklere sahip oldukları ve bunların modern siyaset içinde ne tür nitel dönüşümler gerçekleştirdikleri üzerine durmaz. Oysa bu bilgiler, millet kavramının irrasyonel ve akıl dışı işleyişini anlamak için önemlidir.

Smith'in de vurgu yaptığı gibi, millet olgusunda kökenleri modern öncesi dönemlere dayanan mitsel hikâyelerin ve sembollerin ciddi bir yeri vardır. Gerçekten de mitsel anlatıların kökeni modern öncesine hatta belki de en eski toplumlara kadar dayanır. Bu toplumlarda mitler ve efsaneler başta felaketler, ölüm, hastalık olmak üzere açıklanması zor olan doğa olaylarını anlamlandırmak için en önemli idelojik ürünler olmuştur. Mitin esas işlevi doğayı ya da toplumsal gerçekleri açıklamak değildir. Mit, insanların nedenini açıklayamadıkları felaket ve bunalım anlarında bir çeşit ilaç işlevi görür. Mit acil kriz dönemlerinde, krizin nedenlerini açıklamaz ama

açıklamayı öteler. Bunu da çoğunlukla isimlendirme tekniğiyle yapar. Bu anlamda mitsel anlatılar belirsizliğin arka planını açıklamaz, belirsizliğe bir isim vererek, onu bir anlam dünyasına yerleştirerek açıklıyormuş gibi yapar. Böylece mit, esas soruna cevap olamasa da belirsizlikten gelen kaygı ve korkulara merhem olur.

Mit kavramının öz Türkçe karşılığı olan 'söylence' kelimesinde daha açık işaret edildiği gibi, bu ürünlerin yazılı bir özgün hâlleri yoktur; bu anlatılar dilden dile yani sözel olarak aktarılır. Bu sözel biçimin de etkisiyle bu anlatılar belli aralıklarla belirli törensel ögelerle tekrarlanır. 'Ritüel' diye adlandırılabilecek bu işlem, mitlerin topluluğun manevi hayatıyla sözlü edebiyatın ötesine giden ilişkilerini gösterir.

Mitin hem modern öncesi hem modern toplumlarda etkili olmasının en önemli nedeniyse içeriğinde, yani işlediği materyallerin özünde yatar. Mitsel anlatı ve semboller çeşitli konular üzerinde dursa da, bunlar genellikle kökenler sorunsalına odaklanır. Mitsel anlatılar, bir topluluğun, bir grubun nereden geldiği veya en önce nereye ait olduğu sorusuna sık sık hayvan veya doğa görüntülerine belirli isimler üreterek yanıt verir. Mitlerin içeriğinin kökenler sorunuyla bu yoğun ilgisi, bu türün millet ve milliyetçiler için neden vazgeçilmez olduğunu açıklar. Hem 'millet' hem de mitler kökenlerle uğraşır ve bunu da belli bir köken kurgusunu sorgulamaksızın ve herhangi bir bilimsel temele dayanmaksızın kabul ederler. Mitlerin özgün bir yazılı metne dayanmaması ve sözel karakterli oluşu, onların içeriğinin bilimsel olarak yanlışlanamayacağı anlamına gelmektedir. Bu özellik de kendini bir millete ait gören kişilerin bunu herhangi bir akla yatkın nedene dayandırma gereği duymadan yapabilmelerine yardımcı olmaktadır.

Ancak mitler ve millet arasındaki bu parallelikleri, Smith'in yaptığı gibi doğal bir eşitlemeye veya birleştirmeye götürmek kolaycılık olur. Zira her mitin millet kavramıyla ilgisi olacak diye bir şey yoktur. Mitler ister modern öncesi ister modern dönemde belirli bir toplumun doğal özellikleri değildir. Mitsel hikâyeler veya semboller, her dönemde insanlar tarafından belirli toplumsal ilişkileri anlatmak veya meşrulaştırmak için üretilmiştir. Mitler sadece siyaset alanında değil, edebiyat, tıp veya kültür alanlarında da kullanılmış ve kullanılan alanlara göre bambaşka karakter ve biçimler almıştır. Örneğin bir mit edebiyatta kullanılırken, onun yazar tarafından yeniden yorumlandığı ve hatta yeniden üretildiği açıkça bellidir. Oysa siyaset alanında mitler kullanılırken, onları işleyen siyasetçiler ve entellektüeller, kendilerinin mitsel ögelerin yeniden üretilmesi veya kurgulanmasındaki rollerini özellikle gizlemeye çalışırlar. Türkiye'den bir örnek verecek olursak, Ziya Gökalp (1875-1924) gibi milliyetçi aydınlar, mitleri üretmek, yeniden üretmek ve onları belirli bir şekilde yorumlamak için büyük çabalar harcarken, burada kendi etkilerini yok saymayı ideolojik olarak daha uygun bulurlar.

Mitlerin ilk üretildiği modern öncesi toplumlarda kullanılışının, bugünkü anlamda bir millet anlayışıyla doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu ilginin kurulabilmesi için modern dönemin siyaset anlayışı çerçevesinde, milliyetçi aydınların ve devlet kurumlarının böyle bir ilişkiyi kuracak çalışmaları yapmaları gereklidir. Bu açıdan bakıldığında, mit ve millet ilişkisine dair Smith'in yaptığı vurgu gerekli olmakla birlikte, bu vurgunun milletin modern bir kurgu olduğu fikrine karşı bir argüman olarak kullanılması anlamlı görünmemektedir.

Milliyetçilik ve siyasi ideolojiler

Peki, mitsel anlatı ve sembollerle düşünsel ve duygusal arka planını oluşturan hayali bir cemaatin yaratılması fikri ne zaman ve nerede ortaya çıkmıştır? Yukarıda da değinildiği gibi, eğer millet ve milliyetçiliğin ortaya çıkışı kapitalizm ve modernlik bağlamında açıklanacaksa, bu kavramların üç dört yüzyıl önce Avrupa'da şekilenmeye başladığını söylemek akla yatkın görünmektedir. 1789 yılında meydana gelen Fransız İhtilali'nin ardından, monarşi yıkılmış ve yerine anayasaya dayalı bir cumhuriyet kurulmuştu. Devrim sonrasında Fransa'yı yöneten Napoleon Bonaparte (1769-1821), Cumhuriyet ilkelerini başka ülkelere diplomatik ve askerî yollarla yaymaya çalışıyordu. Evrensel olarak tanımlanan değerlerin tekil bir halkın, yani Fransızların üstün başarısı olarak sunulması, tutarsız ideolojik gelgitler yaratıyordu. Bu karışık gelgitleri, esasında Fransız Devrimi'nin ilkelerine büyük hayranlık besleyen ama Fransızlık vurgusuyla kendi ülkelerinde de baskı kurulması karşısında hayal kırıklığı yaşayan diğer ulus aydınları (en başta Alman veya Rus aydınları) daha çok yaşıyordu. Özelikle bu aydınlar arasında mitsel anlatıların işlenmesiyle oluşan bir milliyetçilik anlayışının geliştiğini görüyoruz. Bu ortamda gelişen bir millet anlayışı belirli bir niteliğe kavuştuğunda başka halklar tarafından da, aynı ya da benzer düşünce yapısına dayanarak yeniden üretilmiştir.

Anderson'a göre, millet olgusu aile, akrabalık veya din gibi cemaat oluşumları olarak algılanmalıdır. Ona göre milliyetçilik, sosyalizm, faşizm ve liberalizm gibi bir ideoloji değildir. Kendilerini milliyetçi olarak niteleyen siyasi grup ve partilerin çok uzun dönemden beri var olması ve bu grupların belirli düşünsel temelleri evrensel olarak işlediği göz önüne alındığında, Anderson'un bu iddiasının açıklayıcı olmadığı görülür. Ancak milliyetçiliğin diğer ideolojiler tarafından da yoğun olarak kullanılması, milliyetçiliğin farklı karakterli bir ideoloji olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Milliyetçiliğin tarihsel olarak en önemli olmuş dört ideolojiyle, yani liberalizm, muhafazakârlık, Marksizm ve faşizm ilişkilerine kısaca bakmak, bu ideolojinin niteliğini daha yakından anlamaya yardımcı olacaktır.

Liberalizm, kapitalizmin kazanan sınıfı olan burjuvazinin çıkarlarını en saf biçimde savunan ideolojidir. Liberalizmin en çok vurguladığı kavram,

birey özgürlüğüdür. Bireylerin kanun önünde eşit olması, piyasada serbestçe mal (örneğin emek gücü gibi mallar) alıp satabilmesi liberalizm için önemli ilkelerdir. Teorik olarak, liberalizmin bireyciliğiyle, millet kavramının cemaatçi veya kolektif yapısı arasında uyumsuzluklar vardır. Buna rağmen, milliyetçilik ilk çıkış döneminde pazarların genişlemesini hedef aldığı oranda liberalizmle ortaklaşmıştır. Ayrıca burjuvazinin egemenliğini sağlamlaştırdığı dönemlerde liberalizm, proletaryaya karşı eşitsizliği meşrulaştırıcı bir ideoloji olarak milliyetçiliğe sistematik olarak başvurmuştur. Liberalizm, bireyler arasındaki ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri normal ve hatta gerekli sayar. Proletaryanın ve sosyalizmin sosyal ve ekonomik eşitlik isteyen taleplerinin aksine, liberalizm eşitliği, ulusal düzeydeki kanun önünde eşitlik çerçevesine indirger. Bunu yaparken aynı zamanda tüm ulus üyesinin çıkarlarının esasında aynı olduğunu, ulus içindeki sınıfsal çıkar farklarına vurgunun ulusu bölücü etki yaptığı fikrini savunur.

Toplumda o an egemen olan sınıfın çıkarlarını meşrulaştırmaya dayanan muhafazakâr ideoloji, kapitalizmin ilk oluşum dönemlerinde milliyetçiliğe karşı mesafeli ve eleştireldi. Muhafazakârlık, o dönemde aristokrasinin ideolojisiydi ve herkesin kanun önünde eşitliği, pazarların genişlemesi, serbest dolaşım hakkı gibi ilkeler, aristokratik muhafazakârlık için uygun değildi. Burjuvazinin toplumda tamamen egemenlik kurmasından sonra muhafazakârlık kapitalizme sıcak bakmaya başladı ve ideolojik olarak da liberalizme yaklaştı. Artık muhafazakâr sınıf burjuvazi, meydan okuyan sınıf ise proletaryadır. Bu nedenle kapitalist sistemin muhafazası için kafa yoran aydınlar için milliyetçilik ve millet fikri düzenli olarak başvurulan bir ideoloji olmaktadır. Bütün ulus üyelerinin esasında aynı çıkara ve kökene sahip olduğu fikrine dayanan milliyetçilik, sosyalizmin proleter sınıfın ortak sınıfsal bir çıkar birliğine vurgu yapan siyasetini etkisizleştirici bir işlev görür.

Marksizm ve komünizmin tarih ve toplum anlayışının temelinde sınıf savaşımı kavramı vardır. Bu nedenle, teorik olarak tüm ulus üyelerinin aynı çıkara sahip olduğu düşüncesine dayanan milliyetçilik, Marksizme yabancıdır. Ancak özellikle Almanya'da komünistlerin partisi olan ve işçi sınıfının oylarıyla Alman Meclisinde güçlü bir şekilde temsil edilen Sosyal Demokrat Parti'nin 1914 yılında ülkenin emperyalist savaşa girmesine onay vermesi, komünizmin enternasyonalist söyleminin milliyetçilik etkisinden her zaman bağımsız olamayabileceğini gösteren kırılma noktası olmuştur. Komünist devrimlerin Rusya ve Çin gibi ülkelerde başarılı olmalarının ardından bu ülkeler arasında hâlâ ulusal çıkar perspektifine bağlı olmaktan kaynaklanan sorunların ortaya çıkması, yine komünizm açısından milliyetçiliğin çözülmesi gereken bir sorun olduğunu göstermiştir. İyi huylu milliyetçilik olarak yurtseverlik ve kötü huylu milliyetçilik olarak faşizm arasında yapılan ayrımlar, daha çok öznelci ve araçsalcı bir yaklaşım olarak sorunu çözmekte yetersiz kalmıştır.

Milliyetçiliğin fikir düzeyinde en yakın bağlantılı olduğu ideolojiyse faşizmdir. Bunu söylemek iki ideolojinin birbiriyle özdeş olduğu anlamına gelmez. Her milliyetçilik faşizm değildir, ancak her faşizm mutlaka milliyetçidir. Faşizm, milliyetçiliği temel alan, şiddetin ve gücün yüceltildiği bir siyasi ideolojidir. Faşizm burada anılan ideolojiler arasında en yeni olanıdır. Bu ideoloji, liberalizmin artık iyice muhafazakârlaştığı ve proletaryanın ideolojisi olan sosyalizmin güçlü bir şekilde saldırıya geçtiği 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Başta İtalya ve Almanya gibi sosyalizmin kontrol edilemeyecek kadar güçlendiği ülkelerdeki burjuva sınıfı, emperyalist bir milliyetçilik anlayışına dayanan saldırgan bir siyaset türü olan faşizmi, proletaryayı bölmek ve baskı altına almak için dönem dönem etkili bir çare olarak görmüştür. İkinci Dünya Savaşı sonrasında da, milliyetçiliği merkezine alan faşist ideolojilerin özellikle göçmen ve azınlıklara karşı şovenist duyguları besleyerek, proleter sınıfları bölme konusunda etkili oldukları görülmektedir.

Milliyetçiliğin geleceği

Modernlik ve kapitalizmle birlikte ortaya çıkan milliyetçilik ve 'millet' sürekli yaşayacak olgular mıdır? Eğer 'postmodern' bir dönemde yaşıyorsak, bu aynı zamanda milliyetçiliğin tükendiği anlamına mı geliyor? Ya da küreselleşme denilen süreç, milliyetçiliği ve millet olgusunu yavaş yavaş aşındırmaya mı başladı? 1990'larda komünist bloğun çözülerek Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle milliyetçiliğin özellikle post-komünist ülkelerde güç kazanması ve saldırgan biçimlere bürünmesi, milliyetçiliğin sonunun geldiği düşüncesine kuşkuyla yaklaşmak için yeterince neden vermiştir. Günümüzde milliyetçi savaşların yoğunluğu azalmış olsa bile, en zengininden en yoksuluna kadar dünyanın birçok ülkesinde milliyetçi düşünceler ve partiler dönem dönem güç ve etkinlik kazanıyorlar. Küreselleşme süreci en azından şimdiki yaşanan şekliyle dünya yüzeyinde bir eşitlik getirmediğinden, hem kazanan ülkelerde (eşitsizliği meşrulaştırmak amacıyla) hem de kaybeden ülkelerde (öfkeyi ifade etmek amacıyla) milliyetçilik gibi dışlayıcı ideolojilerin etkili olması için yeterli zemin var. Küreselleşmenin, milliyetçiliğin sınırlılıklarına ve kapalılığına karşı etkili olabilecek boyutuysa iletişim alanındaki devasa gelişmedir. Dünyanın herhangi bir yerinde gerçekleşen bir olayın bilgisinin başka bir yere çok kısa sürede ulaşabilmesi, ulusal sınırların ötesinde düşünmenin normalleşmesi sonucunu doğurmaktadır.

Esasında yerelliklerin merkez alınmasının ötesine geçip, dünyanın kendisini temel bakış açısı alarak düşünmek, insanlık tarihinin çok eski (en azından Eski Yunan filozoflarının kozmopolitlik kavramını üretmelerinden beri) bir geleneğidir. Modern komünizmin sahiplendiği enternasyonalizm kavramı, bu geleneğe eşitlik vurgusunu ekler. Ancak şimdiye kadarki siyasal

gelişmeler, enternasyonalist politikaların, dönem dönem faşizm biçimine evrilen nasyonalizmleri engellemeye yetmediğini gösteriyor. Komünistler, milliyetçiliğin basit görünümüne aldanarak, onun iyi huylu türüne hükmedebileceklerini sanmışlardır. Bu ikili ilişkiye girdiğinde ise genelde hükmeden milliyetçilik, hükmedilen komünizm olmuştur. Komünistlerin bu konudaki başarısızlığının en büyük nedeni, milliyetçiliğin etki ve işleyiş bakımından derinliğini hafife almaları olmuştur. Bugün milliyetçiliğin derinliğini anlayabilmek için, elde en azından teorik olarak daha fazla bilgi vardır. Hobsbawm, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) kullandığı "Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta kanatlarını açar"[5] ifadesine de gönderme yaparak, özellikle 1980'lerden sonra sayısı ve niteliği çok artan milliyetçilik araştırmalarının, bu olgunun sonuna işaret ettiğini söylüyordu. Millet olgusunun kurgusal karakteri ve bu kurgunun işleyiş biçimleri geçmişe göre daha açık gösterilebiliyorsa, gerçekten de milliyetçiliğin en güçlü olduğu dönemlerin geride kaldığını söylemek için iyi bir dayanak noktasına sahip olduğumuz söylenebilir.

Kaynakça

Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 1993).

Eric J. Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions" *The Invention of the Tradition*, der. Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-15.

Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2003).

Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Verlag C. H. Beck, 1999).

Okuma önerileri

Anthony D. Smith, *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, çev. Derya Kömürcü (İstanbul: Everest, 2002).

Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Dünyası*, çev. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim, 1996).

Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan ve Büşra Ersanlı Behar (İstanbul: İnsan, 1992).

Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) [Almanca orijinali 1968].

Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (İstanbul: Birikim, 1995).

Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış* (İstanbul: Sarmal, 1999).

5 Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2003), 231.

Mehmet Okyayuz

Faşizm

Aşırı sağ ve faşist hareketlerin ortaya çıkış ve yükselişlerinin tarihsel-toplumsal koşulları

Birinci Dünya Savaşı sonrasında-İkinci Dünya Savaşı öncesinde Sovyetler Birliği'nin iktidar ve etki alanının dışında kalan hemen hemen tüm Avrupa ülkelerinde aşırı sağ ve faşist örgütler meydana gelmiştir.[1] Daha sonraları partileşen bu örgütler, birçok ülkede ya (İtalya ve Almanya örneklerinde olduğu gibi) yürütme organını tek başına oluşturarak ya da (İspanya örneğinde olduğu gibi) bir sağ koalisyonun içinde yer alarak iktidara gelmişlerdir. Ortaya çıkış, yükseliş ve iktidara gelmelerinin zeminini hazırlayan üç ana neden şunlardır: Sosyoekonomik krizler, egemen sınıfların politikaları ve Solun bu politikalar karşısındaki tutumu. Ağırlıklı olarak Almanya ve İtalya'daki durumu dikkate almakla birlikte belli ölçülerde diğer ülkelerde de tespit edebileceğimiz bu nedenlere ve bu nedenlerin çerçeve koşullarına bakmak faşizmin ortaya çıkışını, yükselişini ve iktidara gelişini mümkün kılan sınıfsal ilişkilerin, ayrıca faşizmin sosyal taşıyıcıları (kitle temeli) ve ideolojisi meselesinin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.

Sınıfsal ilişkiler ışığında faşizm

Hem İtalyan hem de Alman faşist diktatörlüğünün öncesinde başarısız proleter devrim denemelerini ya da proletaryanın devrimvari isyanlarını tespit etmek mümkündür. Bu, Almanya'da Birinci Dünya Savaşı sonrası devrimci işçi hareketinin Berlin'de sosyalist bir cumhuriyet kurma çabalarında en belirgin şekliyle vücut bulmuştur. Sosyalist bir Almanya'nın yerine Alman sosyal demokratların liderliğinde burjuva-parlamenter Weimar Cumhuriyeti (1918-1933) kurulduktan sonra bile, devrimci denemeler Almanya'nın kuzeyinden

1 Bu yazı, *Doğu Batı* dergisinin "İdeolojiler 3" başlıklı sayısında yayımlanan makalemden esinlenip içerik ve yapı açısından salt küçük değişiklikler yapılarak kaleme alınmıştır.

güneyine yayılmış, Münih'te çok kısa ömürlü bir Sovyet Cumhuriyeti (Münchner Räterepublik) bile kurulmuştur.

İtalya'da ise, kuzeyde kitle grevleri; toprak mülkiyetine bağlı üretim tarzının egemen olduğu güneyde ise toprak işgalleri olmuştur. Bu denemelerin siyasi iktidarı ele geçirme konusundaki başarısızlığına rağmen işçi sınıfı ile sermayenin iki büyük fraksiyonu (sanayici kesim ve büyük toprak sahipleri) arasında göreli bir sınıf ve güç dengesi oluşmuştur. İtalya ve Almanya'nın örgütlü devrimci işçi hareketleri, devrimi gerçekleştirememişlerdi, ancak yine de her zamankinden daha güçlüydüler. Burjuvazinin, örgütlü işçi sınıfını sosyoekonomik statülerine karşı bir tehdit olarak algılaması ve daha sonraları faşist hareketlere destek vermesi de tam da bu nedendendir.

Tüm bu gelişmelere paralel olarak 'Ilımlı' Sağ/Geleneksel Muhafazakârlığın güç kaybını tespit etmek yanlış olmayacaktır.

Tarihsel-toplumsal olarak Fransız Devrimi'nin kitlesel-'halkçı' vurgusuna karşı geleneksel-'elitist' bir tepki hareketi olarak doğan muhafazakârlık, 19. yüzyıl boyunca 'sokak'tan uzak bu duruşunu genelde sürdüregelmiştir. Siyasi gücünü ve ideoloji üretme potansiyelini ise, bu dönemde ilk başta karşı çıktığı burjuvaziyle birlikte işçi hareketine ve onun eşitlikçi taleplerine karşı çıkarak kazanmıştır. Değerler temelli 'idealist' ve 'maneviyatçı' söylemi sınıfsal çıkarları sayesinde pratik-politik olarak pragmatikleşmiş, ancak ne olursa olsun tek başına bir kitle hareketi olamamış/olmak istememiş, kitleler üzerindeki etkisini ancak kapitalizmin itici gücü olan liberal burjuvazi ile birlikte hareket ederek kazanmıştır. Muhafazakâr ideoloji, bu süreçte liberalizmin birey-kamusal alan kategorizasyonunun siyasi-kurumsal ifadesi olan parlamentarizm gibi olguları genelde kabul eder hâle geldiği gibi, liberal ideoloji de -öte yandan- bu 'iş birliği' bağlamında muhafazakârlaşmış, artık irrasyonel ve idealist felsefelerle yeni kapitalist-emperyalist dünya düzeninin savunucusu hâline gelmiştir. Sonuçta her iki ideoloji de mülkiyet ideolojisi bağlamında iç içe girip alternatif bir yaşam tarzını teoride ve pratikte savunan, ilham kaynağını Marksist toplum teorisinden alan işçi hareketine karşı birleşmişlerdir.

Birinci Dünya Savaşı sonrasına kadar tablo böyle iken, faşist hareketler bir dönüşümü simgeler. Devletin büyümesiyle, daha doğrusu, devletin etki alanının genişle(til)mesiyle birlikte 'üçüncü' bir sınıf olarak gittikçe sayıları artan orta sınıf (küçük burjuvazi) mensuplarını örgütlemek için 'elitist' tavrından vazgeçip kitlesel hareketlere dönüşmüşlerdir. Geleneksel muhafazakârlığın söylemlerini kullanıp irrasyonel-mistik noktalara taşıyan bu aktivist hareketler, zaman içerisinde muhafazakâr ideolojisinin çekim merkezi hâline gelmişlerdir.[2] Bu süreç pratik-politik açıdan

2 Bu, 20. yüzyılın başında, gelişmiş kapitalist ülkelerde gözlemlenebilecek bir durumdur. Türkiye'de ise, muhafazakârlığın (hangi türden olursa olsun) çekim merkezinde her zaman dinî bir söylem olup sağ partiler kendilerini bu söyleme eklemlemişlerdir/eklemlemektedirler. MHP'nin "Türk-İslam" sentezi bunun belki de en çarpıcı örneklerindendir.

değerlendirildiğinde, geleneksel muhafazakâr partilerin (örneğin Weimar Cumhuriyeti'nde dini-muhafazakâr kesimleri temsil eden Zentrumspartei/ Merkez Partisi) siyasi egemenlik alanlarının daralması anlamını taşımaktaydı. En geç İtalyan faşizminin iktidara gelmesiyle birlikte başta Almanya olmak üzere muhafazakârlığın çekim merkezinin yerini artık dini-geleneksel söylem değil, faşist söylem almıştır. Bu söylem, geleneksel muhafazakârlığın tüm ideolojik bileşenlerini militarist-şovenist bir söylem-pratiğe taşımaktaydı.

Yukarıdaki gelişmelerle bağlantılı olarak faşist partilerin küçük burjuva kitleleri örgütleyebildikleri ölçüde geleneksel muhafazakâr partilerin hareket alanı ve siyasi-toplumsal strateji belirleme gücü de büyük ölçüde etkisiz hâle gelmişti. Bu koşullar altında, işçi sınıfına karşı çıkış, artık eski yöntemlerle mümkün olmayıp faşistlerin örgütsel gücünün kullanılması zorunlu hâle gelmişti. Faşist hareketlerin yardımıyla denge, sermaye gruplarının lehine değiştirilmeye çalışılmıştır.

Bu yöntemler ise, farklı ülkelerdeki farklı sınıfsal ilişkiler ve gelişmişlik düzeylerine göre değişiyordu: Almanya ve İtalya'da faşist anti-proleter hücum kıtaları, işi faşist iktidara kadar götürürken, bazı ülkelerde ordunun, otoriter başkanlık sistemlerinin, askerî diktatörlüklerin ya da burjuva diktatörlüklerin yardımıyla düzen sağlanmaktaydı.

İtalya ve Almanya'da bizzat faşist hareket ve iktidar, genelde kendi örgütlenmeleriyle hareket ederken, örneğin İspanya'da faşist hareket-ordu iş birliği söz konusuydu. Proleter isyan denemelerini bastırmaya yönelik ve sınıfsal dengeyi kendi lehine çevirmeye çalışan karşı-devrimci tepki, öncelikli olarak bir ülkenin (işçi sınıfı, sermaye ve orta sınıflar diye ayırabileceğimiz) en önemli üç toplumsal gücün içsel yapısına ve göreli istikrarına, buna ilaveten bir ülkenin ekonomik gelişmişlik düzeyine bağlıdır.

1920 ve 1930'lu yıllarda Macaristan ve İspanya ağırlıklı olarak tarım ülkeleriydi. Bunun sonucunda sanayi proletaryası, Almanya gibi ülkelere kıyasla daha az örgütlü olup devrim denemelerinin etki alanı daha sınırlıydı. Aynı şekilde, tarımsal proletarya da daha az örgütlü, ayrıca genelde daha az eğitimli ve daha muhafazakârdı. Orta sınıflarsa, daha düşük düzeyde anti-proleterlerdi; eğilimleri çoğu zaman demokratik muhalefet ile kapitalist ya da feodal toprak sahiplerine karşı çıkmaktı; zira Almanya gibi çok gelişmiş kapitalist ülkelerde olduğu gibi henüz üzerlerinde hem örgütlü işçi sınıfının hem de büyük sermayenin çifte baskısını hissetmiyorlardı. Yukarıda tarif edilen koşullarda statükoyu savunmak isteyen en önemli toplumsal grup 'kapitalistler' değil büyük toprak sahipleriydi. Bu kesimin kendi örgütlenmesi çok sınırlı olduğundan ağırlıklı olarak ordunun desteği ile hareket eder. Bu ülkelere 'uygun' sağ-otoriter/totaliter iktidara gelme şekli darbedir (yakın

geçmiş örnekleri arasında 1970'li yıllarda Latin Amerika diktatörlükleri ya da Güney Vietnam gibi Uzak Doğu ülkelerindeki askerî rejimleri saymak mümkündür).

Sosyoekonomik krizler, egemen sınıflar ve faşizmin kitle temeli

Buraya kadar söylenenlerden birtakım çıkarsamalar yapmak mümkündür: Faşist hareketlerin iktidara gelme olasılığı küçük burjuva kitlelerini örgütleyebilme potansiyelleri geliştikçe artmaktadır. Bunun ön koşullarından biri, salt küçük burjuvazinin varlığı değil, belli koşullardaki varlığıdır: Statü kaybı korkusu içinde olan, hem proletaryanın sosyalist projesini hem de büyük sermayenin sermaye birikimleriyle oluşturdukları merkezîleşme ve yoğunlaşma eğilimlerini tehdit olarak algılayan bir küçük burjuvazi. Sonuçta ancak gelişmiş kapitalist koşullarda düşünülebilen bir küçük burjuvazi.

Yukarıda bahsedilen proleter devrim denemelerinden ya da devrimvari isyanlardan hareket ederek, karşı-devrimci terörün yoğunlaşmasının doğrudan daha önceki bu deneme ve isyanların yarattığı etkilere bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Proletaryanın örgütlülüğünün derecesi sağ-otoriter/totaliter baskının derecesini belirler. Bu bağlamda sistematiklik, süreklilik ve toplumun tüm fertlerini istisnasız içine alan yoğunluk açısından en şiddetli karşı-devrimci biçim faşizmdir. Faşist iktidarlar terörü tüm topluma yayıp tüm toplumun fertlerini de bu bütünlükçü teröre dâhil ederler. Bu, şu anlamı taşımaktadır: Bireyler, potansiyel terör uygulayıcıları oldukları kadar her zaman ve her yerde terörün kurbanı da olabilirler. Toplama kampında gardiyan olup şiddeti yoğun ve sınırsızca uygulayabilen ya da toplumsal örgütlerde 'lider' yapılıp bir astını aşağılayabilen birey, faşizmin savaş politikaları bağlamında yönetimce kolayca kurban edilebilen bireydir aynı zamanda. Şiddet, faşist iktidarların kesintisiz uygulamak zorunda oldukları bir olgu olduğundan, bu noktada 'normal' burjuva-parlamenter sistemlerden (bizim burada bahsettiğimiz gelişmiş kapitalist ülkelerden), hatta askerî-muhafazakâr diktatörlüklerden ayrılırlar. Birincisinde iktidar, şiddet tekelini (kitle grevler gibi sistemin tehdit altına girdiği) olağanüstü durumlarda ancak emniyet güçlerinin yardımıyla ve şiddeti üstyapısal-yasal normlarla meşrulaştırarak uygular. İkincisinde ise, emniyet güçleri ile kontrgerilla örgütleri -şiddeti kesiksiz uyguladıkları durumlarda bile- terörü (kaçırarak ve öldürerek vs.) kısmi terör olarak uygularlar. Homojenizasyon/tekdüzeleştirme, yani toplumun büyükçe bir kısmını ideolojik olarak 'zapturapt' altına alma, az gelişmiş ülkelerde daha zor olduğundandır ki, bu ülkelerde faşist hareketler genelde kitle hareketleri düzeyine ulaşamazlar. Bu yüzdendir ki, faşist hareketlerin (klasik) faşist iktidarlara

dönüşemediği bu ülkelerdeki egemen sınıfların otoriter/totaliter iktidarları (polis ve ordu gibi) geleneksel güçler tarafından korunur. Faşist iktidarlar ise, ordularının yanı sıra SS gibi ordunun vurucu gücüne yaklaşan paramiliter örgütleriyle şiddeti yoğun bir şekilde uygularlar.

Yukarıda, sınıfsal ilişkiler ışığında faşizmin kavramsallaştırılmasına gidilmeye çalışılmıştır. İkinci bir adım olarak, bu sınıfsal ilişkilerin toplumsal taşıyıcılarına ve onların politikalarına değinilecektir. Ancak, ondan önce, faşizmin ön koşullarından biri olan sosyoekonomik krizlerden ve bu krizlerin faşizme kayma açısından küçük burjuvazi üzerindeki etkilerinden söz etmek gerekmektedir.[3]

Faşist hareket, orta sınıfların statü kayıplarını sosyalizme ve burjuva demokrasisine karşı çıkarak telafi etmeye çalışan, ancak (daha sonra değineceğimiz) muğlak ve eklektik 'ideoloji'leri sayesinde toplumun daha az politize olmuş kesimleri de ('Lumpenproletariat') örgütleyebilen bir küçük burjuva hareketidir. Dolayısıyla, faşist hareketin önemli ön koşullarından biri, geniş kesimlere toplumsal güvensizlik duygusu veren, onların sosyoekonomik statülerini tehdit altına alan ve nihai olarak burjuva demokrasisine ve partilerine olan güvenlerini sarsıp yok eden sosyoekonomik kriz semptomlarıdır.[4] Alman faşizminin gelişim çizgisine bakarak bunu doğrulamak mümkün olacaktır: Gerçekte faşist hareket kitle temelini -Birinci Dünya Savaşı sonrası ilk kadrolarını oluşturan işsiz kalmış subay ve erlerin ötesinde- ilk kez 1922-23 ekonomik krizinde genişletebilmiştir. 1924-1928 arası göreli istikrar döneminde ise üye sayısı yeniden azalmıştı. Faşist NSDAP (Nasyonel Sosyalist Alman İşçi Partisi) daha 1928 yılında oyların ancak yüzde 2,6'sını kazanabilirken, bu oran 1930 yılında, 1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin hemen akabinde, yüzde 18,3'e, 1932'de iktidara gelmeden önce ise en yüksek oran olan yüzde 37,3'e kadar yükselmiştir.[5]

İtalya'da benzer bir durum söz konusuydu: 1921-22 yıllarında enflasyon ve işsizlik doruk noktasındaydı. İşsizlerin 1920 yılı sonundaki 100.000 civarındaki sayısı 1922 yılına kadar 600.000'i aşmıştı.[6] Avrupa'nın birçok ülkesinde benzer durumlar söz konusuydu. Ancak, belirtilmelidir ki, Almanya ve İtalya'nın dışındaki (ki, İtalyan faşistleri de hiçbir zaman Almanlar'ın geniş kitle temeline ulaşamamışlardır!) hiçbir ülkede faşistler bu denli güçlenip diğer sağ partileri hakimiyeti altına alamamışlardı.

3 Sosyoekonomik krizlerle faşizmin ortaya çıkışı, yükselişi ve iktidara gelmesi arasındaki ilişkisi için bkz.: Francis L. Carsten, der., *Aufstieg des Faschismus in Europa* (Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 1968).

4 Reinhard Kühnl, *Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984), 99 vd.

5 Angelo Tasca, *Glauben, gehorchen, kämpfen. Aufstieg des Faschismus* (Viyana Frankfurt/M. Zürih: Europa Verlag, 1969), 219.

6 A.g.e., 219.

Bunun nedenine yukarıda (ülkelerin farklı gelişmişlik düzeylerine ve sınıfsal ilişkilerine değinilerek) kısmen değinilmiştir.[7]

Faşizmin hangi sosyoekonomik koşullar altında meydana gelip yükseldiğinin genel çerçevesi çizilmeye çalışıldıktan sonra, sınıfsal ilişkilerin taşıyıcılarını ve onların politikalarını kısaca ele alalım. Mümkün olduğunca fazla noktaya değinerek faşizmin genelleştirebileceğimiz ana niteliklerine 'yaklaşabiliriz'; ki o zaman bile, olsa olsa eğilimlerden söz etmek mümkündür.

Sosyoekonomik krizler de, elbette, tek başına bir şey ifade etmeyebilirler. Buna ilaveten egemen sınıfların politikalarından bahsetmek gerekir. Gerçekte ne Almanya'da ne de İtalya'da faşistler tek başına, ekonomik krizlerden faydalanarak salt kitlesel taşıyıcılarına dayanarak, iktidara gelmemişlerdir. Faşistler bir 'arz'ı temsil ederler; sermaye kesimi ise belli tarihsel momentlerde (yani parlamenter hukuk devletinin üst yapısal normlarla meşrulaştırılan 'normal' mekanizmalarıyla toplumsal krizleri çözemedikleri anlarda) bu 'arz'a 'taleb'ini belirtir. Faşist kitleler bu ilişkinin özünü, yani faşizmin işlevinin kapitalizme hizmet etmek olduğu gerçeğini değiştirmez ama çetrefilleştirir. Faşist iktidar, kitlesini hiçe sayar, ama aynı zamanda küçük burjuva bir kitle hareketi olarak onlara dayanır; uzun vadede ve nihai olarak kapitalizmin hizmetindedir, ama zaman zaman kendi dinamiklerini ortaya koyar; burjuvazinin emperyalist hedefleri faşist iktidarın hedefleriyle nihai olarak çelişmez, ama zaman zaman başka ülkeleri işgal etme konusundaki zamanlama açısından kendi kararlarını verebilir.

Bu yaklaşımı tutarlı bir şekilde sürdürdüğümüzde, faşizmin sermayenin salt hizmetçisi/hademesi olarak değerlendirilmesi pek mümkün görünmemektedir. Şöyle ki; faşist iktidarlar küçük burjuva bir kitle hareketi olarak oluşup yükseldiğinden zaman zaman kendi dinamiklerine sahip

7 Bunun birçok nedenini sıralamak mümkündür. Ancak bu, konumuzu aşacağı gibi, ileride başka bir bağlamda işlenmesi daha mantıklı olacaktır. Yine de birkaç somut ipucu: i) Almanya'da monarşik polis devleti çok daha uzun süre ayakta kalabilmişti. Bunun sonucunda, liberal ve demokratik gelenekleri yeterince geliştirip içselleştiremeyen Alman burjuvazisi, otoriter ve faşist ideolojilere karşı İngiliz, Fransız ya da Belçika burjuvazilerine kıyasla daha az direnç göstermekteydi. Bu, belli bir anlamda, İtalyan burjuvazisi için de geçerli: Oradaki burjuvazi, aynı Almanya'daki gibi, devletini devrimci eylemlerle inşa etmemiştir. Bu inşa süreci, tam tersine, savaş gibi dışsal olaylar sonucunda meydana gelmiştir. ii) Alman İmparatorluğu, Birinci Dünya Savaşı'nı kaybedenler arasındaydı: Savaş öncesi milliyetçi duyguları kullanılıp coşturulan geniş kitleler için bu büyük bir travma idi. Faşistler, hayal kırıklığına uğramış bu kitlelere yönelirken, hem (sosyal demokrat) reformist hem de (komünist) devrimci Sol, 'irrasyonel söylemlerle nasıl olsa uzun vadeli politikalar yapılmaz' savlarından hareketle, bu kesimi ihmal etmişlerdi (Ernst Bloch gibi Marksist düşünürlere göre ise, Solun önemli işlevlerinden biri, küçük burjuvazinin gerici 'gündüz düşleri'ni ilerici-dönüştürücü eylemlere dönüştürmek olmalıdır. Bizzat bu anlayış, dönemin Ortodoks Marksistlerince 'küçük burjuva' anlayışı olarak değerlendirilmiştir). Faşistlerin propaganda ve ajitasyonunda bu savaş motifi (anti-komünizmin ve anti-semitizmin yanı sıra) önemli bir rol oynamaktaydı. iii) Ekonomik krizler ve özellikle Büyük Dünya Ekonomik Krizi, Almanya'daki burjuva orta sınıfları ve işçi sınıfının büyük kesimleri için daha zor geçmiştir. Zira, Almanya'nın ekonomik gücü, savaştaki yenilgiden kaynaklanan tazminat ödemelerinden ve toprak kayıplarından, diğer ülkelerden çok daha fazla sarsılmıştı.

olabilmiştir. Bu nokta analitik olarak önemlidir; çünkü faşist iktidarları askerî diktatörlüklerden ayıran en önemli noktalardan biri de budur.

Almanya gibi 'birincil' kapitalist ülkelerin kendi toplumsal dinamikleriyle oluşmuş, 'kendine ait' sınıfsal yapısı ile gelişmiş kapitalist ülkelerin 'yardımıyla' 'kapitalistleştirilip' sömürülen ülkelerin yapısı çok farklıdır. 1970'li yılların Şili'sindeki diktatörlük ABD yardımıyla ancak ayakta kalabildiği gibi, darbeciler de doğrudan dış ve iç sermayenin hizmetindeydiler. Yani, yukarıda faşizm-sermaye ilişkisi bağlamında faşizmi değerlendirme konusunda çekince koyduğumuz "hademe' tabiri, bu sağ-otoriter sistemler için çok daha doğru olacaktır. 'Talep' meselesine geri dönersek: Sermaye kesimi bu 'talebi' faşist hareketlere manevi (örneğin medya politikalarıyla) ve maddi (örneğin parti örgütlenmesinin inşasını/geliştirilmesini ve propagandanın altyapısını sağlayarak) destek vererek ifade etmişlerdir. Almanya'da özellikle 1929 yılından sonra bu destek artmıştır. Sermaye kesiminin 19. yüzyılın sonlarından itibaren güttükleri emperyalist politikaların gerçekleştirilebilmesi ancak faşistlerin yardımıyla mümkün gözükmekteydi. Zira, bu türden politikaların o dönemdeki uygulanabilirliği (daha önce bahsettiğimiz üzere, tüm yenilgilere rağmen güçlü ve örgütlü bir) işçi sınıfının tüm örgütlerinin tasfiye edilmesiyle mümkün olabilirdi. Faşist hareket, bu tasfiyeye 1932 yılında, 'resmî' iktidara gelişinden aşağı yukarı bir yıl önce, Almanya Komünist Partisi'ni (KPD) yasaklayarak ve lider kadrosunu tutuklatarak başlamıştır.

Faşistlerin yayılmacı politikalarına ilişkin programsa, 1925 yılından itibaren deklare edilmiştir. Buna göre Doğu ve Güneydoğu Avrupa ülkelerinin yanı sıra Batı Rusya'nın geniş kesimleri işgal edilecekti; ki bu da Alman emperyalizminin Birinci Dünya Savaşı sırasındaki savaş hedefleriyle tıpatıp örtüşmekteydi. Şu ana kadar sınıfsal ilişkilerin, sosyoekonomik krizlerin ve sonunda egemen sınıfların politikalarına değinilmiştir. Tüm bu koşulların belli tarihsel-toplumsal dönemlerde bir araya gelmesi, faşizmin ortaya çıkışının ve yükselişinin zeminini hazırlamıştır.

Faşizm ve Sol

Faşist hareketin iktidara gelebilme şansı salt sosyoekonomik krizlere ve bu krizlerin geniş kesimler üzerinde yarattığı etkilere, bu kitlelerin siyasi-ideolojik geleneklerine ve egemen sınıfların politikalarına bağlı değildir. Böyle bir varsayım, faşizmi (fatalist bir determinizmle) belli toplumsal koşullarda zorunlu olarak ortaya çıkan, dolayısıyla ona karşı çıkışın anlamsız olacağı bir doğa olayıymış gibi değerlendirmek demektir.

Gerçekte faşizm, işçi sınıfının örgütlerinin de rol oynadığı bir güç durumunun ürünüdür. Dolayısıyla da başarısı salt onu destekleyen güçlere değil, ona karşı mücadele eden güçlere de bağlıdır.

İtalya ve Almanya'da Birinci Dünya Savaşı sonrasında devrimci momentler meydana gelmiştir. Bunun somut ifadelerinden biri (yukarıda da bahsedilen devrim denemelerinin yanı sıra) işçi sınıfının örgütlerinin üye sayılarıdır: 1914 yılından 1920 yılına kadar İtalya'daki devrimci sendikaların (Confederazione Generale del Lavoro) üyeleri 321.000'den 2,2 milyona; Almanya'dakilerinki 2,5 milyondan 8 milyona yükselmişti.[8] Üstelik ilk yıllarda bu örgütlerin toplumsal dönüşüm projelerini destekleyenler arasında küçük burjuvazinin belli kesimleri de vardı. Fakat, her iki ülkede de nihai hedef olan sosyalizmin inşası gerçekleştirilemediği gibi, (başka nedenlerin yanı sıra) işçi sınıfın bölünmüşlüğünden dolayı çoğu zaman daha 'düşük yoğunluklu' talepler de gerçekleştirilememiştir. Bu bölünmüşlüğün tüm ayrıntılarını analiz etmekten ziyade (ki bu, bir Avrupa sosyal tarihi araştırması bağlamında yapılabilir), konuya en genel hatlarıyla değinmeye çalışacağım.

Faşizmin İtalya'daki başarısının ardından, Komintern tarafından ele alınan analizler özellikle faşizmin kitle temeli hakkında oldukça gerçekçi sonuçlar getirmiştir. Clara Zetkin'in (1857-1933) 1923 yılında Komintern toplantılarında yaptığı konuşmalar[9] bu bağlamda önemlidir.[10] Bunlar, faşizmin küçük burjuva taşıyıcılarına ilişkin ilk ciddi analizler olmakla birlikte[11] daha sonraki çalışmalara da temel oluşturmuşlardır.[12] Ancak, buna rağmen, işçi sınıfının reformcu ve devrimci kollarını anti-faşist mücadelede bir araya getirmeye yaramamıştır. Zira faşizm, daha önce de belirtildiği gibi, o yıllarda komünistlerce herhangi bir burjuva 'hükûmet' biçimi olarak değerlendiriliyor, 'işbirlikçi' sosyal demokratlar da bunun organik bir parçası olarak görülüyordu. Kitlesel temeliyle, radikal-muhafazakâr niteliğiyle, şiddet kullanımıyla niteliksel olarak 'normal' burjuva toplumsal-siyasi formasyonlardan ayrıldığı noktalara en fazla ikincil olarak bakılıyordu. Komünistlerin sosyal demokratlara yönelttikleri 'sosyal faşist' suçlaması, bu kısmî analizin en belirgin sonuçlarındandır.

Ancak 1935 yılından sonra faşist iktidarların salt burjuva bir 'hükûmet değişikliği' olmadıkları, şiddet uygulama açısından vs. niteliksel olarak burjuva-parlamenter sistemlerden ayrılan burjuva iktidar biçimleri oldukları gerçeği kavranmıştır. Georgi Dimitrow'un (1882-1949) tüm burjuva mensuplarını faşizmle ilişkilendirmeyen meşhur faşizm tanımı

8 Tasca, *Glauben, gehorchen, kämpfen*, 93.

9 Zetkin'in 1923 yılındaki tüm konuşmaları için bkz.: Theo Pirker, der., *Komintern und Faschismus 1920-1940* (Stuttgart: Duetsche Verlags-Anstalt, 1965), 115 vd.

10 Clara Zetkin, *Der Kampf gegen den Faschismus* [1923], http://www.marxists.org/deutsch/archiv/zetkin/1923/06/faschism.htm; Theo Pirker, der., *Komintern und Faschismus 1920-1940* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1965), 115 vd.; Ernst Nolte, der., *Theorien über den Faschismus* (Köln, Berlin: Kiepenheuer u. Witsch,1967).

11 Heinz Neumann, "Die Hindenburg-Aera", *Die Kommunistische Inter-nationale* Mayıs (1925), 519.

12 Örneğin, Luigi Salvatoreli, *Nationalfaschismus* adlı çalışmasında 1923 yılında faşizmi "küçük burjuvazinin sınıf mücadelesi" olarak tanımlamıştı. Bu bağlamda bkz.: Nolte, *Theorien über den Faschismus*, 118 vd.

("Faşizm; finans kapitalin en gerici, en şovenist ve emperyalist öğelerinin açık, terörist diktatörlüğüdür") sayesinde ancak yukarıda bahsedilen anti-faşist halk cephesi politikaları yürütülebilmiştir.

Sosyal demokratlar, öte yandan, komünistleri 'kızıl faşistler' olarak değerlendiriyordu; ki bu, 1950'li ve 1960'lı yılların Soğuk Savaş atmosferinde komünizm ve faşizm aynı kefeye koyularak ortaya atılan 'totalitarizm', teorilerin öncülüdür âdeta.[13] Şu ana kadar değindiğimiz faşizmin oluşumcu boyutundan sonra fenomenolojik ('ideoloji'sine, örgütlenme ve iktidar yapısına ilişkin) boyutuna değinilecektir.

Faşizmin ideolojisi ve ideolojisi bağlamındaki örgütlenme ve iktidar yapısı

Tüm muhafazakâr ideolojilerde olduğu gibi, faşist 'ideoloji'nin de en temel noktası, tarihsel olarak var olmuş ve dolayısıyla değiştirilebilir toplumsal koşulların 'doğal' ve değiştirilemez olduğuna ilişkin savıdır. Aklın ve onun 'talep'lerinin karşısına, kan ve toprak[14] gibi natüralist-irrasyonel güçler konumlandırılmaktadır.[15] Halk ve halkın birliği, aile ve özel mülkiyet, otorite ve hayatta kalma mücadelesi: Tüm bu kategoriler, bu ideolojiler için insanların koşulsuzca kabul etmeleri gereken 'ebedî' değerlerdir. Toplumsal koşulların değiştirilebilirliğini ve değiştirilme gerekliliğini savunan sol ideoloji ise, bu bağlamda, en iyi ihtimalle 'ara bozucu', en kötü ihtimalle ise 'kendi ırkına mugayir', dolayısıyla yok edilmesi gereken bir 'virüs' olarak değerlendirilir. Faşizmin toplumu (komünistler, Yahudiler, engelliler ve aslında tüm muhalif grup ve bireyler gibi 'virüs'ler tarafından tehdit edilen) bir vücuda benzetmesi, geleneksel muhafazakârlığın organik toplum anlayışını birkaç adım daha ileri götürür -tüm muhafazakâr nosyonları birkaç adım ileri götürdüğü gibi.[16]

13 'Totalitarist' yaklaşım, görüngülerden hareketle değerlendirir. Formları, toplumsal içeriklerinden kopartıp 'niçin' sorusunu sormaz. Tek parti ve tek ideoloji varsa, bu teoriyi savunanlara göre bu 'totaliter' olmalı. Oysa ki elinde bıçak gördüğümüz her kişi 'katil' olmak zorunda değildir. Zira, bir bıçakla insan da öldürebilirsiniz, bir pasta kesip insanlara dağıtabilirsiniz de. Üniformalı bir gençliği manipüle edip saldırı savaşına da hazırlayabilirsiniz, savunma amaçlı da eğitebilirseniz.

14 Türkiye'de ise 'toprak' kavramı Solun da kullandığı imgelerdendir. Kapitalizme geçişin daha pürüzlü ve henüz tam anlamıyla gerçekleşmediğinin ifadesidir. 'Halk' kavramının kullanımı da benzer bir niteliktedir. Almanya ve Avrupa'daki işçi hareketinin önemli kısmında en geç 1848 yılında *Komünist Manifesto ile birlikte muğlak 'halk' kavramının yerini 'sınıf' almıştır. Bizde ise, Sağdan Sola, politikacısından sanatçısına herkes 'halkçı'dır.*

15 Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *Zeitschrift für Sozialforschung* 3(1934), 161-194.

16 Ne var ki, faşist ideolojinin radikal-muhafazakâr niteliği en erken 1935 yılında Komintern bünyesinde örgütlenen (ve komünistleri olduğu kadar Thomas Mann gibi hümanist burjuva yazarları da kapsayan) anti-faşist halk cephe politikaları bağlamında kavranabilmiştir. Faşizmin kitlesel taşıyıcıları (sosyolojik yönü), burjuva-kapitalist toplumları bağlamındaki işlevi, "ideolojisi", iktidar yapısı ve (şiddet kullanımı gibi) yöntemleri meselesinin bütünlükçü toplumsal bir sorunsal olarak ele alınılması, yani faşizmin ortaya çıkışının, yükselişinin ve iktidara gelmesinin araştırılması 1960'lı yılların ortalarından önce olmamıştır.

Böylece faşist 'ideoloji', geleneksel muhafazakârlığın cemaat ideolojisini ırkçı, güçlü devlet ideolojisini otoriter 'Führer', mülkiyet ideolojisini saldırgan bir anti-komünist, organik toplum ideolojisini dünyayı kötü-iyi/güçsüz-güçlüye ayıran bir günah keçisi ve dünyaya düzen ve ahlak getirme özlemini militarist bir söylem-pratiğe taşımaktaydı. Söylem-pratiği kelimesi, faşizmin geleneksel muhafazakârlıktan ayrıldığı aktivist bileşenine vurgu yapmaktadır.[17]

Sosyolojik açıdan faşist 'ideoloji', ağırlıklı olarak kendini tehdit altında hisseden küçük burjuvaziye, onların arasında da özellikle küçük mülk sahiplerine yönelik bir söylem pratiğidir. Lider prensibi, otoriteye vurgu, milliyetçilik ve günah keçisi 'felsefe'si, bu kesime toplum içerisinde hiçbir zaman sahip olamadıkları özgüven duygusunu sağlamıştır. Faşizmin ('ideoloji'sinin bu bileşenlerine dayanan) şiddet pratiği, bireysel sefaletlerinin gerçek nedenlerini anlayamayan ve dolayısıyla çözüm arayışlarına giremeyen bu kesimin bireyleri için, onlara her zaman birilerinin üstünde olma 'garanti'sini vaat eder.[18]

Faşist 'ideoloji'nin bir başka niteliği de, muğlak olmasından kaynaklanmaktadır: Farklı toplumsal grupların bir araya getirilmesini mümkün kılan (ırk gibi) en kapsamlı, en genel konseptler kullanılmaktaydı. Böylece karmaşık toplumsal dönüşümlerin, karmaşık toplumsal ilişkilerin, maddi dünyanın tüm derinliklerinin anlamlandırılması, birkaç basit formüle indirgenebiliyordu. Maddi dünyanın bütünlüğünün derinliklerini o maddi dünyanın iç dinamiklerine bakarak anlamak yerine, somut koşulların mistifikasyonu ve "manevileştirme"si söz konusudur.

İşi 'karmaşıklaştıran' bir nokta ise, faşist hareketlerin başından itibaren anti-Marksist söylemin yanı sıra anti-kapitalist söylemi de kullanmalarıydı. Bu anti-kapitalist söylem, burjuva toplumunun analizi sonucunda değil, daha ziyade (faşistlerce hiçbir zaman somut olarak tanımlanmamış, muğlakta bırakılmış) kapitalizm öncesi 'güzel' dönemlere ilişkin özlemleri kullanarak oluşturulmuştur. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra maddi ve manevi statü kaybına uğramış olan ve proleterleşmekten korkan küçük burjuvazi, bu tür söylemler sayesinde örgütlenebilmiştir. Küçük burjuvazinin mensuplarının (çok farklı sosyoekonomik statüye sahip toplumsal kesimlerden oluşmalarından, dolayısıyla da farklı farklı kısmî çıkarlara sahip olmalarından kaynaklan) heterojen yapısı, yönsüzlüğü, duruşsuzluğu ve geleceğe ilişkin teorik ufuksuzluğu faşistlerin işini kolaylaştırmıştır.

17 Bu konuyla ilgili ve genelde faşist 'ideoloji'ye ilişkin bkz.: Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz (Ankara: Epos, 2002), 157 vd. Aktivist vurgu için ayrıca bkz. Tasca, *Glauben, gehorchen, kämpfen*, 63.

18 "Schindler'in Listesi" filmini seyredenler, toplama kampının balkonundan esirlere ateş eden kampın kumandanını anımsarlar. Burada şiddet kontrolsüz, sınırsız, hesap vermek zorunda kalmaksızın uygulanmaktadır. Faşizmin bahsedilen bütünlükçü-total, tüm toplumun her bir ferdine nüfuz eden yanını görmekteyiz burada.

Bu türden faşist ideolojik söylemlerin işlevi ise, hiç de muğlak ve "yönsüz" değildi.[19] Sermaye ile işçi sınıfı arasındaki mücadelede tutumları netti. Zira faşistlerin tüm politikalarının hedefi işçi sınıfının örgütlerine karşı yönelmekten ibaret olduğundan, pratik-politik düzeyde faşist 'ideoloji'nin tüm diğer bileşenleri domine eden temel bileşeni anti-sosyalizm, anti-komünizm, anti-Marksizmdi. Yani faşist 'ideoloji', söylemini er ya da geç gerçekleştirmek zorundadır. Yukarıda, faşist iktidarın, kitlesine vaatlerinden dolayı aktif militarist politikalara gittiğini söylemiştik. Bu nokta, faşizm-sermaye ilişkisinin karmaşıklığına vurgu yapar: Militarist politikalar genel anlamda sermayenin lehineydi; yayılmacılık ve işgal, burjuva emperyalizmine içkin bir hedefsellik taşır. Faşist iktidarın işgale gitmesi, bu hedefselliği kapsar, ama aynı zamanda aşar. Ancak, öyle ya da böyle, faşizm-sermaye ilişkisinde bir çıkar çelişkisi söz konusu değildir.

Faşist hareketin 'ideolojisi' bağlamındaki örgütlenme yapısına gelince, toplumun terörist-total bir şekilde boyunduruk altına alınması için 'Führer'/lider prensibine göre örgütlenmiş, hiyerarşik, askerî ve paramiliter örgütler söz konusudur. Faşist iktidarsa, ideoloji üretme işlevini tek başına yapar. Fransız Devrimi sonrası burjuva-kapitalist ülkelerdeki devlet-din iş birliğinde sözkonusu olduğu gibi (genelde devlet kontrolünde olsa da) ideolojiyi Kiliseye bırakmaz. Alman ve İtalyan faşist diktatörlüklerine baktığımızda, iktidarın tüm toplumsal-siyasi alanlara nüfuz etme isteminden kaynaklanan dini 'milliyetçileştirme' çabalarını görürüz. Faşist İtalya'da çocuklar okul dualarında Benito Mussolini'yi (1883-1943) yüceltip bir nevi



Benito Mussolini. İtalya'yı 1922-43 arası yönetmiş, faşist ideolojinin oluşmasında büyük rol oynamıştır.

19 Tüm muhafazakâr ideolojilerde kategorik olarak olduğu gibi söylem ve işlev ters orantılıdır: Modern muhafazakârlığın doğuşunu Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ne tepkisini dile getirdiği *Reflections on the French Revolution* adlı eseriyle başlatırsak eğer, bu savı şu şekilde temellendirmek mümkündür: Burke, bu yapıtında, Fransız Devrimi'ni otorite gibi değerlere bir karşı çıkış olarak değerlendirir. Asıl kastedilen ise, Fransız Devrimi ile birlikte maddi imtiyazlarını kaybeden (aristokrasi gibi) kesimlerin çıkarlarını savunmaktır. Söylem, burada, gerçek işlevinin üstünü örtmek istemektedir.

tanrılaştırırken, faşist Almanya'da ulusal bir 'Alman Dini' (Deutsche Religion) oluşturma çabalarını görürüz.

Faşist iktidarları diğer sağ-otoriter/totaliter iktidar biçimlerinden ayıran (zaman zaman 'göreli' olarak bağımsızlaşabilen ancak hiçbir zaman nihai olarak sermayenin çıkarlarıyla çelişmeyen) 'total' yönlerini, yine de analitik-yapısal olarak bir ittifak olarak almamız işlevi açısından önemlidir. Bu ittifak, faşist iktidar ile ordu, bürokrasi, kilise ve sermaye arasındaki ortak çıkarlara dayanır. Bu ittifak partnerleri arasında en belirleyici olanı sermaye kesimidir. Buna göre, faşizmin asıl ve öncelikli işlevi; ekonomik süreci 'pürüzsüz', yani işçi sınıfının örgütlerini tasfiye ederek eşitlikçi taleplerinin arındırılmış şekliyle işletmek ve krizleri çözmekti. Bu bağlamda önemli olan, krizi, maliyetini geniş kitlelerin sırtlarına yıkarak çözmek olacaktı. Kârlar ise, büyük şirketlere akıtılacaktı.

Özellikle Almanya'daki faşist iktidar, istihdam politikalarını devlet harcamalarını silah sanayisine aktararak oluşturmuştur. Bu harcamaların ancak çok küçük bir kısmı, (hastaneler, okullar, konutlar, parklar, yollar ve barajlar gibi) sosyal altyapıya yönelikti. Bu silahlanma politikaları, sermayenin emperyalist çıkarlarıyla örtüştüğü gibi, faşizmin toplumsal kitlesinin otoriter-askerî düşünce tarzıyla ve yönetim kadrolarının hedefleriyle de tam bir uygunluk içerisindeydi. Ayrıca ordu mensupları, kendi statülerinin toplum içinde vurgulanmasından memnundu.[20]

Faşist iktidarın, militarist yayılmacılığın temellerinin atılmasında oynadığı rol, uluslararası politik düzeyde Sovyetler Birliği'nin tasfiyesini getirecekti. Unutulmamalıdır ki, Ekim Devrimi'yle birlikte (1917) yeryüzü topraklarının oldukça büyük bir kısmı kapitalist dünya sisteminden 'çıkmış', dahası salt gelişmiş kapitalist ülkelerdeki işçi hareketlerini değil, az gelişmiş ülkelerin anti-emperyalist mücadelelerini de cesaretlendirmişti. Faşizmin işlevi, bu gelişmeleri revize etmek olacaktı.

Son söz

Faşizmin yukarıda ele alınan tüm boyutlarının yanı sıra, günümüzde ele alınması gereken en önemli şeylerden biri, onun güncelliğiyle, yani günümüzdeki toplumsal formasyonlarla ilişkisidir. Bu bağlamda, faşizmin analizi (demokrasi, hukuk normları, meşruluk, özgürlük, eşitlik gibi olgular açısından), çağdaş burjuva toplumlarına ilişkin (içsel eğilim ve çelişkiler gibi), belli başlı sorunsalları açığa çıkarmaya yarayabilir. Bu güncellik kategorisi, eleştirel bir faşizm teorisinin hem temelini oluşturmalıdır hem de önemli

20 1933 ile 1938 yılları arasında askerî harcamalar yüzde 2000'lik bir artış göstermekteydi. 1938 yılında silahlanma harcamaları, toplam bütçenin yüzde 62'lik dilimini oluşturmaktaydı. David Schoenbaum, *Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reiches* (Köln, Berlin: Kiepenheuer u. Witsch, 1968), 193.

kriterlerinden biri olmalıdır.[21] Bu bağlamda Max Horkheimer, "Die Juden und Europa/Yahudiler ve Avrupa" başlıklı makalesinde[22] faşizmi "modern kapitalist toplumun hakikatı" (die Wahrheit der modernen kapitalistischen Gesellschaft) olarak tanımlar.

Karl Marx'ın (1818-1883) diyalektik materyalizminin temel fikirlerinden biri, bütünü gerçek/hakikat olarak görebilmekte yatmaktadır. Faşizmi, güncel dünyayı anlama merakının çerçevesinde yukarıda değinilen boyutlarıyla açıklamaya çalışmak, bu epistemolojik hedefe belki yaklaştırabilir. Farkındayım ki, kısa bir yazı bağlamında bu elbette sağlanamaz. O yüzden 'haddimi bilip' son olarak yazılanları özetlemeye çalışacağım:

Faşist hareketler, oluşumları itibariyle, organize kapitalizmin içkin kriz semptomlarına karşı çıkan küçük burjuva protest hareketlerdir. Bu karşı çıkış, analitik-eleştirel bir nitelik taşımadığı gibi, mistik irrasyonel bir 'ideoloji' ile temellendirilir: Öne sürülen anti-kapitalizm değil, kapitalizm öncesi bir yerde ve zamanda olan, tanımlanmayan 'güzel' bir geçmiştir. Faşizmin işlevi ise, tam tersine, işçi hareketini ve sonunda tüm potansiyel muhalif örgütlenmeleri tasfiye ederek, organize kapitalizmin 'pürüzsüz' işleyişini sağlamaktır.

Faşizmin yükselişi ve iktidara gelebilmesi, sosyoekonomik krizlerin artık "normal" parlamenter yollarla çözülemediği durumlarda sermayenin maddi-manevi desteğiyle sağlanmaktadır. Faşizmin bu desteğe muhtaç olması, özellikle Alman faşizminin analizi sonucu, kendi başına kitle hareketi olarak iktidara gelememesi gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Faşist iktidar, bu yönüyle, organize kapitalizmin 'meşru çocuğu'dur, gelişmiş burjuva toplumların her zaman içinde barındırdığı potansiyel iktidar biçimlerden bir tanesidir. Demek ki faşist hareket, herhangi bir toplumsal formasyonda ortaya çıkabilmekle birlikte, belli toplumsal koşullar bütününün sonucunda ancak tek başına iktidara gelebilmektedir. Bunun dışında olabilecekler, faşist hareketleri (Francisco Franco [1882-1975] İspanyası'nda olduğu gibi) de içinde barındıran sağ-otoriter/totaliter koalisyon hükûmetleridir. Yukarıda bahsedilen bu 'tek başına'lık, şiddetin bütün nüfusa ve bütün nüfuzla birlikte uygulanması açısından faşist iktidardan söz edebilme kriterlerinin en önemlilerindendir.

21 Wolfgang Abendroth, *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie* (Neuwied Berlin: Luchterhand, 1967).

22 Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939), 115-138.

Kaynakça

Angelo Tasca, *Glauben, gehorchen, kämpfen. Aufstieg des Faschismus* (Viyana Frankfurt/M. Zürih: Europa Verlag, 1969).

Clara Zetkin, *Der Kampf gegen den Faschismus* [1923], http://www.marxists.org/deutsch/archiv/zetkin/1923/06/faschism.htm

David Schoenbaum, *Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reiches* (Köln, Berlin: Kiepenheuer u. Witsch, 1968)

Ernst Nolte, der., *Theorien über den Faschismus* (Köln, Berlin: Kiepenheuer u. Witsch,1967).

Francis L. Carsten, *Der Aufstieg des Faschismus in Europa* (Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 1968).

Heinz Neumann, "Die Hindenburg-Aera", *Die Kommunistische Internationale*, Mayıs (1925).

Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), 161-194.

K. Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz (Ankara: DeKi, 2008).

Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939), 115-138.

Reinhard Kühnl, *Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984).

Theo Pirker, der., *Komintern und Faschismus 1920-1940* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1965).

Wolfgang Abendroth, *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie* (Neuwied Berlin: Luchterhand, 1967).

Wolfgang Abendroth, der., *Faschismus und Kapitalismus* (Frankfurt/M.: Europäische Verlags-Anstalt, 1967).

Okuma önerileri

Eberhard Knödler-Bunte and Russell Berman, "Fascism as a Depoliticized Mass Movement", *New German Critique* 11 (1977), 39-48.

Franz Neumann, Behemoth. *The Structure and Practice of National Socialism*, 1933-1944 (New York and Evanston: Harper & Row, 1966).

Georgi Dimitrov, *Faşizme Karşı Birleşik Cephe*, çev. Ali Özer ve Seçkin Cılızoğlu (İstanbul: Evrensel, 2005).

Henri Michel, *Faşizmler*, çev. Füsun Üstel (İstanbul: İletişim, 2011).

Kevin Passmore, *Fascism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Mehmet Okyayuz, "(Klasik) Faşizmin Kavramsallaştırılması Üzerine Bir Deneme", *Doğu Batı* 30 (2004), 191-208.

Mihaly Vajda, "Power and rule in the Fascist system", *Social Praxis* 1 (1973), 159-170.

Nicos Poulantzas, *Faşizm ve Diktatörlük*, çev. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim, 2004).

Roger Griffin, *The Nature of Fascism* (Londra: Routledge, 1991).

Stanley G. Payne, *A History of Fascism, 1914-1945* (Londra: Routledge,1996).

Stefan Breuer Breuer, *Milliyetçilikler ve Faşizmler*, çev. Çiğdem Canan Dikmen (İstanbul: İletişim, 2010).

Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel, 1979).

Zoltán Tar ve Judith Marcus, "Two Theories of Fascism and Society: Georg Lukás and Emil Lederer", *State, Culture and Society* 1 (1984), 61-75.

Aylin Topal

Yeni Sağ

1970'lerin sonunda yaşanan dünya ekonomisinin sistemik kriziyle birlikte, savaş sonrası dönemde uygulanan Keynesçi iktisat politikaları takip edilerek krizden çıkılamayacağı, çıkış yolunun ancak devlet-toplum ve devlet-piyasa ilişkilerinin kapsamlı biçimde dönüştürülmesiyle bulunabileceği fikri egemen oldu. O yıllarda iktidara gelen siyasi partiler[1], Dünya Bankası ve IMF gibi uluslararası finans ve kalkınma örgütlerinin 'tavsiyeleri' doğrultusunda neoliberal sermaye birikim stratejisinin ilk adımlarını attılar. Yeni sağ, üretim ilişkilerini yeniden düzenlemeyi hedefleyen neoliberal iktisat politikalarını uygulayacak devlet biçimini şekillendiren, bunu yaparken sivil toplum düzleminde toplumsal muhalefeti zayıflatıp rıza mekanizmaları da tesis etmeyi amaçlayan bir ideolojik projedir. Bu nedenle, kapitalist devletin neoliberal dönemde aldığı biçimi anlamak için neoliberal birikim stratejisinin hegemonya projesi olan yeni sağ ideolojisini irdelemek gereklidir.

Yeni sağ 1980'lerden itibaren büyük ölçüde hegemonik olmayı başarmış bir ideolojidir. Yeni sağ kavramını literatürde ilk kez kullanan yazarlardan Norman Barry'e göre, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemi niteleyen uzlaşmanın merkezinde *siyaset*in karşılaşılan sorunların çözümü için öncelikli karar alma yöntemi olarak kabul edilmesi vardır. Barry, bu uzlaşmayla iktisadi ve sosyal sorunların çözümünde piyasa süreçlerinin öneminin tamamen reddedildiğini; siyasal düşünce ve pratiğin odağının bireysel kararların özel dünyasından, siyaset ve idarenin kamusal dünyasına doğru kaydığını iddia eder. Barry'e göre, yeni sağ bu uzlaşmaya ve onun temsil ettiği siyaset yapma biçimine bir tepki olarak gelişmiştir. Yeni sağ kavramını kullanırken Barry'nin vurgulamak istediği nitelik, bu uzlaşmaya tepki olarak

1 1970'li yılların sonlarından itibaren iktidara gelen ve yeni sağ ideolojisinin temsilcisi olduğu kabul edilen hükûmetlerin başında İngiltere'de Margaret Thatcher (1979-1990), ABD'de Ronald Reagan (1981-1989) Almanya'da Helmut Kohl (1982-1998) ve Japonya'da Yasuhiro Nakasone (1982-1987) hükûmetleri gelir. Turgut Özal'ın başbakanlığı dönemindeki (1983-1989) Anavatan Partisi hükûmeti de yeni sağın Türkiye'deki en önemli temsilcisi olarak kabul edilir.

gelişen fikirlerin tarihsel olarak 'sağ kanat' olarak kabul edilmesidir. Bu sağ kanat fikirleri Barry 'yeni' olarak nitelerken, bu fikirlerin 'eski usul', anti-liberal, çoğunlukla monarşiden ve dinî rejimlerden yana olan bazı Avrupa muhafazakârlığı biçimlerinden ayrılan bir sağ siyaset çerçevesi olduğunun altını çizer.[2]

Yeni sağ, tarihsel olarak birbirine rakip olarak kabul olarak edilen iki ideolojinin, liberalizm ve muhafazakârlığın, bir izdivacı olarak görülebilir. Bu iki ideolojinin yeni sağ altında biraraya gelmesinin, onun kuramsal iç tutarlılığını zayıflattığı düşünülebilir. Barry'e göre, geleneksel İngiliz siyasal düşüncesi kaynaklı liberalizm ve muhafazakârlık bu düşüncelerin öncü sözcülerinin kabul edebileceğinden daha fazla ortak noktaya sahiptir.[3] Burada altını çizmemiz gereken husus şudur: Yeni sağın kuramsal çerçevesiyle neoliberal politikalar arasındaki rabıtanın zayıflığına karşın, hatta belki de tam da bu nedenle, yeni sağ 1980'ler sonrası dünyada siyasa yapım süreçleri ve toplumsal ilişkiler üzerinde etkili olmuş bir ideolojidir. Bu bölümde, yeni sağ ideolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Friedrick Hayek (1899-1992) ve yeni sağın muhafazakâr unsurlarını şekillendiren Michael Oakeshott'ın (1901-1990) çalışmalarında izledikleri yöntemin kısa bir analizinin ardından, yeni sağın devlet-toplum ve devlet-piyasa ilişkilerini nasıl yeniden kurduğu, kriz sonrası dönemde değişen sınıf dengeleri bağlamında irdelenecektir.

Yeni sağın yöntemi: yöntemsel bireycilik ve öznellik

Yeni sağın 'yeni'liği çıkar maksimizasyonu yapan soyut birey anlayışı üzerine kurulu bir liberalizm ile ahlak ve davranış geleneklerine bağlı bir siyaset anlayışını temel alan muhafazakâr ideolojiyi biraraya getirmesindedir. Yeni sağın bu iki unsurunu kaynaştıran harç, aydınlanmacı felsefenin evrensel 'Akıl'ının yerine öznel ve görece 'akıl'ı koyan yöntemsel bireycilik olmuştur.

Friedrick Hayek'in en önemli temsilcisi olduğu Avusturya Okulu, klasik ekonomik teoriden yöntemsel olarak ayrılır. Klasik iktisat okulunun pozitivizminin yerini Avusturya Okulu'nda yöntemsel bireycilik aldı. Bu ayrılığın temeli, okulun babası olan Carl Menger'in klasik emek değer teorisine yaptığı yöntemsel eleştiriye ve geliştirdiği marjinal fayda[4] ilkesini esas alan öznel değer teorisine dayanır. *İktisadın Prensipleri* kitabında Menger, bir malın piyasa değerinin klasik teorinin öne sürdüğü gibi üretim maliyetine değil, tüketicinin aldığı öznel zevke ve kişisel faydaya bağlı olduğunu savunur.[5] Menger'in değer teorisi üzerine yürüttüğü tartışmanın özünde karmaşık toplumsal olguların doğasının yalnızca bireyci ve atomistik

2 Norman P. Barry, *The New Right* (Londra, New York: Croom Helm,1987), i.

3 A.g.e., ii.

4 Bir mal veya hizmetin tüketilmesi tüketicisine bir fayda sağlar. Marjinal fayda her ilave birim mal veya hizmetin tüketimiyle bu fayda miktarında yaşanan değişme olarak tanımlanabilir.

5 Carl Menger, *İktisadın Prensipleri* (İstanbul: Liberte, 2009).

yapıtaşlarına indirgenerek anlaşılabileceği vurgusu vardır. Menger'in bu fikirlerinin en etkili olduğu Avusturya Okulu iktisatçılarından biri olan ve kamu tercihi kuramının öncüsü olarak kabul edilen James M. Buchanan'a göre, gözlemlediğimiz tüm olgular bireysel tercihlerin toplamı (*aggregate*) olarak anlaşılmalıdır.[6] Kısaca yöntemsel bireycilik tüm makro olguların mikro temellerinin araştırılarak anlaşılabileceğini vurgular.

Avusturya Okulu'nun yöntemsel bireyciliğini benimseyen Hayek, Aydınlanma felsefesinin geliştirdiği ve evrensel aklı temsil etmesi için büyük harfle yazılan Akıl nosyonunu reddeder. Ona göre akıl küçük 'a' ile yazılır; yani öznel ve görelidir. Bireylerin karar ve tercihleri onların rasyonalitesinin sonucudur; ama bu rasyonalite evrensel ilkelerle değil, öznel bilgi ve inançlarla şekillenir. Hayek, kişilerin eylemlerinin öngörülemeyecek sonuçları olduğu savını önemli bir açıklama aracı olarak kullanır. Ona göre kurumlar ve olaylar, bireylerin karar ve tercihlerinin tasarlanmamış ve öngörülemeyen sonuçlarıyla şekillenirler. Bir başka deyişle, kişilerin kararlarını ve tercihlerini yönlendiren rasyonalite aslında onların zihinlerinde geliştirdikleri kurgulardır. Dolayısıyla Hayek'in liberalizmi, içinde yaşadığı sistemin bütün bilgisine sahip olan, davranışının sonuçlarını öngörebilen ve o yönde davranan evrensel rasyonel birey anlayışını benimsemez.[7]



Avusturyalı-Britanyalı iktisatçı, Friedrich August von Hayek. Yeni Sağ ideolojisinin kurucusu sayılmaktadır.

Bu noktada İngiliz muhafazakârlığının en önemli isimlerinden Michael Oakeshott'ın yeni sağ ideolojisine katkısının altını çizmek gerekir. Oakeshott,

6 James M. Buchanan, "Constitutional Economics," *The New Palgrave Dictionary of Economics*, der. John Eatwell vd. (Londra: Macmillan, 1987).

7 Friedrich Hayek, *Individualism and Economic Order* (Auburn, Alabama: The Ludwig Von Mises Institute, 2009), 8.

kendini siyasette akılcılık eleştirisine adamıştır demek yanlış olmaz. *Siyasette Akılcılık* kitabında insanların toplumsal yaşamı önceleyen bir rasyonalitesinin olamayacağını ve aklın eylemin bir ürünü olduğunu öne sürer. Akıldan çok, insanın ahlaki doğasının altını çizer. Oakeshott'a göre toplumsallığı tanımlayan ve toplumsal yaşamı şekillendiren şey üzerinde uzlaşılmış evrensel Akıl değil, ahlaktır. Kurallara ve onun temsil ettiği siyasi otoriteye bağlılık rasyonel değil ahlaki bir seçimdir. Siyasi ahlak herkesin kabul ettiği bir davranış geleneği hâline gelmelidir.[8]

Siyasete rasyonelliğin girmesinin temel sonucunu siyasi ideolojilerin şekillenmesi olarak gören Oakeshott, bu ideolojilerin 'evrensel olduğu iddia edilen' ideal amaçlar peşinde mevcut ve tanıdık kurumları radikal biçimde değiştirip, 'iyi' hükûmetler kurmaya çalışarak geri dönülmez yanlışlar yapacakları uyarısını yapar. Oakeshott muhafazakârlığı bir ideoloji değil, bir konumlanma olarak tanımladıktan sonra, ideolojilerin pozitivizmin ve onu takip eden Aydınlanma geleneğinin bir ürünü olduğunu öne sürer. Ona göre, ideolojiler toplumsal dönüşümlerin yasaları olduğunu varsayarlar ve bu yasaların bilimsel araştırma sonucunda bulunduğunu savunurlar. Oakeshott, işte bu bilimsellik iddiasının kendisinin ideolojik olduğunu söyledikten sonra tüm bu tartışmasının asıl hedefini açık eder: Marksizm.[9] Ona göre, muhafazakâr olmak aşina olunanı bilinmeyene, denenmişi denenmemişe, gerçeği gizeme, mevcudu mümküne, sınırlıyı sınırsıza, yakını uzağa, kâfiyi çok bol olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayalî neşeye tercih etmektir.[10] Daha açık dille söylersek, Oakeshoot'ın tarif ettiği muhafazakârlık, kapitalizmi alternatiflerine tercih etmektir. Yeni sağın çerçevesinden bu tercih hiçbir değer yargısı taşımaz; çünkü bu çerçeveye göre kapitalizm bir amaç değil, herkesin kendi çıkarını kollayabileceği bir araçtır.

Yeni sağ bireylerin her birinin üzerinde uzlaşacağı varsayılan ortak amaçlar olamayacağı fikrinden hareketle toplumsallığı amaçlar değil araçlar üzerinde uzlaşılan bir zemin olarak tanımlar. Siyasi rejim veya ekonomik düzen yalnızca bir araçtır ve bir ortak iyiye ulaşma amacı gütmesi varlığına aykırıdır. İlk bakışta ortak amaç gibi görünen birçok şey, aslında kişilerin kendi amaçlarına ulaşmak için ortak olarak tercih ettikleri araçlar, bir başka deyişle kurallar kümesidir.

Yeni sağın liberal ve muhafazakâr kolları arasında belirgin bir gerilim olduğunu söylemek mümkün görünmese de, yeni sağın kuramsal çerçevesiyle uygulamaları arasında bir ayrışma vardır. Görüldüğü gibi, Aydınlanma geleneğinden uzaklaşan yöntemsel bireyci bir liberalizm,

8 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund, 1991), 56.

9 A.g.e., 87-92.

10 Michael Oakeshott, "Muhafazakâr Olmak Üzerine," *Muhafazakar Düşünce* 1 (2004), 55-78.

İngiliz muhafazakârlığıyla kolayca aynı çatı altında buluşabildi. Fakat yeni sağı teşkil eden bu ideolojilerin, ideal kurumların tasarlanamazlığına, onların ancak geleneklere bağlı pratikler yoluyla şekilleneceklerine yaptığı vurguyla, 1980 sonrası tüm dünyada yeni sağın ideolojik mihmandarlığında uygulanmaya başlanan ve devlet-toplum ve devlet-piyasa ilişkilerinde *radikal* 'reform'lar yapmayı *tasarlayan* neoliberal politikalar arasındaki tutarsızlık dikkat çekicidir. Yeni sağın hegemonik niteliği bu çelişkiden yola çıkarak tarif edilebilir. Bir yandan aşağıda inceleyeceğimiz dönüşümler, IMF ve Dünya Bankası gibi kurumların doğrudan kontrolünde ve devlet eliyle yapılırken, diğer yandan yeni sağ ideolojisinin temsilcisi olan siyasi partiler etkin biçimde tüm bu yaşanan dönüşümlerin piyasanın önüne geçilemez kuralları gereği kendiliğinden ve dolayısıyla alternatifsiz olduğu söylemleriyle toplumsal rızanın tesisini kolaylaştırdılar. Buradan hareketle, yeni sağın merkezî çelişkisini avantaja çevirdiğini söyleyebiliriz.

Devlet-toplum ilişkisi

Yeni sağın devlet kavramsallaştırması, Aydınlanma düşüncesinin kurucularından sayılan John Locke'un (1632-1704) devlet kuramından ayrılarak, Thomas Hobbes'un (1588-1679) devlet kuramına yaklaşır. Locke'un devleti, bir yandan bireylerin doğal durumda sahip oldukları varsayılan haklarını koruyarak adaleti, diğer yandan ortak iyiye ulaşmak için halkın genel refahını temin etmekle sorumludur. Yeni sağ ideolojisinin savunucularına göre burada iki sorun belirir. Birincisi, devlet ortak iyiye ulaşmak için uygulayacağı politikalara kaynak sağlamak amacıyla vergilendirme yaparak aslında bireyin mülkiyet haklarını gasp eder. İkincisi ve daha önemlisi, Locke'un kuramında, adalet kavramı varsayımsal olarak ulaşılan doğal durumda tanımlı hakların korunması olarak tanımlandığından, adalet ve hak kavramlarının içeriği aslında bireylerin kararları sonucu oluşmaz ve burada adaletin ortak bir amaç olduğu kabul edilir. Bu bağlamda Hobbes'un toplumsal sözleşme kuramının Locke'unkinden farkı, temel hakların çerçevesinin doğal durumda değil, sözleşme sürecinde bireylerin tek tek üzerinde uzlaşmasıyla çizilmesidir. Burada hak kavramı her sözleşmenin kendine özgü sürecine ve bu süreçte alınan kişisel kararlara bağlı olduğundan verili kabul edilemez.[11] Hakların tanımı ve kapsamı sözleşme sürecine bağlı olduğundan aslında bireyler haklarını koruyacak araçsal bir adalet kavrayışı üzerinde uzlaşırlar.[12] Çünkü Hayek'e göre, "adalet, kasıtlı olarak kimsenin belirlemediği kendiliğinden düzeni olan bir sistemin niyet edilmemiş sonuçlarıyla ilgili olamaz."[13] Adil

11 John Gray, *Liberalism* (Buckingham: Open University, 1995), 74.

12 Bu araçsal adelet kavramsallaştırmasının John Rawls'un adalet kuramı ile ilişkisi de dikkat çekicidir.

13 Friedrich Hayek, *Law Legistation and Liberty Volume 2 The Mirage of Social Justice* (Chicago University, 1976), 38.

davranışın kuralları her bireyin kendi plan ve kararları doğrultusunda davranmasını mümkün kılacak araçsal bir çerçeve sunarak çatışmayı engellemek ve uzlaşmayı kolaylaştırmak amacına hizmet etmelidir.[14]

Yeni sağın bu devlet kavramsallaştırmasının çerçevesini çizen en etkili kişinin Oakeshott olduğunu söyleyebiliriz. Oakeshott'a göre devlet, Hobbes'a atıfla, bireylerin kendi çıkarlarını koruma zorunluluğu ile vücut bulan ve topluma dışsal olarak tanımlanmış bir gerekliliktir. Devleti sivil toplum olarak tanımlayan Oakeshott, onun ahlaki bir gereklilik sonucu ortaya çıktığını öne sürer. Burada ahlaki olarak tanımlanan, herkesin aynı amaç etrafında buluşması değil, kendi amacına ulaşmak için uygun ortam yaratacak kurallar bütününün, bir başka ifadeyle hukuk devletinin etrafında uzlaşmasıdır.[15] Bireysel çıkarların devamlılığını sağladığı ölçüde devlet kendi kendini yeniden üreten bir yapıdır. Örneğin güvenlik ve barış ortamı etrafında ortaklaşmak herkesin kişisel çıkarıdır. Güvenlik ve barış ortamının sağlanması için her bireyin hukuka ve yasalara uyması, onun temsil ettiği iktidara güven duyması ve elbette itaat etmesi gerekir.[16]

Yeni sağ kuramcıları liberal minimal devlet anlayışından büyük ölçüde ayrılırlar. Bireylerin kendi çıkarlarını takip etmelerini kolaylaştıracak olan düzeni sağlayacak devlet, güçlü olmak zorunda olan bir yapıdır. Minimal bir devletin düzenin devamını sağlamakta sorun yaşayabileceği öne sürülerek, güçlü bir devlet anlayışı benimsenir. Oakeshott'ın sivil toplumun önemli unsurlarından biri olarak gördüğü güven ve itaat, Hayek'in güçlü lider vurgusuyla uyum içindedir. Hayek her toplumda üstün değerleri ve yetenekleri sebebiyle halk kitleleri üzerindeki etkisi diğerlerinden daha fazla olan ve her ne olursa olsun konumu sarsılmaması gereken insanların olduğunu iddia eder. Ona göre, kararların etkin ve hızlı bir şekilde alınabilmesi ve güven ve itaatin tesis edilmesi için güçlü lider gereklidir.[17] Yeni sağ ideolojisinin savunucularına göre, toplumsal yaşamda aslolan bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirebilecekleri kurumlar üzerinde uzlaşmaları olduğundan, devletin demokratik olma zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla, demokrasi bir amaç değil yalnızca bir araçtır ve teorik olarak bireyler çıkarlarını demokratik olmayan bir rejimde de gerçekleştirebilecekleri üzerinde uzlaşabilirler.

14 A.g.e.

15 Kamu tercihi kuramı ile yeni sağ ideolojisinin devlet tartışmalarına katkıda bulunan Buchanan, piyasa aktörleri gibi siyasetçilerin de kendi çıkarlarını azamileştirecek tercihleri yapacaklarını ve bu sebeple devletin büyümesinin siyasi ve ekomik olumsuz sonuçları olacağını öne sürer. Buchanan'a göre, siyasi tercih ve kararların *anayasal* sınırları kesin biçimde belirlenmelidir. 1984 yılında Nobel İktisat ödülünü alan Buchanan'ın çalışmaları için bkz Geoffrey Brennan vd. der., *Politics as Public Choice Collected Works of James Buchanan* V. 13 (Indianapolis: Liberty Fund, 2000).

16 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund, 1991), 221-295.

17 Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: Chicago University, 1960), 402.

Yeni sağın refah devleti döneminin devlet-toplum ilişkilerine yönelttiği eleştirilerin başında bu dönemde devlet kurumlarının zayıflatılarak, toplumun devlete güven duyması ve onun otoritesine itaat etmesinin zemininin sarsıldığı yer alır. Hayek, enflasyonun ve işsizliğin sebeplerinin sadece uygulanan yanlış ekonomi politikaları olmadığını, Keynesçi devletin toplumsal güçlerle kurduğu ilişkisinin niteliğinin de bu sorunları doğuran önemli bir faktör olduğunu öne sürer. Hayek'e göre Keynesçi refah harcamaları nedeniyle devlet hantallaşıp zayıflayarak işçi sendikalarından ücret politikalarına yönelik gelen taleplere karşı koyacak bir kapasite geliştiremedi. Buradan hareketle Hayek, enflasyonun ve işsizliğin emek piyasasında piyasa mekanizmalarının işlemesini engelleyen ve toplumsal dayanışmayı zayıflatan sendikal faaliyetlerin sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Hayek'e göre, sendikal hareketlerden gelecek talepler karşısında 'kararlı' bir tutum izleyebilecek bir devlet olmalıdır. Bu ideolojik yaklaşım uygulanan politikalar anlamında da karşılığını buldu. Devlet aracılığıyla yönlendirilen sınıflararası uzlaşma çerçevesinde işçi sendikalarına iktisadi düzenlemelerin içinde sınırlı da olsa bir alan tanıyan refah devletinin yerini 1980'li yıllardan itibaren işçi sendikalarını bütünüyle siyasetten dışlayan neoliberal devlet aldı.

Yeni sağ, sınıf ilişkilerini sermayenin lehine olacak bir biçimde yeniden düzenlemek için bir yandan devletin güçlendirilmesi gerekliliğine işaret ederken öte yandan işçi sendikalarını zayıflatma amacını güder. Burada nihai amaç, sendikal mücadeleyi örgütlü bir sınıf mücadelesi alanı olmaktan çıkarıp tamamen etkisizleştirmektir. Sendikalar yoluyla iktisadi kazanım elde edilemeyeceği öne sürülerek sınıf aidiyetleri tahrip edilmeye çalışılıp reformist, savunmacı, işbirlikçi tutumların gelişmesi için elverişli bir ortam oluşturulmak istenmiştir. 1980 sonrasında, siyasal erki ele geçirmeyi amaçlayan örgütlü toplum anlayışından uzaklaşan liberal sivil toplum söyleminin egemen olması tesadüf değildir. Bu sivil toplum söylemi birey merkezli bir analiz temelinde şekillenir. 'Her türlü kısıttan özgürleşmiş birey', Hayek'in temel kavramlarından biridir. Bireyin özgür olmasını engelleyen özellikle iki kısıt vardır: birincisi devlet, ikincisi her türlü kolektif kimliktir; yani birey ancak farklılıklarıyla özgürleşir. Yeni sağ ideoloji bu anlamda hak mücadelelerini de etkilemiştir; toplumsal cinsiyet, mezhep, ırk gibi toplumsal temelleri olan ve daha önce sınıf siyasetinin bir parçası olarak görülen mücadeleler kimlik siyaseti çerçevesine sokulmuş, kimlik siyaseti sınıf mücadelesinin yerini almaya başlamıştır.

Yeni sağ ideolojisinin savunucuları bir yandan sınıf mücadelesini zayıflatacak politikaları desteklerken, öte yandan muhafazakâr değerlerin güçlendirilmesi gerektiğini öne sürerler. Refah devleti politikalarının geleneksel ve ahlaki değerlerin çürümeye başlamasına neden olduğu iddia edilir. Kadın emeği istihdamını mümkün kılacak ücretsiz çocuk kreşlerinin kurulması ve işsizlik

güvenceleri gibi politikaların ebeveynin sorumluluklarının azalmasına ve ailelerin parçalanmasına sebep olarak bu merkezî kurumu zayıflattığı öne sürülür. Bir yandan devlet harcamalarının kesilmesi ve devletin bir işveren olmaktan çıkarılması gerektiği iddia edilirken, diğer yandan bu değişimin yol açacağı boşlukların ve toplumsal tepkilerin aile, din, millî kimlik gibi muhafazakâr kurum ve değerlerle örtülmesi amaçlanmıştır. Diğer ifadeyle, piyasanın önceliği ve asgari devlet gereği korunurken geleneğin, dinin, ailenin ve millî kimliğin önemi ve bu kurumların yapılandırılması ve muhafaza edilmesi için güçlü bir devlet fikri, yeni sağ ideolojisinin temelini oluşturur.

Devlet-piyasa ilişkisi

Yeni sağ, devleti ve piyasayı birbirine dışsal olarak gören, fakat birbiriyle ilişki içinde olmaları gerektiğini söyleyen liberal bir ekonomi politik tanımını kabul eder. Hayek'e göre tekellerin veya piyasayı manipüle edecek başka dışsal faktörlerin olmadığı durumda tam rekabetçi piyasaların doğal düzenini yalnızca devlet müdahaleleri bozabilir. Ancak Hayek, buradan devlet müdahalelerinin her biçiminin piyasa işleyişi üzerine olumsuz etkileri olacağı sonucuna varmaz. Hatta piyasanın kendiliğinden akışını engellemeyecek türde devlet politikalarının gerekliliğinin altını çizer.

Hayek'e göre bireysel kararların toplumsal sonuçları öngörülemez olduğundan, iktisadi alan sürekli değişen, belirli bir doğrultusu ve nihai amacı olmayan karmaşık bir yapıdır. Bu yapının karmaşık niteliğini Hayek, modern konjonktür çevrimi teorisinin (*business cycle*) ve evrimci iktisadın öncüsü kabul edilen Joseph Schumpeter'e (1883-1950) atıfla vurgular. Schumpeter'e göre, "sosyalist olmayan bir toplumun iktisadi yaşamı tekil firmalar ve hane halkları arasındaki milyonlarca ilişki ya da akışı içerir. Bunlar hakkında çeşitli kuramlar üretebiliriz ama bunların tümünü asla gözlemleyemeyiz."[18] Hayek, Schumpeter'i izleyerek piyasa gibi karmaşık yapıların anlaşılmasında evrim kuramının önemli olduğunu vurgular. Çünkü evrim kuramının temel prensipleri, açıklamaya çalıştığı olgunun karmaşıklığını ve öngörülemezliğini kabul eder.[19] Buradan hareketle yeni sağ, devletin ekonomiye yönelik politikalarının, piyasanın ucu açık evriminin izleğini takip edecek ve ona yön vermeye çalışmayacak nitelikte olması gerektiğini ileri sürer.

Tüm bu karmaşıklık tartışmasına rağmen yeni sağ, piyasanın kendi kendini düzenleyebilen bir sistem olduğu fikrini benimsemez. Piyasa ekonomisine verilen öneme rağmen, yeni sağ kuramcılarının her türlü devlet müdahalesine karşı oldukları sonucuna varamayız. Adam Smith'in temellerini attığı ve 19. yüzyılda hâkim olan 'bırakınız yapsınlar' (*laissez faire*) okulunun ekonomi

18 Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Oxford: Oxford Univerty, 1954), 241.

19 Friedrich Hayek, "The Theory of Complex Phenomena," *Critical Approaches to Science and Philosophy*, der., Mario Bunge (New Brunswick, New Jersey: Transaction, 1999), 344.

politiği 20. yüzyılın ilk yarısında, özellikle de Büyük Buhran'ı (1929) izleyen eleştirilerle büyük ölçüde zayıfladığı için, devlet kurumlarının ve ekonomik rekabetin koşullarını sağlayacak bir politik yapının gerekliliği benimsenir. Neoliberal para politikalarına yön veren, aşağıda da bahsedeceğimiz parasalcılığın (*monetarizm*) kurucusu olarak bilinen Milton Friedman (1912-2006) da devletin başlıca işlevini "düzenin istikrarını sağlamak ve rekabetçi piyasaları güçlendirmek"[20] olarak tanımlayarak devletin iktisadi alandaki potansiyel olumlu rolüne işaret eder. Dolayısıyla yeni sağ ideolojisinin savunucuları, bireylerin tercihlerini kısıtlamayacak, sorumlulukları 'kapitalist piyasaların işleyişini kolaylaştıracak' biçimde sınırlandırılmış bir devletin varlığını isterler.

Yeni sağın devlet-piyasa ilişkisine bakışını anlamak için, Hayek'in çıkarların uyumu doktrinine yönelttiği eleştirilere değinelim. 'Bırakınız yapsınlar' kuramının en önemli varsayımlarından olan çıkarların uyumu doktrinine göre, bireyler kendi çıkarlarının peşinde koşarak aslında toplumun çıkarlarının peşinde koşmuş olurlar. Çıkarların uyumu ilkesi tersten okunduğunda, toplumun çıkarını kollayacak ekonomi politikaları bireylerin çıkarlarına da ters olmayacaktır. Yani, bireyin çıkarları ile toplumun çıkarları *doğal* olarak uyumludur. Bunun tersine Hayek, bireysel çıkarların toplamından oluşan kolektif bir çıkara ve toplumsal refaha ulaşmanın mümkün olmadığını savunur.[21] Adam Smith'in evrensel Aklı takip eden 'ekonomik insan' kavramının bir 'heyula' olduğunu ileri sürer ve, görece bir rasyonalite fikrinden hareketle, bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirmek üzere aldıkları kararların aynı koşullar altında bile birbirinden büyük oranda farklılaşacağını iddia eder.[22] Schumpeter'in bahsini ettiği o milyonlarca ilişki ve akışın gözlenip alınan tüm kararların ve çıkarların bir arada değerlendirilmesi mümkün olmadığı için, toplumsal iyinin ne olduğu da asla bilinemez ve öngörülemez. Hayek, Keynesçi devlet müdahalelerine karşı eleştirilerini de piyasanın karmaşıklığı ve toplumsal çıkarın asla bilinemeyeceği savlarından yola çıkarak temellendirir.

Yeni sağın savaş sonrası dönemde uygulanan Keynesçi politikalara ilişkin temel eleştirisi, devlet planlaması üzerinedir; hükûmetler işsizlik, enflasyon ve büyüme oranlarının ne olacağına önceden karar verip o yönde politikalar uygulamamalıdırlar. Bu, piyasaların karmaşık doğasına aykırıdır. Hayek, Avusturya Okulu'nun kendisiyle aynı dönemde etkin olmuş diğer bir üyesi olan Ludwig von Mises'e (1881-1973) atıfla, merkezî planlamanın bir yandan temel kişisel özgürlüklerin ve toplumsallığın gelişmesini kısıtladığını, öte

20 Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük* (İstanbul: Altın, 1988), 15, 89.

21 Friedrich Hayek, *Individualism and Economic Order* (Auburn, Alabama: The Ludwig Von Mises Institute, 2009), 1-33.

22 A.g.e., 11.

yandan kaynakların etkin dağılımını engellediğini iddia eder.[23] Von Mises ve Hayek, sosyalizm ile kapitalizm arasında sosyal demokrasinin önerdiği türden bir ara yol olmadığı ve her türlü planlamanın sosyalizan bir çabanın ürünü olduğu fikrini paylaşırlar. Von Mises'e göre, planlamayla toplumsal iyiye ilişkin bir öngörü yapılmaya çalışılır; ama her bir bireyin kendi öznel çıkarını güdecek bir planlama mümkün olamayacağından her türlü devlet planlaması kişisel özgürlükleri kısıtlayıcı olacaktır. Ayrıca von Mises, bireylerin beğenileri doğrultusunda yaptıkları taleplerle piyasa fiyatlarını belirleyerek toplumsal yaşama katıldıklarını ve fiyatların hükûmet tarafından belirlenmesinin bu toplumsallığın gelişmesini engelleyeceğini ileri sürer. Fiyatların piyasa mekanizmaları yoluyla belirlenmediği durumlarda 'rasyonel bir iktisadi hesaplamanın', yani kıt kaynakların etkin dağılımının mümkün olamayacağını da ilave eder.[24] Bu tezlerden hareketle yeni sağ ideolojisinin savunucuları 1970'lerin krizini bir verimlilik krizi olarak tanımlarlar. Devletin işlevinin kaynak dağılımı mekanizmasına müdahale etmek olmadığı, bu tür 'verimsiz' devlet müdahalelerinin büyüme, enflasyon ve işsizlik üzerine olumsuz yönde etkileri olmasının kaçınılmazlığını vurgularlar.

1960'ların sonlarına doğru bütün ülkelerde enflasyon oranları artar ve ticaret ilişkilerindeki dengesizliklerin ortaya çıkmasıyla birlikte Bretton Woods sisteminin sürdürülmesi zorlaşırken,[25] Milton Friedman'ın enflasyonun her zaman ve her yerde parasal bir olgu olduğu ve dolaşımdaki paranın miktarıyla doğrudan ilişkili olduğu fikirleri egemen oldu.[26] Milton Friedman'ın parasalcılık yaklaşımı, yeni sağın devlete biçtiği öncelikli görev olan ekonomik istikrarın sağlanmasıyla yakından ilişkilidir.[27] Hayek ve Friedman'ın enflasyonun nedenine ilişkin yorumları ve çözüm önerileri birbirinden farklılık gösterse de, ekonomik istikrarın ancak enflasyon oranları kontrol altında tutularak sağlanabileceği fikrini paylaşırlar. Friedman'a göre enflasyon oranlarını kontrol etmenin yolu, hükûmetlerin para arzını düzenlemesinden geçer. Bu da faiz oranlarına ve kamu borçlanmasına ilişkin istikrarlı bir politika izlenmesini gerektirir. Friedman, bu araçların yanısıra kur politikasının da önemli bir parasal araç olabileceğini ve sabit kur

23 Friedrich Hayek, *Kölelik Yolu* (İstanbul: Liberte, 2004)

24 Ludwig Von Mises, *Sosyalizm* (İstanbul: Liberte, 2007)

25 1944'te, ABD'nin Bretton Woods şehrinde yapılan Birleşmiş Milletler Para ve Finans toplantısına katılan 44 ülke temsilcilerinin imzaladıkları anlaşmayla birlikte 1 ons altın 35 dolara sabitlenmiş, dolar altına dönüştürülebilir tek para olarak kabul edilmiş ve diğer tüm ülke paralarının değeri doların altın karşısındaki paritesine göre sabitlenmiş oldu.

26 Milton Friedman, *Money Mischief: Episodes in Monetary History* (San Diego, New York, Londra: New Harvest, 1994), 140.

27 Milton Friedman 1976 yılında bu çalışmaları sebebiyle Nobel ekonomi ödülü aldı. Kısaca Nobel ekonomi ödülü olarak bilinen ödül aslında Alfred Nobel'in vasiyeti doğrultusunda verilen Nobel kategorilerinden biri değildir. İsveç Merkez Bankası Riksbank'ın Alfred Nobel'in *anısına* 1969 yılından itibaren her yıl verdiği bu ödülü kimlerin hangi çalışmalarıyla aldığının analizi, içinden geçilen dönemin hâkim ekonomik paradigmalarına ve bu paradigmaların kilit sorunsallarının neler olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Burada yeri gelmişken, Hayek'in 1974 yılında Nobel ödülünü aldığını söylemiş olalım.

politikasından esnek (*flexible*) kur politikasına geçilmesinin parasal istikrarın sağlanmasını kolaylaştıracağını öne sürdü. Büyük Buhran sonrası ulusal ekonomilerin içe kapandığı dönemde sürdürülebilen sabit kur politikası, krizin etkilerinin zayıflamasına paralel olarak uluslararası ticaret ilişkilerinin artması ve kimi ülkelerin ticaret dengesizliklerinin belirginleşmesiyle birlikte çeşitli zorluklarla karşılaşmaya başladı. Özellikle 1960'lar boyunca ABD'nin giderek artan dış ticaret açığı sistemin devamı açısından önemli bir sorundu. Dış ticaret açığının üzerine bir de Vietnam Savaşı harcamalarıyla artan bütçe açığı eklenince, ABD 1971 yılında tek taraflı olarak Bretton Woods anlaşmasını askıya alarak sabit kur uygulamasına son verdi. Bu tarihsel konjonktürün Friedman'ın esnek kur politikasının ekonominin istikrarı için önemli olduğu fikrinin egemen olmasını kolaylaştırdığı söylenebilir.

Friedman'ın parasalcılık kuramının egemen olmaya başlamasıyla birlikte Keynes iktisadının talep değişkenlerini gözeten ekonomi politikalarının yerini arz yanlısı politikalar aldı. Keynes *Genel Teori* kitabında tam istihdamın neoklasik iktisatta[28] olduğu gibi varsayım olarak kalmaması, planlı devlet politikalarıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur.[29] Neoklasik iktisadın (iş gücü) arzın(ın) kendi (iş gücü) talebini bulmasıyla piyasaların dengeye ulaştığı anda eksik istihdamın olmayacağı varsayımını reddeden Keynes, gönülsüz işsizlik sorununun gerçek olduğuna işaret eder. Büyük Buhran'ın efektif talep yetersizliği sonucu yaşandığı ve aynı sebeple tüm kapitalist devletlerin kriz sonrası karşı karşıya kaldığı küçülme sorununun, Keynes'in kaynak israfı olarak tanımladığı işsizliğin önlenmesiyle çözüleceği anlayışı talep yanlısı politikaların özünü teşkil eder. Efektif talebi, yani hanehalkının piyasadaki tüketimini, artırmanın en etkin ve kısa vadede[30] gerçekleştirilebilecek yolu doğru hükûmet politikalarıdır. Keynes'e göre, efektif talebi artıracak hükûmet politikaları, üretimi ve dolayısıyla firmaların emek talebini artırarak hem tam istihdamı hem de büyümeyi gerçekleştirecektir. Savaş sonrası dönemde yaygın olarak çeşitli biçimlerde uygulanan istihdam ve işsizlik güvencesi politikalarının Keynes'in *Genel Teori*'si ile tam bir uyum içinde olduğu açıktır. Buna ek olarak, emeğin yeniden üretimini ve hane halkının gelirinin doğrudan piyasa mallarına harcanmasını sağlayacak ücretsiz eğitim, sağlık ve barınma gibi sosyal refah hizmetlerinin de Keynes'in devlete biçtiği role uygun politikalar olduğunun altını çizmek gerekir. Yeni sağ ideolojisinin savunucuları neoklasik iktisadın tam istihdam varsayımı benimsemedi ve işsizliğin doğal olduğu ve bu doğal işsizlik oranının enflasyon oranlarının aşağı doğru baskılanması için gerekli

28 Neoklasik iktisat piyasada bir malın fiyatının ve üretim miktarının o malın arz ve talep fonksiyonlarının dengeye ulaşması sonucu belirleneceği varsayımından yola çıkar. Piyasanın dengeye ulaşmasıyla birlikte malların bölüşümü ve gelir dağılımını da kendiliğinden gerçekleşir.

29 John Maynard Keynes, *Genel Teori* (İstanbul: Kalkedon, 2010).

30 Keynes'in bu kısa vade vurgusu önemlidir. Neoklasik kuramın piyasaların uzun vadede kendi dengesini bulacağı tezine ilişkin Keynes'in kısa ve çarpıcı cevabı şudur: "Uzun vadede hepimiz ölmüş olacağız."

olduğu fikrini geliştirdi. İşsizlik oranlarının ve büyümenin kamu harcamalarını artırılması yoluyla yeni talep yaratılarak düzenlenmeye çalışılmasının tek sonucunun parasalcılığın en önemli iktisadi problem olarak tanımladığı enflasyonu artırmak olacağı öne sürüldü. Enflasyon oranının yüksekliği ve fiyat istikrarsızlığı yatırımcıların gelecek beklentilerini olumsuz etkileyeceğinden, bu belirsizliklerin yeni yatırımların yapılmasını zorlaştıracağı ve bunun büyüme ve istihdam üzerinde olumsuz etkileri olacağı kabul edildi.

Yeni sağın Keynes ekonomisine ilişkin eleştirisi devletin iktisadi alana müdahalesi değil, bu müdahalelerin niteliğidir. Bir başka deyişle, yeni sağ devlet müdahalesinin biçiminin ne olacağına ilişkin bir tartışmanın tarafıdır. Devletin ekonomik kalkınmayı sağlayacak bir kurum olmadığı vurgulansa da ekonominin istikrarı için güçlü bir devlete ihtiyaç olduğu reddedilmez. Burada devlete biçilen rol 'piyasa ekonomisinin işleyişini sağlamak' gibi son derece geniş kapsamlı olduğundan, devlet müdahalesi kavramı da oldukça muğlak biçimde tanımlanmış olarak kalır. Böylelikle ekonominin istikrarlı gidişi de, ekonomik krizler de devlet müdahaleleriyle açıklanabilir hâle gelir. Böylece piyasanın işleyişini kolaylaştırmak için yapılan müdahaleler yeri geldiğinde istenmeyen tür devlet müdahaleleri olarak tanımlanıp, krizin nedeni olarak gösterilebilmektedir. Bir yandan planlı devlet müdahaleleri piyasanın ucu açıklığı ve öngörülemezliği vurgulanarak eleştirilirken, diğer yandan yatırımcıların gelecek enflasyon beklentilerini merkeze alan hükûmet düzenlemelerinin gerektiğini öne sürmesi yeni sağın diğer bir önemli çelişkisidir.

Sonuç yerine: Yeni Sağ tarihin sonu mu?

1980'lerden itibaren küresel ekonominin veya bölge ekonomilerinin karşılaştığı çeşitli ekonomik krizlere rağmen, yeni sağın siyasette hâlâ hakim ideoloji olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yeni sağın başarısı daha önce hiç bilinmeyen gerçekleri ortaya çıkarması veya hiç düşünülmemiş fikirleri öne sürmesi değildir. Yeni sağ ideolojisinin başından itibaren neoliberal politikaları keskin hatlarla tanımlamaması, yaşanan krizler karşısında siyasi iktidarların kendi aralarında farklılıklar gösterebilecek politikalar izlemelerine rağmen yine de yeni sağın temel ilkelerine sadık kalınmasını sağladı. Bu sebeple, yeni sağın başarısı tutarlı, bütünlüklü bir ideoloji olmasında değil, 1980 sonrası hâkim sınıfların çıkarlarını koruma amaçlı izlenecek politikalara ideolojik bir zemin sağlayacak unsurları biraraya getirmesinde yatar. Bu unsurlardan en güçlü olanı Margareth Thatcher'la özdeşleşen 'başka alternatif yok' vurgusudur.

Son olarak, liberalizmin tüm biçimlerine olduğu gibi yeni sağa içkin bir ilerlemeci tarih anlayışı olduğunun altını çizelim. Liberal tarih anlayışında liberal toplum toplumun ulaşabileceği son durum, yani tarihin son durağı

olarak kurgulanır. Benzer bir anlayışı yeni sağ ideolojisinin savunucularında bulabiliriz. Hayek'e göre tüm varsayılan ortak iyi kurgularının gerçek dışılığı o toplumu oluşturan bireylerce deneyimlenince, ortak iyiye ulaşmak için tasarlanmış kurumların zayıflıkları ortaya çıkar ve geriye yalnızca kendiliğinden şekillenen ve her bir bireyin kendi çıkarları doğrultusunda uzlaştığı toplumsal yapılar kalır. Yeni sağın en büyük çelişkisi burada yatar. Bir yandan bireylerin göreceli çıkarları ile toplumun çıkarlarının yani ortak iyinin örtüşmeyebileceğini vurgulanırken diğer yandan yeni sağ çerçevesinden kurgulanan devlet-toplum ve devlet-piyasa ilişkilerinin evrensel bir son olacağı varsayımı yapılır.

Kaynakça

Carl Menger, *İktisadın Prensipleri* (İstanbul: Liberte, 2009).

Friedrich Hayek, "The Theory of Complex Phenomena," *Critical Approaches to Science and Philosophy*, der. Mario Bunge (New Brunswick, New Jersey: Transaction, 1999).

Friedrich Hayek, *Individualism and Economic Order* (Auburn, Alabama: The Ludwig Von Mises Institute, 2009).

Friedrich Hayek, *Kölelik Yolu* (İstanbul: Liberte, 2004).

Friedrich Hayek, *Law Legistation and Liberty Cilt 2 The Mirage of Social Justice* (Chicago University, 1976).

Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: Chicago University, 1960).

Geoffrey Brennan vd. der., *Politics as Public Choice Collected Works of James Buchanan Cilt 13* (Indianapolis: Liberty Fund, 2000).

James M. Buchanan, "Constitutional Economics," *The New Palgrave Dictionary of Economics*, der., John Eatwell vd. (Londra: Macmillan, 1987).

John Gray, *Liberalism* (Buckingham: Open University, 1995).

John Maynard Keynes, *Genel Teori* (İstanbul: Kalkedon, 2010).

Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Oxford: Oxford Univerty, 1954).

Ludwig Von Mises, *Sosyalizm* (İstanbul: Liberte, 2007).

Michael Oakeshott, "Muhafazakâr Olmak Üzerine," *Muhafazakâr Düşünce* 1 (2004), 55-78.

Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund, 1991).

Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük* (İstanbul: Altın, 1988).

Milton Friedman, *Money Mischief: Episodes in Monetary History* (San Diego, New York, Londra: New Harvest, 1994).

Norman P. Barry, *The New Right* (Londra, New York: Croom Helm,1987).

Okuma önerileri

Aylin Topal, "Küreselleşme Sürecinde Türkiye'yi Anlamaya Yarayan Bir Anahtar: Yeni Sağ," *Praksis* 7 (2002), 63-85.

Birgul Ayman Guler, *Yeni Sağ ve Devletin Değişimi: Yapısal Uyarlama Politikaları* (Ankara, TODAIE, 1996).

Muharrem Tünay, "Türk Yeni Sağının Hegemonya Girişimi," *Praksis* 5 (2002), 177-199.

Ruth Levitas, der., *The Ideology of the New Right* (Londra: Polity, 1986).

Burak Gürel

İslamcılık

İslamcılık son 30 yılda hem dünyada hem de Türkiye'de üzerinde en çok tartışılan siyasi ideolojilerden birisidir. İran Devrimi (1979), Sovyetler Birliği ile Afgan mücahitleri arasındaki savaş (1979-1989), Lübnan'da Hizbullah'ın ortaya çıkışı (1982) ve yükselişi, Cezayir İç Savaşı (1992-1997) ve Taliban'ın Afganistan'da iktidara gelmesi (1996) gibi bir dizi siyasal olay İslamcılığı 1980'li ve 1990'lı yıllarda gündemde tutmuştur. İlk gençliğini 21. yüzyılda yaşayan kuşaklar ise İslamcılık kavramıyla 11 Eylül 2001'de ABD'de yaşanan intihar saldırıları ve ardından ABD'nin Afganistan ve Irak'ı işgaliyle tanıştı. Afganistan'da Taliban ile ABD'nin başını çektiği koalisyon güçleri arasında 10 yıldır süren savaş, ABD'nin başta İran İslam Cumhuriyeti olmak üzere bir dizi İslamcı aktörle yaşadığı ciddi çelişkiler, Filistin sorununun Hamas'ın kuruluşu (1987) ve güçlenmesiyle birlikte aldığı yeni boyutlar, Aralık 2010'da başlayan Arap devrimi sürecinde İslamcılığın güçlü bir siyasi aktör olarak ortaya çıkması ve nihayet Avrupa'da Müslüman azınlıkların yaşadığı kültürel ve siyasi sorunlar nedeniyle İslamcılık önemini koruyor.

İslamcılığın Türkiye'deki önemi yalnızca bu uluslararası bağlamın ürünü değildir. 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı varoluş krizinin çözümünü amaçlayan bir politik alternatif olarak İslamcılığın gündeme gelmesi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ertesinde halifeliğin kaldırılması ve laiklik ilkesinin anayasaya konması, çok partili dönemde din ve laiklik etrafında yaşanan politik saflaşmalar İslam ile siyaset arasındaki ilişkiyi gündemde tutmuştur. Türkiye'de İslamcılık, Necmettin Erbakan'ın (1926-2011) 1970'te Millî Nizam Partisi'ni kurmasıyla birlikte gerçek bir siyasi harekete dönüşmüştür. Erbakan önderliğindeki Refah Partisi'nin 1990'lardaki yükseliş ve düşüşü yakın dönemin önemli siyasi gelişmeleri arasındadır.

2000'li yılların Türkiye'sinde İslamcılık farklı bir surette ortaya çıkmıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) kuruluşunun hemen ertesinde ulaştığı

tek başına iktidarını 27 Nisan 2007'deki askerî muhtırayı yenilgiye uğratarak ve (2009 yerel seçimleri haricindeki) her seçimde oylarını yükselterek 10 yıldır sürdürmesi Türkiye İslamcılığının zirve noktasıdır. AKP'nin İslamcı veya 'ılımlı İslamcı' olup olmadığı, Millî Görüş partilerinden hangi bakımlardan ve ne kadar farklı olduğu gibi sorular her siyasi çevrede, medyada ve akademik yayınlarda sert tartışmaların konusu olmuştur. AKP'nin yanında saf tutmakla birlikte özerkliğini koruyan Gülen cemaati gibi yapılar da kendi özgün dinamikleri ve AKP ile ilişkileri bağlamında sürekli tartışılmaktadır.

İslamcı ideoloji

Bu yazı çerçevesinde bizi ilgilendiren İslam dünyasında bağımsız ulus devletlerin kurulduğu 20. yüzyılda ortaya çıkan İslamcı hareketlerdir. Bu hareketleri incelerken İslam dinine değil, İslam'ı farklı biçimlerde ve sürekli yeniden yorumlayan Müslümanlara odaklanacağız.[1]

20. yüzyılda İslamcılık çok sayıda düşünür ve eylemci tarafından savunulmuştur; ama yalnızca Pakistanlı Mevlana Mevdudi (1903-1979), Mısırlı Seyyid Kutub (1906-1966) ve İranlı Ayetullah Humeyni (1902-1989) 'kurucu teorisyen' sıfatını hak edecek denli etkili olmuştur. Mevdudi ve Kutub Sünni, Humeyni ise Şii mezhebine mensuptur. Etkiledikleri kesimler arasında geçişkenlikler olsa da (örneğin bazı ülkelerde Sünni İslamcılar Humeyni'den etkilenmiştir), Sünni-Şii ayrımının önemi nedeniyle ilk ikisi daha çok Sünniler arasında, sonuncusu daha ziyade Şiiler arasında taraftar bulmuştur.

Bu üç İslamcı düşünürün temel ortak noktası içinde yaşadıkları toplumların sorunlarına idealize edilmiş bir geçmiş tasavvuruna dayanarak yanıt üretmeye yönelmeleridir. Her üçü de Arapların İslam öncesi tarihini adaletsizliğin ve barbarlığın hakim olduğu bir 'cahiliye' dönemi, İslam'ın ortaya çıktığı, Hz. Muhammed'in (570-632) ilk İslam devletini kurduğu 7. yüzyılıysa adalet ve huzurun hakim olduğu bir saadet dönemi olarak kabul eder. Sünnilere göre bu dönem dört halife döneminin tamamını kapsar, Şiiler bu süreyi Hz. Muhammed ve Hz. Ali (599-661) dönemleriyle sınırlar. İslam tarihinin geri kalanına ilişkin anlaşmazlıklarına rağmen, 7. yüzyılı bir saadet dönemi olarak gördükleri için yaşadıkları toplumların sorunlarına çare olarak İslam'ın 7. yüzyılda yaşanan saf hâline, özüne dönmeyi önerirler. Mevdudi, İslamda *Cihat* (1920) başlıklı kitabında, yeterince İslami bulmadığı geçmişten radikal biçimde kopmayı ve şeriat devletini önermiştir. Mevdudi'nin İslami olmayan tüm geçmiş pratiklerden kopma çağrısını önemseyen Kutub, *Yoldaki İşaretler* (1964) başlıklı kitabında 'cahiliye' dönemindeki putların yerini modern dönemde ulus, ulus devlet, parti,

1 Asef Bayat, "Is there a future for Islamist revolutions? Revolution, revolt, and Middle Eastern modernity," *Revolution in the Making of the Modern World*, der. John Foran, David Lane ve Andreja Zivkovic (Londra: Routledge, 2008), 105; Mahmood Mamdani, "Whither Political Islam? Understanding the Modern Jihad," *Foreign Affairs* 1 (2005), 148-149.

sosyalizm gibi yeni putların aldığını, İslam dünyasının 'cahiliye' dönemine geri döndüğünü ileri sürmüştür.[2] Kutub'un kullandığı cahiliye kavramını Şiiliğe adapte eden Humeyni, Hz. Ali sonrasındaki 1300 yıllık İslam tarihinin tamamını dinin özünden uzaklaşma ve adaletsizlik dönemi olarak tanımlar.[3] Cahiliyeyi yok edip İslam'ın özüne dönme biçiminde özetlenebilecek bu yaklaşım, İslamcı ideolojinin temelini oluşturur.

İslam'ın özüne dönme fikrine ilişkin iki noktanın altını çizmek gerekir. Birincisi, bazı marjinal gruplar haricinde hiçbir İslamcı düşünür veya hareket 7. yüzyılı aynen taklit etmeyi önermemiştir. 7. yüzyılın pratiklerine dönmeyi hararetle savunan Vahhabiliğin resmî ideoloji olduğu Suudi Arabistan'da bile aşırı anti-modern yorumlara itibar edilmemiş, Vahhabilik dünya kapitalizmiyle derinden bütünleşmiş Suudi sistemine eklemlenebilmiştir. Öteki dinî ideolojilere benzer biçimde, İslamcılık modern teknolojiyi reddetmeden modernleşmeye mesafe koyan, seçmeci bir yaklaşım benimsemiştir. Ayrıca, bazı İslamcı hareketler 7. yüzyılı saadet dönemi olarak tanımlamalarına rağmen Humeyni'nin radikal yaklaşımından ayrılarak daha yakın çağlara ait referansları benimsemiştir. Örneğin AKP ve Millî Görüş geleneğinden gelen öteki partiler için Osmanlı İmparatorluğu böyle bir olumlu tarihsel referanstır.

İslamcılığın üç büyük teorisyeni, cahiliyenin aşılarak İslam'ın diriltilmesi için siyasi iktidarın ele geçirilmesi gerektiğini savunmuştur. İktidar sorununun gündeme getirilmesi en az cahiliye kavramı kadar radikal bir müdahaledir ve İslamcılığın modern bir siyasal hareket hâline gelmesini sağlamıştır. Siyasi örgütlenme sorunu bu bağlamda kaçınılmaz olarak gündeme gelmiştir. Mevdudi 1941'de Hindistan'da İslami Cemaat örgütünü kurarken 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicreti sırasında peygamberin çevresinde bir araya gelen ilk Müslümanların 'öncü' rolüne referans vermiştir. Kutub ise iktidar sorununun çözümünü 'yeni Kuran nesli'nin öncülük edeceği örgütlü mücadelede görmüştür. Humeyni 1970'te yayımlanan *Velayet-i Fakih: İslam Devleti* başlıklı kitabında İran'daki monarşinin yıkılarak yerine din adamlarının yöneteceği bir İslam devleti kurulmasını savunmuş, bunun için örgütlü mücadele başlatmıştır.[4]

Kısacası, İslamcılık Müslümanların 20. yüzyılda yaşadığı ekonomik, toplumsal ve siyasi sorunları İslam'ın özünden uzaklaşma olarak tanımladıkları cahiliyeye bağlayan, İslam'ın özüne dönüşü ise örgütlü mücadele yoluyla gerçekleştirilecek siyasi bir proje olarak tanımlayan bir ideolojidir.

2 Gilles Kepel, *Jihad-The Trail of Political Islam* (Cambridge, Massachusetts: Belknap, 2002), 25-26, 34.
3 Chris Harman, *The Prophet and the Proletariat*, http://www.marxists.org/archive/harman/1994/xx/islam.htm (1994) (erişim tarihi: 1 Şubat 2012).
4 Kepel, *Jihad*, 26-40.

Bu üç düşünür İslamcılığı laik rejimlere muhalefet hareketi olarak tanımlamıştır. Bu nedenle, iktidar stratejileri ve mücadele yöntemleri arasındaki fark ne olursa olsun, onlardan esinlenen hareketler statükoyu değiştirmeyi hedeflemiştir. Fakat İslamcılığın 'iktidardaki İslamcılık' olarak adlandırılabilecek, en az muhalif İslamcılık kadar önemli başka bir türü daha vardır. İran, Pakistan, Sudan (şimdiki adıyla Kuzey Sudan) ve Suudi Arabistan örneklerinde iktidardaki İslamcılık statükoyu korumak için dini politize eder. İktidardaki İslamcılık yalnızca laik değil, İslamcı bir muhalefetle de karşılaşabilir. Günümüzde İran'da muhalefetin önemli bir kısmı Humeyni'nin gerçek devamcısı olduğunu iddia edip İslami referanslarla siyaset yapmaktadır. Suudi krallığını yıkmayı amaçlayan İslamcı gruplar vardır. Suudi Arabistan örneğinde ironik olan nokta, rejimin kendini tahkim etmek için kullandığı ideolojik araçların bazen kendisini vurmasıdır. Suudilerin büyük paralar harcayarak yürüttüğü Vahhabilik propagandası sayesinde İbn-i Teymiyye'nin (1263-1328) eserleriyle tanışan bazı gruplar, 1990'ların ortasında Teymiyye'ye referansla Suudi krallığını yıkma çağrısı yapmıştır.[5]

Yukarıda açıklanan çelişkili ve karmaşık yapısı nedeniyle, İslamcılık kavramını farklı konumlarda (iktidarda veya muhalefette) bulunan, farklı iktidar stratejilerini (reformist veya devrimci) tercih eden, farklı politika



1979'da gerçekleşen İran Devrimi, İslamcı bir hareketin laik bir rejimi devrim yoluyla yıkarak iktidara geldiği (bugüne kadarki) tek örnektir. Devrim tek ortak noktası şahlık rejiminin yıkılması olan çok sayıda İslamcı, liberal ve radikal sol grubun ortak ürünü olsa da, Humeyni taraftarlarının kurduğu İslam Cumhuriyeti Partisi devrimin şafağında liberal ve sol muhalefeti hegemonyası altına almayı, devrimden sonra bu grupları tasfiye etmeyi başarmıştır.

5 A.g.e., 72.

yapma araçlarını (silahlı veya silahsız) kullanan ama İslami referanslarla siyaset yapmakta ortaklaşan, (ılımlı veya radikal) tüm siyasi hareketleri ve rejimleri kapsayacak genişlikte tanımlıyoruz.

İslamcılığın sınıfsal dinamikleri

İslam dinini anti-kapitalist bir çerçevede yorumlayan çok sayıda İslamcı entelektüel ve siyasi hareketin varlığına rağmen, 20. yüzyılda ortaya çıkan İslamcı hareketlerin büyük bölümü kapitalist üretim ilişkilerini ortadan kaldırmayı amaçlamamıştır. Devlet işletmelerinin ekonomideki ağırlığı ne olursa olsun, kurulan İslamcı rejimlerin tamamı üretim araçlarının burjuvazinin elinde olduğu geniş bir özel sektöre sahiptir.[6] Kuran'da yer alan 'müstekbir' (kibirli, ezen) ve 'mustazaf' (güçsüz, ezilen) kavramlarını Marksizmin 'sömürü' ve 'sınıf mücadelesi' gibi temel kavramlarından yararlanarak yeniden yorumlayan Ali Şeriati'nin (1933-1977) öncülük ettiği İslamcılığın sol yorumu İran Devrimi'nin öncesinde Halkın Mücahitleri gibi örgütlere esin vermiştir.[7] Bu kavramların işçi sınıfı üzerindeki güçlü etkisini fark eden Humeyni, 1970'ten itibaren 'müstekbir' ve 'mustazaf' kavramlarına sıkça başvurmuştur.[8] Solun ve İslamcılığın sol yorumunun Humeyni'yi sol retoriği kullanmaya mecbur edecek ölçüde güçlü olduğu İran'da dahi İslam devrimi kapitalist üretim ilişkilerini ortadan kaldırmamış, yalnızca şahın çevresindeki burjuvaziyi tasfiye edip Humeyni'yi destekleyen dindar burjuvaların ekonomik gücünü artırmıştır. İslamcı hareketlerin burjuva niteliklerine rağmen işçi sınıfı üzerinde hegemonya kurmayı (bazı ülkelerde kısmen, bazılarında tamamen) başarmış olması, bu hareketlerin sınıfsal dinamiklerini iyi kavramayı gerektiriyor.

İslamcı hareketler, dindar burjuvazinin işçi sınıfıyla kurduğu ittifakın ürünüdür. İttifakın hegemonik gücü dindar burjuvazi, tabi gücü ise işçi sınıfıdır.[9] Diğer tüm burjuva devletlerine benzer biçimde, İslam dünyasında

6 Uzun yıllar süren savaşlarda harabeye dönen, ne devletin ne de özel sektörün elinde ciddi hiçbir sanayi altyapısı bulunmayan, büyük miktarda ürettiği tek meta uyuşturucu olan Taliban dönemi Afganistan'ı elbette daha farklı bir analizi gerektirir.

7 Harman, *The Prophet*; Kepel, *Jihad*, 39-41. Şeriati ile Halkın Mücahitleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bkz. Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin* (New Haven: Yale University Press, 1989), 122-125.

8 Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley: University of California Press, 1993), 47-51; Harman, *The Prophet*; Kepel, *Jihad*, 39-41.

9 İslamcı hareketlerin dindar burjuvazi ile kent yoksulları arasındaki kırılgan ittifakın ürünü olduğunu tespit eden Kepel, İslamcı ideolojinin tek bir toplumsal grubun çıkarlarının ifadesine indirgenemeyeceğini ileri sürerek bu ittifakı eşitler arasında kurulan hegemonyasız bir koalisyon gibi sunmaya meyleder (Kepel, *Jihad*, 9, 29). Oysa siyasal hegemonyaya ilişkin geniş literatürün ortaya koyduğu gibi, farklı sınıfların farklı beklentilerle başka bir sınıfın temel çıkarlarını temsil eden siyasi hareketler içinde yer alması mümkündür. Siyasal tarihin tamamını bazı sınıfların diğerleri üzerindeki hegemonyasının ürünü olan ittifakların kurulup bozulmasının tarihi olarak okumak mümkündür. Bizzat Kepel'in çalışması 20. yüzyılın İslamcı hareketlerinin dindar burjuvazinin diğer sınıflar üzerinde hegemonya kurma çabasının ürünü olduğunu gösteren önemli veriler sunar.

geçen yüzyılda kurulan ulus devletler de burjuvazinin bazı fraksiyonlarını içine alıp diğer fraksiyonlarını dışarıda bırakan birer iktidar bloğuna yaslanmıştır. Laik devletlerde rejim değişikliği talep eden muhalefet hareketleri olarak ortaya çıkan İslamcı hareketler, iktidar bloğunun dışında kalan kapitalistlerin taleplerini dinî bir retorikle politize ederler. Örneğin İran'da Pehlevi hanedanlığıyla yakın ilişkileri olan, onlarla aynı seküler kültürü paylaşan büyük burjuvazi iktidar bloğunun içinde yer alıp büyük ekonomik olanaklara kavuşurken, (işyerleri Tahran'ın Kapalı Çarşısı'nda (*bazar*) bulunduğu için *bazari* olarak bilinen) küçük ve orta ölçekli kapitalistler İslamcı hareketin hegemonik gücünü oluşturmuştur. Nihayet, 1970'ten sonra Türkiye siyasetinin giderek önemli bir unsuru hâline gelen Millî Görüş hareketi, iktidar bloğunun içindeki İstanbul ve İzmir'in tekelci ve laik burjuvazisinin karşısında ekonomik ve siyasi bakımdan tabi konumda bulunan, Anadolu'nun (o dönemde) daha küçük ölçekli, tekelci olmayan, dindar kapitalistlerinin siyasi temsilcisi olmuştur.[10]

Diğer tüm burjuva siyasi hareketlerinde olduğu gibi İslamcılığın başarısı da dindar burjuvazinin öteki sınıflar üzerinde hegemonya kurma konusundaki maharetine bağlıdır. Aralarındaki tüm tarihsel farklılıklara rağmen, İran Devrimi'nde Humeyni'nin, 2000'ler Türkiyesi'nde AKP'nin başarısı aynı nedenin, dindar burjuvazinin alt sınıfların desteğini kazanma becerisinin sonucudur. Bunun karşısında, Cezayir ve Mısır'daki İslamcı grupların 1990'larda verdikleri iktidar mücadelesinden yenik çıkmalarının nedeni dindar burjuvazinin alt sınıflar üzerindeki hegemonyasını kaybetmesidir.[11] Dolayısıyla, alt sınıfların dindar burjuvaziyi hangi koşullarda desteklediğini tespit etmek önemlidir.

İslamcı burjuvazi, 20. yüzyılın ikinci yarısında başarılı siyasi hareketlere öncülük ettiği tüm örneklerde işçi sınıfının iki bölümünün (enformel sektördeki işçiler ile diplomalı, beyaz yakalı işçiler) desteğini almıştır. Bu iki grubun konumunu anlamak için Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan demografik ve ekonomik dönüşümü kavramak gerekir. 1955 ile 1970 arasında İslam dünyasının nüfusu yüzde 50 oranında artmıştır. 1975 yılı itibariyle 24 yaşın altındakilerin toplam nüfusa oranı yüzde 60'tır. Aynı dönemde kapitalist üretim ilişkilerinin kırlarda yayılmaya başlaması ve kentlerin çevresinde sanayinin gelişmesi kırdan kente göçü artırmıştır. Ekonominin büyüme hızı nüfusun artış hızının gerisinde kaldığı için işsizlik yaygınlaşmıştır. Kentlerin altyapısı kırdan gelenlerin iyi koşullarda barınmasını sağlayacak ölçüde geliştirilmediği için kentlerin çevresindeki varoşların sayısı ve

10 Burak Gürel, "1970'ler Türkiye'sinde İslamcı ve Faşist Siyaset: Vaadler ve Sonuçlar," *Praksis* 12 (2004), 88-91.

11 Kepel, *Jihad*, 67.

nüfusu hızla artmıştır.[12] Varoşlarda yaşayanların bir bölümü formel sektörde iş bulabilirken, çoğunluğu enformel sektörde, düşük ücretler karşılığında ve güvencesiz olarak çalışmaya mecbur kalmıştır. İstatistiklerde işsiz olarak geçenlerin önemli bölümü de iş bulabildikçe enformel sektörde çalışanlardan oluşur. Literatürde sıklıkla 'kent yoksulları' olarak anılan enformel proletarya, kalabalıklığı ve seferberlik kapasitesi nedeniyle İslamcı propagandanın en önemli hedef kitlesidir.

İslamcılığın militan kadrolarının önemli bölümü bazı yorumcuların 'eğitimli orta sınıf'[13] veya 'yeni orta sınıf'[14] diye adlandırdığı, diplomalı işçi ve işsizlerdir. İslam dünyasında bu dönemde yaşanan bir diğer önemli dönüşüm orta ve yüksek öğretimin devlet tarafından (burjuvazi haricindeki sınıfları kapsayacak ölçüde) yaygınlaştırılmasıdır. Aldığı eğitim sayesinde dış dünyayı, popüler yaşam tarzı ve tüketim kalıplarını proletaryanın geri kalanından daha iyi izleyen, aldığı eğitimin karşılığında dolgun ücretli bir iş bularak konforlu bir yaşama kavuşmayı arzulayan diplomalıların sayısı giderek artmıştır. Ancak, ekonomik büyüme hızının eğitimin yaygınlaşma hızının gerisinde kalması diplomalı işsizliği hızla artırmış, iş bulabilenlerin çoğunluğu arzuladıkları konforlu yaşama yetecek ücretlerden mahrum kalmıştır. Diplomalıların yüksek beklentileriyle elde ettikleri arasındaki büyük fark İslam dünyasındaki laik (veya kısmen laik) devletlerin hegemonya krizinin zemini döşemiş, İslamcı hareketlerin diplomalı proleterler arasında güçlenmesinin koşullarını hazırlamıştır.[15]

İçinde yaşadıkları koşullar enformel ve diplomalı proletaryayı Marksist siyasetin etkisine de açık hâle getirir. Pek çok ülkede İslamcılar işçi sınıfı içindeki güçlerini ancak Marksist solun zayıflamasından sonra artırabilmiştir. İslamcıların mavi yakalı işçiler arasındaki etkisi daha sınırlıdır. İran Devrimi'nde bile mavi yakalılar üzerinde tam bir hegemonya kuramayan İslamcılar devrimden sonra solu fabrikalardan silmek için epey çaba harcamıştır.[16]

İslamcı hareketler, yukarıda değinilen iki kesim üzerinde hegemonya kurabilmek için sol temaları söylemlerine adapte etmiş, adaletsizliğin ve geçim sıkıntısının modern cahiliyenin ürünü olduğunu, adaletin yolunun İslam'ı devlete ve topluma yeniden hakim kılmaktan geçtiğini savunmuştur. Ayrıca, kitlelerin çok duyarlı olduğu emperyalizm ve Siyonizm karşıtı söylemi yoğun biçimde kullanarak hem laik elitleri köşeye sıkıştırmış, hem de Marksistlerin bu kulvarda tek başına kalmasını engellemiştir.

12 A.g.e., 66.
13 Bayat, "Is There a Future," 101.
14 Harman, *The Prophet*.
15 Bayat, "Is There a Future," 101; Harman, *The Prophet*; Kepel, *Jihad*, 66.
16 Maryam Poya, "Long Live the Revolution!...Long Live Islam?", *Revolutionary Rehearsals*, der. Colin Barker (Chicago: Haymarket, 2002), 156-162.

Laik ideolojilerin krizi ve İslamcılığın yükselişi

20. yüzyılda İslam dünyasındaki ulusal bağımsızlık mücadelelerine genellikle laik elitler önderlik etmiş, kurulan ulus devletler onların damgasını taşımıştır. Bu devletler kitlelere ekonomik refah ve emperyalizmden bağımsızlık vaat etmiştir. İslamcılığın gelişimi bakımından önemli olan Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da 1950'li ve 1960'lı yıllarda pek çok ülkeyi kendisini 'sosyalist' olarak adlandıran laik milliyetçi partiler yönetiyordu. Bu partiler hızlı ekonomik kalkınma ve adil bölüşüm vaat ederek kitlelerin desteğine talip olmuştu. Soğuk Savaş döneminde jeopolitik önemini koruyan bu bölgedeki ekonomik ve askerî varlığını devam ettiren emperyalizme ve 1948'deki kuruluşunun ertesinde bölgenin önemli aktörlerinden biri hâline gelen İsrail'e karşı mücadele teması, bu rejimlerin kitle desteğinin ikinci kaynağıydı. Britanya ve Fransa'ya karşı zafer kazandığı Süveyş krizinin (1956) ardından Mısır devlet başkanı Cemal Abdülnasır'ın (1918-1970) yıldızının bölgenin tamamında parlaması laik milliyetçiliğin gücünün zirvesiydi.

Laik rejimlerin tırmandıkları bu zirveden düşüşü uzun sürmedi. Kitlelere verdikleri ekonomik refah vaadini yerine getirmekteki başarısızlıkları 1960'ların ikinci yarısından itibaren belli olmaya başladı. Beklentileri karşılanmayan ve yanı başında hızla zenginleşen bir kapitalist sınıf gören proletaryanın hayal kırıklığı artarken, bu rejimlerin 'sosyalist' retoriğinin demagojik niteliği belirginleşti. Ekonomik başarısızlığın yarattığı hayal kırıklığı emperyalizm ve Siyonizme karşı mücadelenin başarısızlığa uğramasıyla öfkeye dönüştü. Nasır'ın öncülüğünde birleşen Mısır, Suriye ve Ürdün ordularının 1967'de İsrail karşısında altı gün içinde büyük bir bozguna uğraması Arap dünyasında İsrail'in kuruluşundan sonraki ikinci büyük travmaydı. Bu travma İslamcılığın Arap ülkelerindeki yükselişini doğrudan belirlemiş, İran ve Türkiye'de ise dolaylı olarak hissedilmiştir.

Laik rejimlerin krizinden yararlanabilecek tek politik özne İslamcı hareket değildi. Marksist örgütler, Cezayir, Irak, Mısır ve Suriye gibi ülkelerde krizin ardından bir ölçüde, İran ve Türkiye'deyse 1970'lerin ikinci yarısında epey güçlenmelerine rağmen işçi sınıfını burjuvaziden bağımsızlaştıracak bir iktidar perspektifine sahip olmadıkları için bu fırsatı değerlendiremediler. Kısacası, laik rejimlerin ve Marksist solun krizi İslamcılığın yükselişine zemin hazırladı.

İslamcı hareketlerin kısa bilançosu

1967'deki büyük kırılmadan muhalif İslamcıların yanı sıra iktidardaki İslamcılığın önemli temsilcisi Suudi Arabistan da yararlanmıştır. Bu dönemde petrol ihracatı sayesinde ekonomik gücü astronomik biçimde artan Suudi rejiminin yıldızı Arap milliyetçiliğinin düşüşe geçmesiyle birlikte parlamıştır. Arap milliyetçiliğinin yükselişini 1956 savaşının, düşüşünü ise 1967 savaşının

simgelediğini yukarıda belirtmiştik. Suudi Arabistan'ın İslam dünyasındaki prestijinin yükseliş ve düşüşünü de benzer biçimde, iki başka savaşa referansla açıklamak mümkün. 1973'teki Arap-İsrail Savaşı'nda ABD ve Batı Avrupa'nın İsrail'e destek vermesini protesto eden Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü (OPEC) petrol ambargosu başlattı. OPEC'in en etkili üyelerinden Suudi Arabistan, bu ambargodan iki bakımdan kazançlı çıkmıştır. İlk olarak, ambargo nedeniyle artan petrol fiyatları sayesinde ekonomik gücünü artırmıştır. Suudi sermayesi kasasına giren petro-dolarları İslami bankacılık sistemini kurarak değerlendirmiştir. Günümüzde dünya finans-kapitalinin önemli bir parçası olan İslami bankalar Suudilerin icadıdır. İkinci kazanç siyasidir. Ambargonun etkili olması, Filistin sorunu konusunda Suudilerin laik Arap rejimlerinden daha başarılı politikalar geliştirebildiği izlenimini yaratmıştır.

1973 sonrasındaki yeni uluslararası koşulları İslam dünyasının lideri olabilmek için fırsat olarak gören Suudi rejimi, 1960'larda başlattığı dünya Müslümanlarına yönelik Vahhabilik propagandasına hız vermiştir. Cömert Suudi fonları sayesinde Sünnilerin bulunduğu her yerde çok sayıda İslami kurum açılmış, bu kurumlar Kuran'ın yanı sıra Vahhabiliğin temel kitaplarını da ücretsiz olarak dağıtmıştır. Sünniler arasındaki Suudi etkisi artmıştır. Ancak, ABD-Suudi ittifakının sürmesi ve Filistin sorununun önemini koruması Suudilerin prestijinin kalıcı olup olmayacağı sorusunu cevapsız bırakmıştır. İran Devrimi, Suudi gücüne ilişkin belirsizliği artırmıştır. İran etkisini yalnızca Şii karşıtı propagandayla kıramayacağı belli olan Suudilerin imdadına Sovyetler Birliği'nin aynı yıl başlayan Afganistan işgali yetişmiştir. Sovyet işgaline karşı gelişen Afgan cihadı, Müslümanların dikkatini İran ve Filistin'den kaçırmayı arzulayan Suudilere bulunmaz bir fırsat sunmuştur. Bu fırsatı kaçırmayan Suudiler, ABD ve Pakistan ile birlikte Afgan mücahitlerinin yardımına koşmuştur.[17] Büyük miktarda ekonomik ve askerî yardıma ek olarak, Vahhabilik propagandası yoluyla elde ettiği uluslararası ağı Afgan cihadına katılmak isteyen gönüllüler bulmak için kullanmıştır. Sovyetler Birliği'ni en büyük düşman, Afganistan savaşını en büyük cihat olarak sunmakta başarılı olan Suudi Arabistan, savaşın sürdüğü 1980'li yıllarda uluslararası prestijinin zirvesine ulaşmıştır.

Sovyetler Birliği'nin Afganistan'dan çekildiği 1989'da ilk bakışta her şey Suudiler için olumlu görünüyordu. Desteklediği Afgan cihadı zafere ulaşmış, bu süreçte her biri önemli roller oynayan İslami bankalar ve Vahhabi ağı güçlenmişti. Irak'ın 1990'da Kuveyt'i işgal ederek sınırlarına dayanması Suudilerin İslam dünyasındaki hegemonya hesaplarını altüst etti. Müttefikleri ABD'den yardım istemek ve topraklarına on binlerce yabancı askerin

17 Bu üç ülkenin Afgan cihadındaki kurucu rolüne dikkat çeken bir çalışma için bkz. Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Pantheon, 2004).

konuşlanmasını kabul etmek zorunda kaldılar. Ocak 1991'de Irak'ın ağır bir yenilgiye uğraması Suudileri rahatlatsa da, yabancı askerleri İslam dininin en kutsal mekânlarının bulunduğu topraklara kabul etmesi onu köşeye sıkıştırmak için fırsat kollayan İran'a büyük bir koz verdi ve Sünni radikalleri kendisinden uzaklaştırdı. Aynı yıl Suudi Arabistan'dan ayrılan El-Kaide örgütünün lideri Usame Bin Ladin (1957-2011) başta olmak üzere Afgan cihadında yer alan çok sayıda radikal İslamcı, Suudi rejiminin meşruiyetini sorgulamaya başladı. Suudilerin 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda yükselen yıldızı 1991'deki Birinci Körfez Savaşı'ndan sonra kaydı. Aralık 2010'da başlayan Arap devriminin kıyılarına ulaşmasından büyük rahatsızlık duyan Suudi rejimi, açtığı ekonomik yardım paketleriyle ülke içindeki huzursuzluğu azaltmaya çalışırken, benzer tehlikelerle boğuşan (Bahreyn gibi) komşu rejimlere yardım ederek Arap devrimini durdurmaya çalışıyor.

Yarı-İslamcı iktidarın örneği ise Pakistan'dır. Hindistan'da kök salan bir İslam yorumu olan Deobandi ekolü, İslam'ın 7. yüzyıldaki pratiklerine dönüş vurgusu ve İslam'ın bozulması olarak gördüğü Sufilik vb. akım ve cemaatlere düşman olması bakımlarından Vahhabiliğe benzer.[18] İslamcılığın büyük ideologlarından Mevdudi, Deobandi ekolünden geliyordu. Hint alt kıtasının 1947'de bağımsızlığa kavuşur kavuşmaz İslam-Hinduizm farkı temelinde ikiye bölünmesiyle kurulan Pakistan'ın oldukça heterojen bir etnik ve dilsel yapıya sahip olması, devletin (büyük bölümü laik olan) kurucu elitlerini ulusal kimliği etnisite temelinde değil, din temelinde kurmaya mecbur bırakmıştır. İstikrarsızlığın kural olduğu, kronik bir kriz hâlinde yaşayan ülkenin tek birleştirici unsurunun İslam olması, laik elitlerin İslamcıları tamamen ezmesini imkânsızlaştırmıştır. İslamcı partilerin pek çok ülkedeki muadillerine göre daha dayanıklı olmasının başlıca nedeni budur.[19] Benzer biçimde, ulema konumunu daha iyi koruyabilmiştir.

Pakistan'ın İslamizasyonu bu nedenlerden dolayı başka ülkelerden farklı bir hatta ilerlemiştir. İslamcı partilerin baskısı, 1977'de (Pakistan koşullarına göre laik bir politikacı sayılabilecek) Zülfikar Ali Butto'yu (1928-1979) şeriat talebini kabul etmeye zorlamış, Butto'yu askerî darbeyle deviren general Ziya ül-Hak (1924-1988), bir dizi şeriat yasasını uygulamaya koyarak rejimin İslamizasyonunu sağlamıştır. Ancak, laik partilerin varlığına izin verilmesi rejimi tam değil yarı-İslamcı bir rejim olarak tanımlamayı gerektirir. Ziya ül-Hak Afgan cihadına büyük destek vermiştir. Ramazan ayında bankalardaki mevduattan yüzde 2.5 oranında vergi keserek zekâtı resmîleştirmiştir. Toplanan vergilerin önemli bölümünü medreselere aktararak ve medrese mezunlarının devlet okullarında öğretmen olmasının önünü açarak yoksul kesimlerden gelen medrese talebelerinin radikalleşme riskini azaltmaya, ulemayı rejimin yanına çekmeye çalışmıştır. Afganistan'da 1996'da iktidara

18 Kepel, *Jihad*, 58.
19 A.g.e., 59.

gelen Taliban örgütünü Pakistan'daki medreselerde okuyan Afgan talebeler kurmuştur ('taliban' medrese öğrencileri anlamına gelir). Suudi Arabistan gibi ülkelere nazaran daha esnek uygulamalara sahip olan, yarı-İslamcı Pakistan İslam Cumhuriyeti'nde çok sayıda İslamcı muhalefet partisi mevcuttur.[20]

İran, İslamcılığın muhalefetteki (devrimci ve reformist) ve iktidardaki (statükocu) biçimlerini analiz etmek için iyi bir örnektir. 1979'da gerçekleşen İran Devrimi, İslamcı bir hareketin laik bir rejimi devrim yoluyla yıkarak iktidara geldiği (bugüne kadarki) tek örnektir. Devrim tek ortak noktası şahlık rejiminin yıkılması olan çok sayıda İslamcı, liberal ve radikal sol grubun ortak ürünü olsa da, Humeyni taraftarlarının kurduğu İslam Cumhuriyeti Partisi devrimin şafağında liberal ve sol muhalefeti hegemonyası altına almayı, devrimden sonra bu grupları tasfiye etmeyi başarmıştır. Dolayısıyla, şahlığı yıkan grupların heterojenliğini unutmadan 1979-82 aralığını bir 'İslam devrimi' süreci olarak nitelemek yanlış olmaz.

İran'da petrol endüstrisini millileştirerek emperyalizmin tepkisini çeken laik milliyetçi başbakan Muhammed Musaddık (1882-1967), 1953'te ABD ve Britanya'nın desteklediği bir askerî darbeyle devrilmiştir. Darbenin ardından ülkeye geri dönen şah Muhammed Rıza Pehlevi (1919-1980), laik monarşi rejimiyle ülkeyi yönetmiştir. 1960'lı yıllarda yaptığı ('Beyaz Devrim' olarak bilinen) reformlarla ciddi bir kapitalist dönüşümün önünü açan Pehlevi, süreç içinde üç ayrı toplumsal kesimin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Pehlevi'nin reformlarından ayrıcalıklarını ortadan kaldırdığı için zaten rahatsız olan ulema, ABD'nin askerî varlığından şikâyet ederek Pehlevi'yi ulusal egemenliği yok etmekle suçlayan Humeyni'nin 1964'te sürgüne gönderilmesinin ardından şahlık rejimine düşman olmuştur. Pehlevi hanedanının desteğiyle palazlanan laik büyük burjuvazinin ekonomideki payını kendisi aleyhine artırdığını gören *bazariler* (geleneksel orta ve küçük burjuvazi) aynı dönemde rejimden yabancılaşmaya başlamıştır. Ancak, İran ekonomisinin 1970'lerin ortasına kadar sürekli büyümesi pastadaki payı küçülse de pastanın büyümesi nedeniyle geliri artan bu kesimin radikalleşmesini önlemiştir. 1975'te petrol fiyatlarının aniden düşmesinden sonra Şah'ın spekülasyona karşı başlattığı büyük kampanya sırasında ünlü tüccarların hapse atılmasının ardından rejime düşman olan dindar burjuvazi, Humeyni'ye destek vermiştir. Nihayet, işçi sınıfının neredeyse tüm kesimleri 1970'lerde muhalefet saflarına geçmiştir. Formel sektörde çalışan mavi yakalılar arasında Tudeh gibi Marksist gruplar daha fazla etkili olurken, Tahran'ın varoşlarındaki enformel proletarya içinde Humeyni geniş bir destek bulabilmiştir. 1950'li ve 1960'lardaki reformlar sırasında rejimden beklentileri yükselen ama 1970'lerde hayal kırıklığına uğrayan diplomalı işçi ve işsizler arasında liberal ve sol grupların yanı sıra İslamcılar da geniş taban bulmuştur.

20 A.g.e., 100-103.

İran Devrimi'nin İslamcıların sol retoriğe en fazla başvurduğu tarihsel dönem olduğunu yukarıda belirtmiştik. Halkın Mücahitleri adlı silahlı örgüt bunun en uç örneğidir.[21] Halkın Mücahitleri elbette bir boşluğa doğmamıştır. Sovyetler Birliği çizgisindeki Tudeh Partisi ('tudeh' Farsça'da 'kitleler' anlamına gelir) ile Halkın Fedaileri gibi Marksist gerilla örgütleri bu dönemde güçlenmiştir. Bu durum Humeyni'yi yalnızca ulemayı cezbedecek, saf dinî bir söylem yerine işçi sınıfına hitap edecek sol bir retorik kullanmaya zorlamıştır. Humeyni'nin 1970 sonrası konuşmalarında 'mustazaf' ve 'müstekbir' kavramlarına sıkça başvurması bu söylem değişikliğini gösterir.[22] Humeyni'nin sol söylemi dindar burjuvaziyi korkutmamış, aksine bu söylem işçi sınıfının öfkesini yalnızca Şah'ın çevresindeki laik büyük burjuvaziye yönelterek onlara yardım etmiştir.

Humeyni'nin farklı sınıflara seslenirken gösterdiği dikkat, laik muhalefetle kurduğu ilişki için de geçerlidir. Şaha karşı 1977'de başlayan ilk büyük eylem dalgasına öncülük eden liberal muhalefeti korkutacak katı şeriatçı söylemlerden kaçınan Humeyni, 1978 sonunda yaptığı bir konuşmada hedefinin "İran'ın bağımsızlığını ve demokrasisini koruyacak bir İslam cumhuriyeti" olduğunu söylemiştir. Kasım 1978'de Fransa'da Humeyni'yi ziyaret eden liberal muhalefetin liderleri onu desteklediklerini açıkladılar.[23] Birkaç ay sonra koşullar değiştiğinde Humeyni demokrasinin "İslam'a yabancı" bir kavram olduğunu söylemiştir. Humeyni'nin sol söyleminin cazibesine kapılan Tudeh önderliği aynı dönemde onu rehber ilan etmiştir.[24] Bu desteği memnuniyetle karşılayan Humeyni, devrimden sonra Tudeh'e karşı taarruza geçmiştir. Bir yandan farklı grupları kendi hayallerini terk etmeden devrime katılmaya ikna ederken, diğer yandan kendisine bağlı güçleri sıkı biçimde örgütlemeye devam edebilmesi Humeyni'nin siyasi dehasını gösterir.

Humeyni'nin dehası Şubat 1979'da Şah'ın devrilmesinden sonra diğer örgütlere yönelik manevralarında daha net ortaya çıkmıştır. Humeyni önce liberallerle ittifak kurarak sola karşı taarruza geçmiştir. Bu kampanyanın ilk başarılı sonuçlarını vermesiyle birlikte liberalleri tasfiyeye yönelmiştir. Kasım 1979'da Humeyni taraftarlarının ABD'nin Tahran büyükelçiliğini basarak elçilik personelini rehin alması liberallere karşı yapılmış usta bir hamledir. Rehine krizi sırasında ABD'ye açıkça meydan okuması daha birkaç ay önce saldırıya uğrayan İran solunun büyük bölümünü yeniden Humeyni'nin arkasına dizmiş, liberallerin tasfiyesini kolaylaştırmıştır. 444 gün süren rehine krizi, heterojen nitelikteki devrimin İslam devrimine dönüşümündeki en kritik kavşaktır. Krizin sona ermesinin ardından üçüncü bir manevra

21 Abrahamian, *The Iranian Mojahedin.*
22 Abrahamian, *Khomeinism*, 47-51; Harman, *The Prophet*; Kepel, *Jihad*, 41.
23 Kepel, *Jihad*, 122; Poya, "Lond Live," 138.
24 Kepel, *Jihad*, 122.

yapan Humeyni, liberalleri ezerken arkasına dizilen sol örgütleri tamamen yok etmiştir.

İslam devrimi, Şah'ın çevresinde öbeklenen laik burjuvaziyi tasfiye etmiş, ondan boşalan yeri dindar burjuvazi doldurmuştur. Pehlevi ailesinin ve laik kapitalistlerin mülklerine el koyarak büyüyen devlet sektörü ekonominin diğer büyük aktörü olmuştur. Dindar burjuvazinin kontrolündeki özel sektör ile İslamcı bürokratların kontrolündeki (bu bürokratların bir kısmı sonraki yıllarda ciddi servetlere kavuşarak kapitalistleşmiştir) devlet sektörü yeni rejimin kapitalist niteliğini belirlemiştir. 1980-1988 arasında devam eden İran-Irak savaşı sırasında rejim kendisini adım adım konsolide etmiştir. ABD'nin yanı sıra, İran modelinin İslam dünyasındaki etkisini azaltmayı amaçlayan Suudi Arabistan da İran'a karşı Irak'ı desteklemiştir. Yüz binlerce İranlı savaşta ölmüştür. İslamcı rejim bu dönemde (çok sayıda vakıf ve sosyal yardım kurumundan oluşan) devasa bir sosyal güvenlik sistemi kurmuştur. Kurulan vakıflardan en büyüğünün adının Mustazaflar Vakfı olması rejimin sosyal güvenliği proletarya üzerinde hegemonya kurma aracı olarak kullanma çabasının iyi bir örneğidir. Bu kurumlar, ölen askerlerin ailelerine maaş bağlamıştır. Ayrıca, şehit ailelerinden gelen gençlere üniversitelere sınavsız giriş hakkı ve burs verilmiştir. İran rejiminin şiddet aygıtının bir parçası olmaya devam eden Devrim Muhafızları ve Besiç milislerinin insan kaynağı bu gençlerdir.

Humeyni'nin 1989'da ölmesiyle rejimin ilk dönemi kapanmıştır. Bütün çabalarına rağmen kendi modelini İslam dünyasına ihraç etmeyi başaramayan ve bir miktar izole olan rejim, içeride ekonomik sorunlarla boğuşmuştur. Devrime tanık olmamış yeni bir kuşağın yetişmesiyle rejimin işi daha da güçleşmiştir. Haşimi Rafsancani'nin cumhurbaşkanlığı döneminde (1989-1997) başlayan özelleştirmeler ve ekonomiyi dışa açma adımları ile Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanlığı döneminde (1997-2005) yapılan demokratikleşme açılımları ekonomik sorunları çözmeye ve genç kuşakları rejime entegre etmeye yetmemiştir. Rejimin liberal yüzü sayılan bu politikacıların başarısızlığı popülist ve şahin kanadın yeni temsilcisi Mahmud Ahmedinejad'ın 2005'te yoksul kesimlerin desteğini alarak cumhurbaşkanlığına seçilmesinin yolunu açmıştır. Ancak, Ahmedinejad rejimin aşınan hegemonyasını yeniden tesis etmekte başarısızlığa uğramıştır. 2009'daki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Ahmedinejad'a karşı aday olan Mir Hüseyin Musavi'nin sözcülüğünü yaptığı Yeşil Hareket taraftarlarının seçimlerde hile yapıldığı gerekçesiyle başlattığı protestolara Besiç milislerinin sert müdahalesi ve çok geçmeden Ahmedinejad taraftarlarının da sokağa dökülmesi ülkedeki siyasi tansiyonu aniden yükseltmiştir. Yeşil Hareket'in protestoları bastırılmış ama rejimin hegemonya krizi ayyuka çıkmıştır.

İslam devriminin başarıya ulaştığı İran örneğinin karşısında 1990'larda başarısızlıkla sonuçlanan Cezayir ve Mısır deneyimleri bulunur. Cezayir'de 1989'da kurulan İslami Selamet Cephesi (*Front Islamique du Salut*-FIS) İran'da Humeyni'nin yaptığına benzer biçimde, dindar burjuvazi ile alt sınıfları birleştirerek hızla güçlenmişti.[25] Aralık 1991'de yapılan genel seçimlerin ilk turunda oyların yüzde 48'ini alan FIS'in iktidarına engel olmak isteyen Cezayir ordusu Ocak 1992'de askerî darbe yaparak seçimlerin ikinci turunu iptal etti. İslamcılar ile ordu arasında iç savaş başladı. FIS'in içinde o ana kadar edilgen bir durumda olan radikal unsurlar iç savaşın başlamasıyla birlikte bağımsızlaşmaya başladılar. FIS'e bağlı İslami Selamet Ordusu (*Armée islamique du salut*-AIS) silahlı mücadeleye girerken, FIS'ten kopan radikaller Silahlı İslami Grup (*Groupe Islamique Armé*- GIA) adlı örgütü kurdular. Afganistan'da mücahitlerle birlikte savaşan militanların aktif rol oynadığı GIA, FIS'e oy veren varoşlardaki proleterlerin önemli bölümünün desteğini arkasına aldı. FIS'ın başarısını sağlayan sınıf ittifakı böylelikle sona erdi. Yalnızca beş yıl içinde 100 bin kişinin öldüğü iç savaşın yarattığı dehşet ve GIA'nın artan etkinliği karşısında çaresiz kalan dindar burjuvazi, silahlı mücadeleye devam etmekle bir şey kazanamayacağını fark etti. Cezayir'deki askerî rejim, tam bu aşamada FIS ve ılımlı İslamcı partilerle diyalog kurdu. AIS 1997'de silahlı mücadeleye son verdi. Bu süreçte giderek yalıtılan GIA ise farklı kanatlara bölünerek etkisizleşti.

İslamcılığın en köklü geçmişe sahip olduğu ülkelerden birisi Mısır'dır. Hasan El-Banna'nın (1906-1949) 1928'de kurduğu Müslüman Kardeşler Örgütü, özellikle Seyyid Kutub'un yazı ve eylemleri sayesinde dünyanın her yanındaki İslamcılara esin kaynağı olmuştur. Nasır'ın laik rejimine karşı bayrak açan Kutub 1966'da idam edildi. Baskı koşulları nedeniyle Mısır'dan ayrılarak Suudi Arabistan'a geçen Müslüman Kardeşler üyelerinin bir kısmı buradaki üniversitelerde görev alarak İslamcılığın ideolojik gelişimine katkıda bulundu, diğer bölümü ise İslami bankacılık sisteminin kuruluşunda etkin rol oynayıp zenginleşti.[26] 1967 travmasının ardından Mısır'daki İslamcılar toparlanmaya başladı. Nasır'ın ölümünden sonra devlet başkanı olan Enver Sedat (1918-1981), rejimin prestij kaybını gidermek ve Marksist muhalefeti sindirebilmek için İslamcılarla barıştı. 1973'ten itibaren üniversitelerde örgütlenen İslamcılar, solun ezilmesinde devlet güçlerine yardımcı oldu. Sedat'ın İslamcılara yönelik açılımı çerçevesinde Suudi Arabistan'dan geri dönen Müslüman Kardeşler'in zengin üyeleri, Mısır burjuvazisinin bir parçası hâline geldiler.[27]

Farklı İslamcı gruplar bir süre sonra kampüslerin dışına çıkarak varoşlarda örgütlenmeye başladılar. İslamcılarla Sedat'ın balayı uzun sürmedi. Mısır'ın

25 A.g.e., 168.
26 A.g.e., 51.
27 A.g.e., 83.

İsrail'i diplomatik olarak tanıdığı Camp David Antlaşması'ndan (1979) sonra İslamcılar Sedat'ı hain ilan etti. İslami Cihat örgütü 1981'de Sedat'ı suikastle öldürdü. Yeni devlet başkanı Hüsnü Mübarek radikal gruplara karşı cadı avı başlattı. Bu dönemde daha ılımlı çizgi izleyen Müslüman Kardeşler'in faaliyetlerine belirli sınırlar koydu ama bu örgütü tamamen ezmeye yönelmedi. İslamcılar 1990'ların başında yeniden güçlenmeye başladılar. Kahire nüfusunun onda birinin yaşadığı İmbaba adlı varoş bu dönemde İslamcıların kalesi hâline geldi. Cezayir'deki iç savaş sürerken Mısır'da bazı İslamcı gruplar silahlı mücadeleye başladı. Cezayir'e benzer biçimde, Mısır'daki silahlı mücadele sırasında radikaller üzerindeki kontrolünü kaybeden dindar burjuvazi 1997'deki Şiddetsizlik İnisiyatifi çerçevesinde devletle barıştı. Radikaller bu inisiyatifi baltalamak için 17 Kasım 1997'de Luksor Tapınağı'nda 62 turisti katlettiler. Mısır turizminin bu olaydan büyük zarar görmesi ve artan baskılar nedeniyle tecrit olan radikaller giderek etkisizleşti.

30 yıl boyunca ülkeyi yöneten diktatör Hüsnü Mübarek, Kahire'nin Tahrir Meydanı'nda toplanan yüz binlerce kişinin ısrarlı mücadelesi sonucunda, 11 Şubat 2011'de iktidardan devrildi. Kendi kontrolleri dışında gelişen devrime başta mesafeli duran İslamcılar, Mübarek'in iktidardan düşeceğinin belli olmasıyla birlikte (ve özellikle de devrilmesinden sonra) devrim trenine atladılar. 2011'den bu yana ılımlı İslamcılardan Müslüman Kardeşler'e, Selefilerden İslami Cemaat'e uzanan geniş bir yelpazedeki İslamcı gruplar yasal partileri aracılığıyla siyasal sürece katılarak güçlenmiştir. Mayıs-Haziran 2012'de yapılan devlet başkanlığı seçimlerinde Müslüman Kardeşler'in adayı olan Muhammed Mursi'nin seçimlerin ikinci turunda oyların yüzde 51.7'sini alarak devlet başkanlığına seçilmesi, Mısır İslamcılığını devrim sonrasında yaşanan iktidar mücadelesinde kritik bir eşiğe getirmiştir.

Türkiye İslamcılığı, Erbakan'ın 1970'de MNP'yi kurmasıyla istikrarlı bir siyasi harekete dönüşmüştür.[28] Anadolu'nun küçük ve orta ölçekli kapitalistlerinin sözcüsü olarak 1968'de Türkiye Odalar Birliği başkanlığına seçilen Erbakan, İzmir ve İstanbul'un büyük burjuvazisinin baskısı sonucunda Adalet Partisi (AP) iktidarı tarafından görevinden alınmıştır. 1969 genel seçimlerinden önce AP'ye yaptığı adaylık başvurusu reddedilen Erbakan, Konya'dan bağımsız milletvekili seçilerek parlamentoya girmiş, ertesi yıl MNP'yi kurmuştur. Erbakan'ın Millî Görüş adını verdiği İslamcı hareket, Anadolu'nun merkez sağdan umduğunu bulamayan, küçük ve orta ölçekli, tekelci olmayan kapitalistlerinin temsilcisi olmuştur. Laiklik karşıtı faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle 1971'de kapatılan MNP'nin yerine kurulan Millî Selamet Partisi,

28 Türkiye'deki farklı İslamcı yapıların 1990 öncesindeki gelişimine ilişkin ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan-Türkiye'de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis, 1990).

1973'te Cumhuriyet Halk Partisi, 1975 ve 1977'de ise AP ve Milliyetçi Hareket Partisi ile koalisyon hükûmetleri kurdu. İran Devrimi'nin etkisiyle Türkiye'de radikal İslamcılık popülerleşti. 6 Eylül 1980'de MSP'nin Konya'da düzenlediği Kudüs'ü Kurtarma Mitingi sırasında yaşanan olaylar radikallerin MSP'nin tabanında etkili olmaya başladığını gösterdi.

12 Eylül darbesinden sonra MSP kapatıldı. Buna rağmen, askerî diktatörlük Marksist solun toplumdaki etkisini kırmak için din derslerini zorunlu hâle getirdi ve imam hatip liselerinin sayısını artırdı. 12 Eylül yönetimi, bu uygulamaların uzun vadede İslamcıların işine yarayacağını tahmin etmemiş, İslamizasyon sürecini kontrol edebileceğini hesaplamıştı. 1983'te kurulan Refah Partisi İslamcı hareketi yasal zeminde yeniden toparladı. 1987'de siyaset yasağı kalkan Erbakan partinin başına geçti. Marksist solun darbeden sonra ezilmesinden yararlanan RP, 'Adil Düzen' sloganı ve yoksulluk yardımı faaliyetleri sayesinde 1990'larda varoşlara hakim oldu. RP dindar burjuvaziyle proletaryayı, reformistlerle radikalleri aynı çatı altında tutabildi. RP 1994'te İstanbul ve Ankara büyükşehir belediyelerini kazandı, 1995 genel seçimlerinde yüzde 21 oy alarak birinci parti oldu.

RP'nin yükseldiği 1990'lı yıllarda İslamcı sermaye de ciddi bir dönüşüm geçirdi. Bazı İslamcı sermaye grupları neoliberal dönüşüm sürecinde ortaya çıkan fırsatlardan yararlanarak kendilerini büyük sermayeye dönüştürdüler. 'Anadolu kaplanları' terimi bu dönemde popülerleşti. 1990'da kurulan Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD), Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği'nin (TÜSİAD) temsil ettiği laik burjuvazi karşısında hâlâ çok zayıf olmakla birlikte onunla eskisinden daha fazla rekabet edebilen İslamcı burjuvazinin temsilcisi oldu ve RP'yi destekledi.

Doğru Yol Partisi ile koalisyon kuran Erbakan, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk İslamcı başbakanı oldu. Süreçten rahatsızlık duyan laik burjuvazi ve ordu çok geçmeden RP'ye karşı taarruza geçti. Millî Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997 tarihinde yapılan toplantısında alınan kararlar RP'ye karşı muhtıra niteliği taşıyordu. Kısa süre sonra iktidardan düşen RP, Anayasa Mahkemesi tarafından laikliğe karşı faaliyette bulunduğu gerekçesiyle kapatıldı, Erbakan'a siyaset yasağı kondu. RP'nin devamı olan Fazilet Partisi'nde Recai Kutan ile Abdullah Gül arasındaki başkanlık yarışı o güne kadar Erbakan'ın tartışmasız liderliğinde ilerleyen Millî Görüş geleneği için bir ilkti. Medyada 'gelenekçiler' ile 'yenilikçiler'in mücadelesi olarak anılan mücadele, kendisini büyük sermayeye dönüştüren İslamcı burjuvazinin Erbakan'a alternatif arayışını yansıtıyordu. Yeterli sermaye birikimine sahip olmadığı, tekelleşmediği, finans-kapitale dönüşmediği 1970'li yıllarda Erbakan'ın 'kasabalardaki küçük işadamlarının yararına devlet güdümünde bir sanayileşme'yi hedefleyen, "sermaye birikimini coğrafi olarak yayacak ve

iktisadi yoğunlaşma eğilimlerini geri çevirecek tedbirler"[29] içeren politikasını destekleyen İslamcı burjuvazi, dünya ekonomisiyle, uluslararası sermayeyle bütünleşerek kendisini finans-kapitale dönüştürme yoluna girdiği 1990'ların sonunda bu çizgiyi arkaik bulmaya, genç ve yenilikçi bir lider aramaya başladı. Recep Tayyip Erdoğan bunun için biçilmiş kaftandı. Hem iktidara gelmek için zorunlu olan varoşların desteğini almaya yetecek deneyim ve karizmaya sahipti, hem de İslamcı sermayenin yeni ihtiyaçlarını (kendi işadamlığı deneyiminin de katkısıyla) iyi kavramıştı. Erdoğan'ın 2001'de kurduğu, 2002'den beri tek başına iktidar olan AKP, dindar burjuvazinin proletarya üzerinde hegemonya kurarak laik burjuvaziye meydan okuduğu ve iktidara yürüdüğü başarılı bir örnek olarak İslamcı hareketlerin tarihinde özel bir yer edinmiştir.[30]

Sonuç

İslamcılık, İslam dünyasının modern çağda yaşadığı sorunların kaynağının İslam'dan uzaklaşarak cahiliye devrine dönmek olduğunu ileri süren, bu sorunların çözümünü İslam'a uygun olduğunu düşündüğü bir devlet ve toplum inşa etmekte gören bir siyasi ideolojidir. Dindar burjuvazinin proletarya üzerinde hegemonya kurarak hakim sınıf olma arayışının ifadesi olan İslamcılık, muhalefetteyken devrimci veya reformcu, iktidardayken statükocudur. İslam dünyasındaki laik milliyetçi rejimlerin ve radikal sol hareketlerin 1960'ların ikinci yarısından itibaren yakalandıkları kriz, farklı tipte muhalif İslamcı hareketlerin yükselişinin zeminini oluşturmuştur. Dindar burjuvazinin proletarya üzerinde hegemonya kurmakta başarılı olduğu İran'da devrim yoluyla iktidara gelen İslamcılar, hegemonyayı yitirdikleri (1990'ların Cezayir ve Mısır'ı gibi) örneklerde iktidar mücadelesini kaybettiler. Aralık 2010'da başlayan Arap devrimi sürecinde İslamcı hareketler yeniden iktidar mücadelesine girmiştir. Türkiye'de AKP'nin temsil ettiği siyasi hareket, neoliberalizme uyum sağlamayı ve proletarya üzerinde hegemonya kurmayı aynı anda başararak dünyadaki ılımlı İslamcı akımların örnek aldığı bir model hâline gelmiştir.

29 Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim, 2000), 287, 288.

30 Dindar burjuvazinin en başından itibaren Türkiye'deki İslamcı hareketin hegemonik gücü olduğu, RP'den AKP'ye geçişin dindar burjuvazinin finans-kapitale dönüşümünün siyasi ifadesi olduğu biçimindeki yaklaşım [Sungur Savran, "Referandum ile Seçimler Arasında Türkiye," *Devrimci Marksizm* 12 (2011), 11-65; Kurtar Tanyılmaz, "Türkiye Burjuvazisinde Derin Çatlak-Burjuvazinin İç Çatışmasının Sınıfsal Temelleri," *Devrimci Marksizm* 12 (2011), 66-95], dindar burjuvazinin hareketin içinde ancak AKP döneminde tam bir hegemonya kurabildiği tezinden [Cihan Tuğal, *Passive Revolution-Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* (Stanford: University of Stanford Press, 2009), 8] tamamen farklıdır. Tuğal'ın çalışması, ilk yaklaşım çerçevesinde de yorumlanabilecek değerli veriler sunuyor.

Kaynakça

Asef Bayat, "Is There a Future for Islamist revolutions? Revolution, Revolt, and Middle Eastern Modernity," *Revolution in the Making of the Modern World*, der. John Foran, David Lane ve Andreja Zivkovic (Londra: Routledge, 2008), 96-111.

Burak Gürel, "1970'ler Türkiye'sinde İslamcı ve Faşist Siyaset: Vaadler ve Sonuçlar," *Praksis* 12 (2004), 85-102.

Chris Harman, *The Prophet and the Proletariat* (1994) http://www.marxists.org/archive/harman/1994/xx/islam.htm (erişim tarihi: 1 Şubat 2012).

Cihan Tuğal, *Passive Revolution-Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim, 2000)

Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin* (New Haven: Yale University Press, 1989).

Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, çev. Anthony F. Roberts (Cambridge: Belknap, 2002).

Kurtar Tanyılmaz, "Türkiye Burjuvazisinde Derin Çatlak: Burjuvazinin İç Çatışmasının Sınıfsal Temelleri," *Devrimci Marksizm* 12 (2011), 66-95.

Mahmood Mamdani, "Whither Political Islam? Understanding the Modern Jihad," *Foreign Affairs* 1 (2005), 148-155.

Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Pantheon, 2004).

Maryam Poya, "Long Live the Revolution!...Long Live Islam?", *Revolutionary Rehearsals,* der. Colin Barker (Chicago: Haymarket Books, 2002), 123-168.

Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis, 1990).

Sungur Savran, "Referandum ile Seçimler Arasında Türkiye," *Devrimci Marksizm* 12 (2011), 11-65.

Okuma önerileri

Ervand Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. Mehmet Toprak (İstanbul: Metis, 2002).

Gilles Kepel, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Doğan, 2001).

Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis, 1990).

Aykut Çoban

Çevrecilik

Kapitalizmin yükselişiyle birlikte egemen olan görüş, doğayı, ekonomik ve toplumsal gelişme için sömürülecek bir kaynak olarak görür. Toplum-doğa ilişkilerinin karmaşık yönlerini insanın doğa karşısında zaferini ilan etmesi olarak okuyan egemen görüşü çeşitli gerekçelerle reddeden, eleştiren ya da revize edenler, var olan ideolojik çerçeveler içinde yeni açılımlar sağladılar. Eko-Marksizm, eko-anarşizm, eko-feminizm, eko-liberalizm gibi akımlar bunun örnekleridir. Özellikle etik ağırlıklı başka düşünceler, örneğin Aldo Leopold'un Yeryüzü Etiği, Arne Naess'ın Derin Ekoloji ve Rudolf Bahro'nun Ruhani Kurtuluş öneren yaklaşımları da insan-doğa ilişkilerinin kavranması bakımından egemen görüşten uzaklaşırlar. Bu ikinci düzey ideolojik birikimden yararlanmakla birlikte kendisini onlardan ayıran başka bir akım daha doğdu: Çevrecilik.

Çevrecilik ya da ekolojizm, 1970'li yıllarda beliren bir ideolojidir. Sözcüğün kökeni, 1866 yılında Ernst Heinrich Haeckel'in (1834-1919) uydurduğu ekoloji sözcüğünden gelir. Ekoloji, organizmalarla canlı ve cansız unsurları içeren çevreleri arasındaki çok yönlü ilişkileri inceleyen bilimsel bir disiplindir. Bir bilim dalının adı olan ekoloji sözcüğü, İngilizcede *ecologism* olarak adlandırılan bir ideolojinin de sözcük kökenini oluşturmaktadır. Uzunca bir süre çevreciliğin ayrı bir ideoloji olup olmadığı tartışılmıştır. Çevreciliğin, herhangi bir ideolojinin ideoloji olmayı hak etmesini sağlayan kriterleri karşılayıp karşılamadığı sorgulanmıştır. Ayrıca, var olan ideolojilerin, eko-ön ekinin de imlediği gibi, ekolojik konuları içererek genişledikleri, bu bakımdan çevrecilik adıyla yeni bir ideolojinin yerleşmesinin güç olduğu ileri sürülmüştür.[1] Buna karşın çevrecilik, öbür ideolojilerden bağımsız bir ideoloji olarak günümüzde varlığını

1 Bu tartışmalar için bkz. Aykut Çoban, "Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi", Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 57, 3 (2002), 4-11.

kabul ettirmiştir. Ama bu kez de, literatürde, çevreciliği çeşitli ideolojik akımları içeren geniş bir yelpaze olarak ele alanlara rastlanmaktadır. Çevreciliği, Murray Bookchin'in Toplumsal Ekoloji yaklaşımını, Derin Ekoloji platformunu, eko-feminizmi, yeşil tüketimciliği ve benzerlerini içeren, bir torba kavram olarak niteleme eğiliminden söz edilebilir. Her ne kadar bunlarla çevrecilik arasında bir etkileşimden söz edilebilirse de, bu akımların her birini, çevrecilik torbasına doldurmak yerine ekolojik siyasal düşünceler başlığı altında ayrı ayrı incelemek daha doğru olur.

Çevrecilik, ekolojizm, Yeşil ideoloji, çevreci ideoloji birbirinin yerine kullanılabilen sözcüklerdir. Buna karşılık çevrecilikle çevreselcilik (*environmentalism*) arasında bir ayırım yapılmaktadır. Özellikle Avrupa'da bu eğilim yaygınken, ABD'li yazarlar arasında çevreselcilik sözcüğünü genellikle bir ayrım gözetmeden her ikisini de kapsayan bir şemsiye olarak kullananlar daha sık görülür.[2] İngiltere'nin eski Başbakanı Margaret Thatcher, "Şimdi hepimiz çevreciyiz"[3] derken, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, "Geçmişte çevreci olup olmamak bir siyasi tercih olarak algılanırken, bugün hepimiz çevreci olmak zorundayız"[4] ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, "Ben çevrecinin daniskasıyım"[5] demiştir. Başbakan Erdoğan kendi çevreciliğini ise, denize akıp giden sudan insanoğlunun faydalanması, ucuz enerji elde edilmesi, kentlerin kalkındırılması ve yeşillendirilmesi, yol yapmak ve suyu olmayan yere su götürmek biçiminde açıklamıştır.[6] Bu örneklerdeki siyasal tutumlarla, bu yazının konusunu oluşturan çevreci ideoloji arasındaki farklılıklar önemlidir. Bu farklılığı ifade etmek üzere, liberalizm, sosyalizm gibi ekolojizm sözcüğünün bu haliyle Türkçeye girmesi savunulabilir. Bununla birlikte, çevreciliğin halk arasında kolayca anlaşılan ve yerleşmiş bir sözcük olması nedeniyle, ayırımın, çevrecilik ve çevreselcilik sözcükleriyle karşılanması daha uygun olacaktır.

Bazı görüşler[7], çevrecilikle çevreselciliği iki ayrı tür olarak görmek yerine ideoloji içi bir derece farklılığı olarak ele alırlar. Bunun dikkate değer bir ayırım olduğunu belirtmekle birlikte, aralarındaki bağlardan, benzeşen ilkelerden çok farklılıkların, benzeşmeyen yönlerin vurgulanıyor olmasını, çevrecilerle çevreselcilerin ortak bir bayrak altında toplanıp siyasal birliğinin ve giderek de gelişiminin önünde bir engel olarak değerlendirirler. Türsel ayrılık olarak ya da koyu ve açık yeşil biçiminde tür içi derece farkı

2 Terence Ball ve Richard Dagger, *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, 8. Baskı (Boston: Longman, 2011), 261.

3 Timothy W. Luke, "An Apparatus of Answers? Ecologism as Ideology in the 21st Century", *New Political Science*, 31, 4 (2009), 497.

4 Serhat Oğuz vd., "'Çevreci Olmazsak Felaket Kaçınılmaz'", *Milliyet*, 17.3.2009.

5 Hasan Tüfekçi, "Çevrecinin Daniskasıyım", *Hürriyet*, 23.8.2008.

6 Ömür Avcı ve Muhammet Kaçar, "Erdoğan: Boş Gezen Çevreci Değilim", *Radikal*, 24.8.2008.

7 Örneğin, John Barry, *Rethinking Green Politics* (Londra: Sage, 1999), 3-7.

olarak görülsün, çevreselcilik, çevrenin kalkınma için gerekli olduğu için korunmasını, etkinlik ve verimlilik ilkelerini yaşama geçirerek kaynak kullanmada rasyonalizasyonu, ekolojik sorunların teknik ve yönetsel yollarla çözüme kavuşturulmasının mümkün olduğunu, insan merkezli bir anlayışla kurumların ve politikaların çevrenin korunması unsurunu dikkate alacak biçimde reformist bir perspektifle değiştirilmesini vurgular. Aşağıda ayrıntılı biçimde ele alınacak olan çevrecilik ise, endüstriyelizmin terk edilmesini, nüfusun azaltılmasını, ekonomik büyümenin sınırlandırılmasını, küçük teknolojilerin benimsenmesini, kuşak içi ve kuşaklar arası ekolojik adaleti, yerellik ve katılımcılıkla biçimlenmiş bir demokrasiyi, eko-merkezli bir anlayışla ekonomik ve toplumsal kurumların ve politikaların ve karar alma süreçlerinin radikal biçimde dönüşmesini savunur.

Çevreciliğin toplumsal ve düşünsel bağlamı

Gelişmiş ülkelerin çeşitli kentlerinde 1950'li yıllardan başlayarak hava ve su kirliliğinin ölümler ve hastalıklar biçiminde toplumsal yaşamı etkilediği görülür. Bu da, çevre sorunlarının toplumsal gündemin parçası olmasını sağlar. Ekonomik faaliyetlerin çevresel sonuçlarına dikkati çeken çalışmalar birbiri ardına yayımlanır. Bunlardan biri olan Rachel Carson'ın (1907-1964) 1962 yılında okurla buluşan kitabı *Sessiz Bahar*, tarımsal pratiklerin ve özellikle tarımsal ilaç olarak kullanılan DDT'nin hem insanlara hem de ekolojik sistemlere zarar verdiğini gösterir. Barry Commoner (1917-2012) ise ekosistem içinde her şeyin birbiriyle ilişki içinde bulunduğunu, ekonomik sistemin bu ilişkileri bozarak ve ekolojik ilkeleri ihlal ederek yaşam döngülerini parçaladığını vurgular.[8] Bu gibi eserleri çevreciliğin hazırlık kitapları olarak düşünebiliriz. Endüstrileşmiş ülkelerde üretim aygıtının yalnızca ekosistemde değil siyasal ve düşünsel yaşamda yol açtığı etkiler de eleştiri konusu olur. Herbert Marcuse (1898-1979) tüketime sunulan ürünlerin belirli bir ideolojik eksen sunarak bir yaşam biçimini dayattığını, eleştiri ve muhalefetin ortadan kalktığı, tek boyutlu bir toplum oluştuğunu belirtir.[9] Maddi çıkarlara, teknolojik rasyonaliteye ve tüketime dayalı endüstri toplumuna ve onun otoriteye itaat, ailenin kutsallığı gibi kültürel değerlerine doğaya dönüşü de içeren bir yaşam tarzıyla ilk karşı çıkanlar, Beat ve Hippi kuşakları olacaktır. Ardından, 1968 öğrenci hareketleri de kapitalist topluma siyasal bir başkaldırı olarak gelişir. Gençlik hareketleri, gerek alternatif yaşam biçimiyle, gerek siyasal eylem tarzıyla, çevreciliği etkilemiştir.

Kapitalist endüstri toplumlarında 1970'li yıllarda petrol fiyatlarındaki artışın tetiklediği ekonomik krizler, doğal kaynakların tükeneceği gerçeğinin

8 Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology* (New York: Bantam, 1971).
9 Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Seçkin Çoğan (İstanbul: May, 1968).

ekonomik sonuçları hakkında uyarı rolü oynar. Toplumun doğayla kurduğu ilişki, çevre kirliliğinden sonra, doğal kaynaklar bakımından da tartışılmaya başlanır. Toplumun artan çevresel duyarlılığı, pek çok yeni çevre koruma toplulukların ve örgütlerin kurulması, var olanların üye sayılarının patlaması, yurttaşların ekolojik taleplerini dile getirdikleri çeşitli eylemlerde seferber olması gibi yollarla siyasallaşacaktır. Örneğin, İngiltere'de Kuşları Koruma Derneği'nin 1966 yılında 31 olan üye sayısı, on yıl içinde 244 bin rakamına ulaşacaktır. Federal Almanya'da, yeşil alan isteği, çevre kirliliğini protesto, otoyol yapımına karşı çıkma gibi geniş bir yelpazeye sahip yerel çevre talepleri için eylem yapan, yurttaş girişimleri adı verilen informal örgütlenmeler, 1970'lerin başında ortaya çıkmış, beş altı yıl içinde on binlerce girişim bünyesinde beş milyona yakın yurttaşın desteğine ulaşmıştır.[10] 1980-1990 arası dönemde ise çevreci örgütlerin üye sayıları Fransa'da iki kat, Hollanda'da beş kat ve Almanya'da 20 kat artmıştır.[11]

Toplumsal desteği yükselen ekolojik talepler, iktidarıyla muhalefetiyle yerleşik siyasal partilerde ve kurumlarda bir karşılık bulmaz. Çevrenin korunması taleplerine benzer biçimde, nükleer enerjiye karşı da toplumsal bir muhalefet gelişir. Ama o yıllarda muhafazakâr partiler olsun, sosyal demokrat ve sosyalist partiler olsun, kriz içindeki ekonominin enerji talebinin nükleer enerjiyle karşılanması konusunda hemfikirdir. Çevreciliğin yerleşik siyasal partilerin ve ideolojilerin dışında gelişmesi, bu çerçevede anlam kazanabilir. Kaldı ki, siyasal partilerin ekolojik taleplere duyarsız kalmalarına ek olarak, temsili demokrasi sisteminin kendisinin arazları da çevreciliğin doğrudan demokrasiye yelken açmasını koşullayacaktır. Bu arazlar arasında, hem yerel ve ulusal meclislerin ağırlıklı olarak erkeklerden, yaşlılardan ve belirli mesleklerden oluşması bakımından toplumsal farklılıkların adaletsiz temsili, hem de toplumda yarışan düşüncelerin temsil istemine yansımadığını gösteren bir olgu olarak meclislere giren siyasal partilerin, aralarındaki düşünce farklılıklarının azalması, partilerin ideolojik örgütler olmaktan uzaklaşmaya başlaması ve aday pazarlamasına yönelmesi, parti liderliğinin önem kazanması, sermayenin karar alma süreçlerindeki etkisi, yasama karşısında yürütmenin güçlendirilmesi, siyasetçiliğin profesyonelleşmesi ve benzerleri sayılabilir.

Yerleşik siyasal düzenin, ekolojik sorunlara yol açılmasında pay sahibi olduğu halde, halkın ekolojik taleplerine yanıt da üretmemesi karşısında, pek çok Avrupa ülkesinde ekolojik muhalefet, önce yerel ve sonra da ulusal seçimlerde kendi listeleriyle ve adaylarıyla seçimlere girerler. Çevre korumacı ve nükleer karşıtı hareketlerin ivmelendirici etkisinin olduğu bu süreçte, yeşil partiler örgütlenir ve toplumsal desteklerini hızla artırırlar.

10 Aykut Çoban, "Ekoloji ve Politika: Yeşil Hareket", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Ankara: AÜSBE, 1991).

11 Christopher Rootes, "The Transformation of Environmental Activism: An Introduction", der. C. Rootes, *Environmental Protest in Western Europe* (Oxford: Oxford University, 2003), 10.

Başlangıçta hava, toprak, su kirliliği olarak algılanan ekolojik sorunlar, zamanla doğal kaynakların tükeniyor olmasından biyolojik çeşitliliğin yitirilmesine, ormansızlaşmadan çölleşmeye, ozon incelmesinden iklim değişmesine kadar uzanan bir genişlikte kavranır oldu. Çevreciliğin içeriği de, bu sorunların nedenlerinin endüstri toplumuyla bağlarının kurularak açıklanması ve bunların belirli bir siyasal programa göre çözüme kavuşturularak ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplumun kurulması için reçetenin oluşturulması sürecinde belirginleşir.

Sorunların kaynağı endüstriyelizm

Çevrecilik endüstri toplumunun eleştirisi üzerinde yükselir. Endüstri toplumunun erken eleştirisi ütopik sosyalistlere kadar geri götürülebilir. Çevreciliğin endüstriyelizm eleştirisi ise, bir yanıyla, yeni bir ideolojiye neden gereksinme duyulduğunun bir gerekçesi olarak anlaşılabilir. Diğer yanıyla da, yeni bir ideoloji olarak çevreciliğin eskilerden farkının ortaya konması olarak okunabilir. Çevrecilik, kapitalizmi ve sosyalizmi, endüstriyelizm ortak paydasında eşitler ve kendisini bu ikilinin alternatifi, farklı bir yol olarak sunar. Her ikisi de aynı büyüme ve ilerleme anlayışı adına toplumsal ilişkileri, insanı ve doğayı tahrip etmektedir. Endüstriyelizm, endüstriyel üretimin örgütlenmesinin ötesinde, endüstri toplumunun düşünce sistemi, siyaset ve yaşam tarzıdır.

Endüstriyel üretim biçimi, sınırları çizilmemiş bir üretim öngördüğünden istikrarsızdır. İnsanı, kendi yarattığı araçların hizmetine girerek mutluluk arayışına iter. Endüstriyelizm, endüstriyel dinamiğe direnişi kırmak için, insanı, eğitim, tıp, bürokrasi, ordu ve polis gibi kurumlarla daha çok denetleyip yönlendirir. Endüstriyel gelişme insanlığı çeşitli biçimlerde tehdit etmektedir. Sınırsız büyüme fiziksel çevreyi tahrip etmektedir. Endüstriyel tekeller başta çalışma hakkı olmak üzere insan haklarını ve kişisel özerkliği kısıtlamaktadır. Endüstri toplumuna uyum gösterme mekanizmalarını sağlayan aşırı programlanmış öğretim, öğrenmeyi, öğretmeye/eğitmeye dönüştürmekte ve yaratıcı düşünceyi, düş gücünü yok etmektedir. Endüstriyel güç yoğunlaşmasının siyasal yansıması olarak siyasette katılımcı mekanizmalar kötürümleşmekte, merkezileşme ve despotizm yerleşmektedir. Mal ve hizmet üretimi döngüsünün sürdürülmesine benzer biçimde, yapay bir eskitme süreci çerçevesinde eski olan her şeyin yenilenmesi zorunluluğu, dil, anı, mitos ve ahlak yoluyla geçmişle kurulan kültürel bağları koparmaktadır. Tüm bunlar insanda psikolojik bir engellenme duygusuna yol açmakta ve onun ruhsal bütünlüğünü de tehdit etmektedir.[12]

12 Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot (İstanbul: Ayrıntı, 1988), 55-90.

Yeşil parti programlarında ve yeşil manifestolarda, endüstriyelizm özellikle ve öncellikle ekolojik nedenlerle, ama bunun yanında yukarıda sayılanlara benzer biçimde pek çok açıdan sorgulanmış ve mahkûm edilmiştir.[13] Bir zamanlar çevreciliğin önde gelen ideologları arasında yer alan Jonathon Porritt, endüstriyelizmi, tüketimi sürekli olarak kışkırtan bir üretim organizasyonu; kadın-erkek eşitsizliği, kurumsallaşmış şiddet ve merkeziyetçilikle belirlenmiş bir toplumsal yaşam; özgürlükçü yaklaşımları dışlayan hiyerarşik bir siyasal düzen; insan merkezli bir görüşle doğanın yağmalanması ve tahakkümü; ve bireyin tüketimin kölesi olduğu, kişisel özerkliğin bulunmadığı bireyci bir yaşam olarak açıklar.[14]

Demek ki, çevreciliğin sorun olarak saptadığı şey, endüstri toplumunun, doğal kaynaklar, atıklar, kirlilik gibi doğayla kurduğu ilişkilerle sınırlı değildir. Söz konusu olan, ekonomiden etiğe ve insan ilişkilerine, siyasetten doğayla ilişkilere kadar endüstriyelizm kavramıyla nitelenen bir toplumsal formasyonun tüm boyutlarında gözlenen bir bunalımdır. Bu bakımdan sorunun çözümü de çok yönlü bir radikal dönüşümle olanaklıdır.

İnsan-doğa çelişkisi

Çevreci ideolojide, insan aklının ve bilimin doğrusal ilerlemesi sayesinde daha iyi ve gelişmiş bir toplumu müjdeleyen Aydınlanma düşüncesi eleştirilir. Aydınlanma düşüncesinde, insan aklı dinsel düşünüşten özgürleşirken, insanın doğanın boyunduruğundan da kurtulma araçları olarak görülen bilim ve teknolojiye sadakatle bağlanılmıştır. Çevrecilik, böyle bir ilerlemeci anlayışı doğanın bozulmasının en önemli sorumlusu olarak görmekle kalmaz, akılcılığa karşı duyguyu, sezgiyi, öznelliği, hayalciliği, doğaya dönüşü öne çıkaran Romantizmin tezlerinden etkilenir.

Çevrecilikte insanın doğayla ilişkisi, endüstri toplumunun doğanın fethedilmesi, doğal kaynakların ekonomiye kazandırılması gibi uygulamalarında olduğu gibi tek yönlü değildir, karmaşık ve çok yönlü bir ilişki olarak kavranır. İnsanın doğadaki etkinliğinin ekolojik bozulmaya yol açan olumsuz sonuçları, insanın doğayı hâkim olunacak bir alan olarak indirgemeci biçimde ele alan bir anlayışla yakından ilişkilendirilir. Hakimiyetçi anlayış, insanın, doğa olmadan varlığını sürdüremeyeceği olgusuyla eleştirilir. İnsanın yaşamı, doğanın verili olarak sunduğu ya da insanın doğayı dönüştürerek elde ettiği varlıklar sayesinde gerçekleşir. Bu demektir ki, doğaya yönelik tehdit, aynı zamanda insana yönelik bir tehdittir.

13 Örn. Bkz. Sandy Irvine ve Alec Ponton, *A Green Manifesto: Policies for a Green Future* (Londra: Macdonald Optima, 1988).

14 Jonathon Porritt, *Seeing Green* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

İnsanın kendisi, öbür türler ve doğanın bütünlüğünün iyiliği için insan nüfusunun azalması önerilir. Nüfus sorunu, Thomas Malthus'un (1766-1834) 1798 yılında yayımlanan kitabından beri tartışmalıdır.[15] Ona göre, insanlar karınları tok olduğu sürece üreme güdülerine uygun davranacak ve çoğalacaktır. İnsan sayısı artarken onları besleyecek besin maddeleri hiçbir zaman aynı oranda artmayacak ve doğal olarak insanlık aşırı nüfus sorunuyla karşı karşıya kalacaktır. Çevrecilik, nüfusun azalmasını, Malthusçulukta olduğu gibi yalnızca doğal kaynakların sınırlı olması nedeniyle değil, bunun yanında, bir tür olarak insanın ekolojik bozulmaya yol açarak öbür türlerin yaşama ve serpilme koşullarını tehdit etmesi nedenleriyle de savunur. Malthus'un nüfus görüşünün damgası belirgin olsa da, onun nüfusun azalması bakımından olumlu gördüğü savaşlar, kıtlıklar, salgınlar, çevreci ideolojide uygun yöntemler olarak görülmez. Bu gibi şiddet öğesi bulunan yollar yerine, insanların uzun dönemde, çevreci bilinci sayesinde gönüllü olarak sayılarında azalma sağlamaları yolu benimsenir.

Görece nüfusu az olan gelişmiş ülkelerde ekosistem üzerindeki baskının, görece nüfusu çok olan gelişmiş ülkelerdeki baskıdan daha fazla olduğu kabul edilir. Nüfusun sayısal olarak olduğu kadar, ekosistem üzerindeki baskısının da azaltılması istenir. Yine de, insan nüfusu genelleştirilmiş bir kategoridir. Söz konusu insanlar, doğadaki yıkıcı etkinlikleriyle ekolojik döngülere zarar vermektedir. Böyle olunca, tarih aşırı, aşkın bir insan-doğa çelişkisiyle karşı karşıya kalırız. Kuşkusuz, Aydınlanma, Endüstri Devrimi, Endüstriyelizm gibi çeşitli evrelerin bu çelişkiyi derinleştirmesinden söz edilebilir. Bununla birlikte, sosyalizm ve kapitalizm arasında fark görülmemesinin de işaret ettiği gibi, nüfus içinde zengin-yoksul, sermaye-emek gibi sınıfsal ayırımlar, çevreciliğin insan-doğa çelişkisi içinde erir, görünmez olur. İnsanı, sınıf ve cinsiyet gibi toplumsal ilişkilerden arındırarak soyut insan olarak kodlar.

Çevrecilikte geniş anlamda ekolojik bozulmanın faili insandır. Aynı zamanda, şimdiki ve gelecek kuşaklar olarak insanlar, ekolojik sorunlardan etkilenmeleri nedeniyle ekolojik sorunların kurbanlarıdır da. Öbür türler de kurbanlar arasındadır. Kimsenin kaçıp kurtulamayacağı varsayımıyla, işçi, sermayedar, zengin ya da yoksul olsun, ekolojik sorunların herkesi etkilediği savunulur. Bu bakımdan, siyaset, sınıfsal çıkarlara göre biçimlenmez, herkesi içeren "yaşamsal çıkarlar" temelinde gerçekleşir.[16] Dahası, fail ve kurban olarak aynı insan, sorunları çözecek, ekolojik kıyameti önleyecek, kuşaklar arası ve türler arası adaleti sağlayacak olan siyasal öznedir. Böylece, çevrecilik, fail, kurban ve kurtarıcı olarak tüm insanlığa çağrıda bulunur.

15 Thomas R. Malthus, *An Essay on Population* (Londra ve New York: Everyman's Library, 1958).

16 Örn. Bkz. Rudolf Bahro, *Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Ne İçin Sanayi?* der. ve çev. T. Bora (İstanbul: Ayrıntı, 1989), 86-95; Illich, *Şenlikli Toplum*, 55.

Siyasal öznenin, fail, kurban ve kurtarıcı özdeşliğine dayanması nedeniyle bünyesinde barındırdığı belirsizlik ve çelişki, ideolojinin siyasal başarı koşullarını tartışmalı hale getirmektedir.

"Gemi batarsa hepimiz beraber batarız" ifadesindeki gibi herkesin kurban ilan edilmesi düşüncesine karşı, Titanic gemisi battığında kurtulanların çoğunun birinci sınıfta seyahat eden yolcular olduğu, yoksul yolcuların ise boğularak öldüğü anımsatması yapılabilir.[17] Benzer biçimde, sınıfsal ayırımlara ek olarak renk, ırk ve etnik ayırımların ekolojik zarara maruz bırakılmanın bir unsuru olduğunu düşünenler, çevresel ırkçılığa karşı en belirgin örnekleri ABD'de görülen hareketleri, yerel ya da küresel ekolojik adalet hareketlerini ve "yoksul çevreciliği"ni[18] savunurlar.

Eko-merkezcilik

İnsan-doğa çelişkisinin ekosistemin bütünlüğünün korunması ekseninde saygılı bir ilişkiye dönüşmesi, insan merkezli ya da tersine çevre merkezli bir gerekçelendirmeye dayandırılabilir. Eskersley'e göre, açık ve koyu Yeşil olarak birbirinden ayrılan bu anlayışları, Yeşil ideoloji altında birleştirecek olansa güçlü bir ekolojik sürdürülebilirlik düşüncesidir.[19] Bununla birlikte, insan merkezli bir anlayışla doğaya saygılı ilişkilerin çelişkilerden arındırılmasının güçlüğü nedeniyle, çevrecilik içinde eko-merkezci anlayışlar daha yaygın kabul görür. Kaldı ki endüstriyelizm de insan merkezli olmakla eleştirilir. İnsan merkezli anlayışta, doğayla ilişkilerin ölçüsü insan olduğu için, insana özgü çıkarların ve kaygıların gözetilmesi ve giderek de doğanın insan amaçlarının aracı olarak kavranması olağan sonuçtur. Eko-merkezcilik ise insanı evrenin merkezinden indirir ve araçsal değer görüşünü reddeder. Bu konuda Derin Ekoloji yaklaşımının "içkin değer" (*intrinsic value*) anlayışının etkisi belirgindir.[20] Buna göre, doğadaki tüm canlı ve cansız varlıklar, insani amaç ve çıkarlardan ve insanların onları değerli ya da değersiz bulmalarından bağımsız olarak, kendileri değerlidir. Bu varlıklar kendinde bir değere sahip olduklarına göre de, onlara saygı göstermek ve korumak gerekir. Ayrıca, insan doğadaki türlerden yalnızca biridir. Yaşamı doğaya bağımlı olmasına ve öbür türlere bir üstünlüğü olmamasına karşın, insanın etkinlikleriyle ekolojik bozulmaya yol açması ahlaken doğru değildir. Bir başka deyişle, insanın doğadaki varlıklara karşı ahlaki bir sorumluluğu olmalıdır.

17 Erik Swyngedouw, "Apocalypse Now! Fear and Doomsday Pleasures", *Capitalism, Nature, Socialism*, 24, 1 (2013), 17.

18 Bkz. Joan Martinez-Alier, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation* (Cheltenham: Edward Elgar, 2002).

19 Robyn Eckersly, "Politics", D. Jamieson (ed) *A Companion to Environmental Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2001), 325-6.

20 Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: Cambridge University, 1989).

İnsanın doğayla bağımlı bir ilişki içinde olduğu vurgusu iki yönlüdür. İnsanlar yaşamlarını sürdürebilmek için doğaya bağımlıdır, ama aynı zamanda, insanın doğa üzerindeki olumsuz etkisinin azaltılması ve sınırlanması bakımından, doğanın geleceği de insana bağlıdır. Hem varlık koşulu olması nedeniyle, hem de öbür türlere ve doğaya zarar vermesin diye, insanın doğayla saygılı bir ilişki içinde olması gerekir. Böylece, insanın doğa üzerindeki olumsuz etkisinin farkına varılması vurgusu, insanın doğaya yönelik sorumluluğu anlayışını beraberinde getirir. Toplumsal etkinlikler çevre üzerinde sonuç doğurduğuna göre, bu etkinin azaltılması insanın ahlaki ödevi ve sorumluluğudur.[21] Bu pencereden bakıldığında çevrecilik, insanın doğayla ilişkisinin doğaya saygı çerçevesinde kavranması, mevcut ilişki biçimlerinin eleştirisi ve dönüştürülmesi düşüncesidir.

Büyüme karşıtlığı

İnsanı merkeze koyarak onun isteklerini tatmine yönelmiş toplumsal etkinlikler ekolojik olarak sürdürülebilir değildir. Çevrecilik, sermayenin sürekli büyümesi ve genişlemesi sayesinde ayakta kalan kapitalizmde, ekonomik büyümenin; doğal kaynaklar, ekolojik bozulma, çevresel kirlilik gibi sınırlarının bulunduğunu kabul eder. 1972 yılında yayımlanan *Büyümenin Sınırları* adlı rapor, endüstrileşme, doğal kaynaklar, tarım, nüfus ve çevreyi birbiriyle ilişkisi içinde ele alıyor ve ekonomik büyümeden vazgeçilmezse dünyanın bir felakete doğru yol aldığı uyarısında bulunuyordu.[22] Bu çalışmada dikkat çekilen gerek ekonomik gelişmenin doğal sınırlarının bulunduğu, gerek karanlık bir gelecek düşüncesi, çevreciliğin ayırıcı özellikleri arasında hep varlığını korudu. Çevreci ideologların eserlerinde ve Yeşil parti programlarında, verimlilik, enerji tasarrufu, yenilenebilir enerji, atıkların azaltılması vb. önerilere yer verilse de, asıl yapılması gerekenin toplam üretimin azaltılması olduğu dile getirilir.[23] Çünkü "daha fazla büyüme çok yönlü bir felakete yol açacaktır."[24] Endüstriyelizmden farklı olarak, tüketimi kışkırtan sektörlerde talebi de daraltan bir küçülme, buna karşılık insanın toplumsal ve tinsel açıdan gelişmesine yardım eden üretim faaliyetlerinde niteliksel bir büyüme önerilir.

Sürdürülebilir kalkınma düşüncesinden farklı olarak da, çevrecilikte, sınırların aşılması konusunda teknolojiye bel bağlamanın yanlış bir tutum olduğu belirtilir. Büyümenin sınırlarının doğal olmasının anlamı, bu sınırların teknolojik gelişmeyle ertelenebilmesi mümkün olsa da, nihai

21 Ball ve Dagger, *Political Ideologies...*, 265.
22 Donella H. Meadows vd., *The Limits to Growth* (Londra ve New York: Pan Books, 1974).
23 Örn. Charlene Spretnak ve Fritjof Capra, *Green Politics* (Londra: Paladin, 1985), 101-117; Irvine ve Ponton, *A Green Manifesto*, 12-3; Porritt, *Seeing Green*, 126-43.
24 Illich, *Şenlikli Toplum*, 111.

olarak sınırlarla yüzleşmenin kaçınılmaz olduğudur. Ekolojik ve toplumsal sorunlar, endüstriyelizmin yarattığı sorunlar olduğu içindir ki, teknoloji yoluyla çözüme kavuşturulamazlar. Ama teknolojinin tümüyle terk edilmesi de önerilmez. Bunun yerine, Fritz Schumacher'in "insan yüzlü teknoloji" ifadesine benzer biçimde[25], merkeziyetçilikten uzak, insanların denetimine olanak sağlayacak biçimde küçük ölçekli, ekosistemin döngülerini ve fiziksel yasaları gözeten teknolojiler üzerinde durulur.

Çevrecilik, endüstriyelizmin liberal ve sosyalist versiyonlarının bilim ve teknolojiye mutlak bir inançla bağlı olduklarını ileri sürer. Bu inancın nedeni olarak da, bilim ve teknolojinin, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini gerçekleştirmeye olanak tanıması gösterilir. Doğa ele geçirilecek bir alan olarak görüldüğünde bunun araçlarını oluşturan teknoloji belirleyici bir önem kazanır. Oysa çevrecilik, tahakküm yerine, insanın doğadaki varlığı, doğanın bütünlüğüne saygı, türler arası ilişkiler gibi unsurları öne çıkarınca bilim ve teknolojiye de eleştirel biçimde yaklaşır.

Genişletilmiş demokrasi

Çevrecilik, endüstriyelizmin merkeziyetçi, hiyerarşik, baskıcı ve bireyci siyaset tarzının yerine, ademimerkeziyetçi, kararların onlardan etkileneceklere en yakın olan yerde alındığı, toplumsal denetime açık, her türlü ırk, renk, din, etnik köken, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ayrımcılığının reddedildiği bir siyaset tarzı öngörür.

İnşa edilmek istenen ekolojik toplum, yerellik, kendine yeterlik, kendi kaynaklarına ve kendine güven ilkeleri üzerinde yükselir. Günümüz dünyasında bu ilkeler arasında bir tercihte bulunmayı zorunlu gören görüşlerden de söz edilebilir. Buna göre, yerel kendine yeterlik ilkesinin, bir yanıyla, günümüzün uluslararasılaşmış ekonomik ve siyasal güçleri karşısında güvence altına alınması ve gerçekleşmesi engellerle karşılaşacaktır. Diğer yanıyla da, daha önemlisi, kendine yeterlik ilkesi; karşılıklı bağımlılık, küresel ekolojik bütünlük ve adalet ilkeleriyle çelişki oluşturmaktadır. Her bir yerel bölge, uygun iklim, yeterli doğal kaynaklar, uygun teknoloji ve benzeri bakımlardan eşitlik göstermediği için ekolojik adalet ve sürdürülebilirlik sağlanacaksa topluluklar arasında kaynak transferi gereklidir. Bu bakımdan, kendine yeterlilikten çok, kendine güven ilkesini savunmak daha yerinde olacaktır. Kendine güven ilkesi, söz konusu kaynak transferlerini kabul eder, ama yerel topluluğun ve çevrenin pazarın belirleyiciliğine maruz kalmaması için ekonominin demokratik yönetimini

25 Fritz Schumacher, *Küçük Güzeldir*, çev. Osman Deniztekin (İstanbul: Cep Kitapları, 1985), 111.

öngörür.[26] Uluslararası kapitalist ilişkileri değiştirmek yerine verili kabul eden bu görüş de eleştiriye açıktır.

Çevrecilik, üretimde ve teknolojide olduğu gibi siyasette de ekolojik döngülerle uyumlu uygun ölçeği arar. Yerel toplulukların kendi gücünü ve kaynaklarını seferber ederek üretim etkinliğinde bulunması, o süreç üzerinde toplumsal denetime olanak tanıdığı gerekçesiyle demokratik ilişkilerin yapı taşı sayılmaktadır. Aynı zamanda da, bu, üretimin bağlı olduğu yerel ekolojik koşulların gözetilmesinin ve korunmasının güvencesi olarak görülür.

Çevreci ideolojide ulusal ve uluslararası ölçekler siyasal pratikten dışlanmamakla birlikte, yerel ölçeğin bir adım öne çıkartılmasının bir başka nedeni de demokrasi anlayışıyla ilgilidir. Temsili demokrasinin bilinen sorunları nedeniyle, doğrudan demokrasi mekanizmalarının hayata geçirilmesi önemsenir. Doğrudan demokrasinin uygulanma güçlüğü dikkate alınırsa, hiç değilse temsili demokrasiyle doğrudan demokrasinin karması bir sistem önerilir. Bu sayede demokratik katılımın, giderek de yurttaşların tekellere, toplumun ekonomiye öncelikli sayılmasının gerçekleşeceğine inanılır. Böylece, yerel topluluğun üretim etkinliği ve yerel demokratik siyaset, ekolojik toplumun endüstri toplumundan farkını ortaya koyan ilkeler olduğu gibi, yeni toplumun yerel nüveler halinde kuruluşunu da mümkün kılacak olan pratiklerdir.

Bununla birlikte, çevrecilik, demokrasi konusunda iki noktada açmaza düşebilir. Birincisi, günümüz toplumlarında demokratik katılım bulunmadığı için mi sermaye sahiplerinin, tekellerin sosyo-ekolojik ilişkileri belirleyici etkisi vardır, yoksa sermaye sahiplerinin ekonomik ve siyasal gücü nedeniyle mi demokratik katılımın ve toplumsal denetimin hayata geçirilmesinin önünde yapısal engeller vardır, tartışmasıyla ilgilidir.

Demokrasi konusunda ikinci sorun, ekolojik varlıkların karar alma sürecine nasıl dahil edileceğiyle ilgilidir. Çevreciliğin doğrudan demokrasi vurgusu, diyelim, aslanların, ağaçların, taşın, toprağın doğrudan karar alma mekanizmalarına aslan ya da ağaç olarak girmesinin olanaksızlığı nedeniyle bir tutarsızlık doğurur. Ekolojik varlıkların ancak temsilcileri insanlar eliyle karar alma sürecinde yer alabileceğini savunan kimi görüşlere göre[27], ekolojik demokrasi, temsili demokrasi olmak zorundadır. Çevrecilikte, eko-merkezcilik, içkin değer, insanın türler arasında bir tür olarak kabul edilmesi gibi ilkeler, halihazırda siyasal toplumun üyesi olarak görülmeyen ekolojik varlıkların çıkarlarının etik düzeyde ve siyasal alanda insanlar tarafından

26 Robyn Eckersly, "Politics", der. D. Jamieson, *A Companion to Environmental Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2001), 323-24.

27 John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond* (Oxford: Oxford University, 2000), 140-51; Robyn Eckersley, *The Green State* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2004), 111-38.

gözetilmesine ilişkin güvenceler sayılabilir. Bu nedenle denebilir ki, insanın bu koruyuculuk rolü sayesinde doğrudan demokrasi içinde diğer canlı ve cansız varlıkların siyasal sistemde tanınması mümkün olabilir. Ancak çelişkili durum yine de ortadan kalkmış olmaz. Çünkü öteki varlıkların çıkarlarının resmî olarak dikkate alındığı siyasal temsil mekanizmalarının sağlanması, insanla öteki türler arasındaki ilişkinin siyasal sistemde uygun karşılıklarını bulması bakımından tutarlılık sergileyecektir. Böyle olunca, türler ve gelecek kuşaklar arasındaki ilişkilerin demokratik mekanizmalarını tartışanların zorunlu gördüğü temsili demokrasiyle, doğrudan demokrasi talep edenlerin oluşturduğu ağırlık merkezi, çevrecilik için bir gerilim kaynağı olarak tartışmaya açıktır.

Kuşak içi, kuşaklar arası ve türler arası adalet

Çevreci ideoloji, ekolojik adalet ve toplumsal hakçalık (equity) ilkelerini savunur. Ekolojik kaynaklar üzerindeki baskının azaltılması, bir yandan en çok kaynak kullanılmasına yol açan sermaye kesimlerinin etkinliklerinin daralmasını, öte yandan da yaşamlarını devam ettirebilmek için ekolojik varlıklardan başka başvuracak bir seçeneği olmayan yoksul kesimlerin toplumsal refahtan adil biçimde pay almalarının sağlanmasını gerektirir. Bu çerçevede, kuşak içi toplumsal adaletle ekolojik adalet ikiz kardeştir. Benzer bir durum kuşaklar arası ilişkiler bakımından da geçerlidir. Günümüz toplumları ekolojik sistemler üzerindeki baskıyı azalttıkları, ekolojik kirliliği ve riskleri yoksulların üzerine yüklemek yerine önledikleri ölçüde, kaynakların tükenmesi, kirlilik, iklim değişimi, biyolojik çeşitliliğin azalması gibi gelecek kuşakların ve öbür türlerin üzerine yıkılan ekolojik maliyetler o ölçüde azalmış olacaktır. Böylece, kuşak içi ve kuşaklar arası adalet, ekolojik sürdürülebilirliğin güvencesini oluşturmaktadır.

Bir yandan, ekolojik sorunlardan sorumlu özne ve kurtuluşun siyasal öznesi genelleştirilmiş insan ya da insanlık olduğu halde, konu, insan-doğa ilişkisinin toplumsal bağlamı olarak kuşak içi ve kuşaklar arası ekolojik adalet ve sürdürülebilirlik sorununa gelince farklılaştırılmış özne kategorileri belirmektedir. Çevreci bakışta, üretim ve tüketim düzeyleri bakımından, gelişmiş ülke insanları ve temel gereksinmelerini bile karşılamaktan uzak az gelişmiş ülke insanları, benzer biçimde toplum içinde de ekolojik etkileri farklı olan zengin ve yoksul insanlar, kadını sömüren erkek ile sömürüye maruz kalan kadın arasındaki farklılıklar göz ardı edilmez. Ancak bu farklılıklar, Marksizmde olduğu türden bir sınıfsal çözümlemeye bağlanmış da değildir. Bu farklılıkların sorun edilmesinin başat nedeni ise, ekolojik bozulmayla, kaynakların tükenmesiyle, ekolojik krizle ilgilidir. Toplumsal farklılıklar, insanların ekolojik zarara yol açmak bakımından ortaklık barındıran doğadaki yerlerinin işaretleyicilerine indirgendiği içindir ki, insan-doğa çelişkisi analiz çerçevesi olmaya devam etmektedir.

Sorumlusunun kimler olduğu sorunundan daha çok, el birliğiyle ve hep birlikte kıyamete doğru yol alınıyor olması sorunu önemsenir.

Çevreciliğin partileşmesi ve kurumsallaşması

Öbür ideolojilerde olduğu gibi, çevreciliğin siyasal programını gerçekleştirmek üzere, Yeşil partilerin örgütlenmesiyle yürütülen partili siyaset yanında, kimi çevrecilerin dernekler gibi sivil toplum örgütlenmeleri içinde yürüttükleri mücadele ve kimilerinin de informal biçimde bir araya gelerek hareket, protesto, direniş ve benzeri mücadele örnekleri vardır. Buna koşut olarak, çevrecilerin eylem portföyü de, doğrudan eylemden kurumsal katılım kanallarının kullanılmasına, parlamento dışı muhalefet taktiklerinden parlamenter siyaset araçlarına kadar çeşitlilik gösterir.

Yazının başında vurgulandığı gibi, 1970'lerin başında beliren çevreci taleplerin temsili demokrasiye ve yerleşik parti düzenine evrilememiş olmasının, yeni bir siyaset tarzı aranmasında rolü olmuştur. Yükselen çevreci muhalefet kendi taleplerinin takipçisi olmak, seçimleri ve meclisleri forum alanına çevirmek üzere çeşitli ülkelerde Yeşil parti ve benzeri adlarla partileşmiştir. Dünyada ulusal ölçekte ilk yeşil parti, "Values Party" adıyla Yeni Zelanda'da 1972 yılında kurulur. Yeşiller uzun yıllardır ulusal meclislerde temsilcilik elde etmektedirler. Bunun ilk örneği ise 1981 yılında Yeşil milletvekillerinin Belçika parlamentosuna girmeleridir. Yeşillerin milletvekili seçimlerinde eriştikleri en yüksek oy oranı, Avustralya'da Tazmanya eyalet seçimlerinde elde edilen yüzde 18,2'lik oy oranıdır.[28] Otuz yıldır yaygın ve istikrarlı bir seçmen desteğine sahip Alman Yeşilleri, 2009 ulusal seçimlerinde yüzde 10,7 oy oranıyla Bundestag'da 68 milletvekilliği elde ettiler. Yeşiller ulusal ölçekte en çok oya 2009 Avrupa Parlamentosu seçimlerinde Fransa ve Lüksemburg'da yüzde 16'dan çok oy alarak ulaştılar. 2009 seçimleri sonucunda Avrupa Parlamentosu'nda Yeşiller/Avrupa Özgür İttifakı'nın elde ettiği sandalye sayısı ise 55'tir.[29]

Yeşil partilerin pek çok ülkede kent ve eyalet yönetimlerinde ve Almanya, Belçika, Finlandiya ve Fransa gibi ülkelerde ulusal hükümetlerde koalisyon ortağı olmasıyla çevreci ideolojinin geniş biçimde uygulanma fırsatı doğmuştur. Hatta Almanya'da Yeşiller 1998-2005 yılları arasında iki dönem hükümet ortağı olurlar. Yeşil partilerin asıl başarısı ise, siyasal tartışmaya yukarıda üzerinde durduğumuz yeni kavramlar kazandırmaları, endüstri toplumunun ürettiği risklere karşı ekolojik duyarlılık geliştirilmesini sağlamaları, öteki ideolojilerin ve partilerin ekolojik sorunlara ve yeşil

28 John S. Dryzek, *The Politics of the Earth: Environmental Discources*, 2. Baskı (Oxford: Oxford University Press, 2005), 218.

29 European Green Party, Election Results, http://europeangreens.eu/content/election-results, erişim 7.12.2012.

kaygılara yanıt üretmelerine yol açmalarıdır. Buna karşılık, çeşitli ölçeklerde yönetimlerde yer almanın bedeli, Yeşil siyasal taleplerin ılımlılaşması, ideolojik programın radikal niteliğinden uzaklaşılması biçiminde olur. Örneğin nükleer konusunda böyle bir orta yol bulunur. Yeşiller, hükümette yer aldıkları dönemde Almanya'da nükleer enerjiden uzun dönemde vazgeçilmesi kararının alınmasını sağladılar, ama toplumsal muhalefete rağmen nükleer atıkların işlenmek üzere ülkeye girmesine de onay verdiler.[30]

Çevrecilik, yalnızca ideolojik olarak değil, örgütlenme bakımından da yeni bir siyaset tarzı oluşturur. Alman Yeşilleri, ideolojik yeniliği, "ne solda, ne sağda, önde" sloganıyla anlatırlar. Farklılık, parti örgütlenmesine de yansımıştır. Yine Alman Yeşilleri'nin ifadesiyle bu farklılık, "parti olmayan parti", "anti-parti parti" terimleriyle belirtilir. Gerçekten de, çoğunluğu dikkate alındığında, Yeşil partiler bir öndere değil, kadın ve erkek iki eş sözcülük mekanizmasına sahiptir. Parti organlarında ve her ölçekte seçimlerde gösterilen aday listelerinde, kadınlarla erkeklerin eşit temsili sağlanır. Partide yönetim görevlerinde yer alanların ve meclislerdeki temsilcilerin üyeler tarafından geri çağrılmasına olanak tanıyan rotasyon ilkesini benimseyen örgütler olmuştur. Parti içi kararların, yerel örgütlerde, tabanda ve yaygın bir katılımla tartışılması yönteminin benimsendiği, bir başka deyişle, parti içinde temsil sisteminden çok doğrudan karar alma süreçlerinin etkili biçimde uygulandığı görülür. Yerel örgütlerin geniş bir özerkliği vardır. Parti içinde siyasetin profesyonelleşmesine ve parti eliti oluşmasına engel olmak amacıyla, işlerin ücretli çalışanlar ve uzmanlardan tarafından değil de gönüllü partililer tarafından yerine getirilmesi esastır. Böylece, ne bir önderin, ne parti merkezinin, ne erkeklerin, ne de parti elitinin üyelere ve örgüte egemen olmasının istenmediği bir parti eliyle ideolojik programın gerçekleştirilmesine çalışılır.

Görünen o ki, çevrecilik, farklı bir siyaset ve örgütlenme tarzı iddia etse de, hedeflerine ulaşmak için kurumsallaşırken ilkelerinde aşınma yaşayarak farlılığıyla ilgili kuşkuların oluşmasına yol açıyor. Çevreciliğin kurumsallaşmasının 1980'lerin sonlarında başlayarak ve izleyen yıllar boyunca açıkça gözlemlenen birkaç boyutu var. Çevre konularının mevzuatta, bakanlık bürolarında, belediye örgütlerinde, Avrupa Birliği bünyesinde, uluslararası çevre rejimlerinde çeşitli politika karşılıklarının oluşmasıyla birlikte bir kurumsallaşmadan söz edilebilir. Bu sürecin parçası olan Yeşil partiler, pek çok ülkede ulusal ve eyalet yönetimlerinde koalisyon ortağı olarak, yerel yönetimlerde yer alarak, parti üyeleri de kurumsal siyasetin bakanları, belediye başkanları görevlerini üstlenerek kurumsallaşmalarını tamamladılar. Dünyanın Dostları (*Friends of the Earth*), Yeşilbarış (*Greenpeace*), Dünya Doğayı Koruma Vakfı (WWF), kuş sevenler cemiyetleri,

30 Dryzek, *The Politics of the Earth*, 220-21.

doğa koruma dernekleri gibi kuruluşlar ve çevreci sivil toplum örgütleri çok sayıda üyesi, destekçisi, ücretli çalışanı, uzmanı ve bütçe olanaklarıyla, devletin kurumsallaşmış siyaset süreçlerinin parçası ya da paydaşı oldular. Egemen liberal ideoloji karşısında alternatif bir ideolojik söylemin yapı taşlarından olan çevreci örgütlenmeler, hükümetlerle ve sermaye kuruluşlarıyla fikir alışverişi ve birlikte iş yapma hevesiyle hareket ettiler. Daha önce radikal tutumlarıyla bilenen örgütler bile o kadar kurumsallaştılar ki geniş halk yığınlarının desteğini almak için çaba göstermeyi artık gerekli görmüyorlardı. Oysa çevreci örgütlerin siyasette etkili olması, yurttaşları kitlesel siyasal etkinliklere sevk etmesiyle ve çeşitli protesto biçimlerinde bir araya getirmesiyle mümkün olabilmişti. Çevreci toplumsal eylemler yerine, kurumsallaşmış masa başı siyasetini öncelikli gördükçe güç kaybına uğradılar, toplumsal etkileri de zayıflamaya başladı. Böylece kendi kurumsal başarılarının kurbanı oldular. Araştırmalar, çevreci muhalefetin kurumsallaşmasının görece zayıf kaldığı ülkelerde Yeşil partilerin daha güçlü olduğunu göstermektedir.[31] Birkaç koldan yürüyen bu kurumsallaşma yine de çevreciliği tümüyle kuşatmış değildir. Bir ölçüde kurumsallaşmaya bir refleks olarak değerlendirilebilecek bir muhalefet olarak, ama daha önemlisi de varoluşlarının bir parçası olan çevreye yönelik tehdidi dert edindikleri için yerel toplulukların ekolojik direniş hareketleri toplumsal desteklerini ve etkilerini artırarak sürdürmektedir.

Çevreci yurttaş bilinci

Liberalizm, varsaydığı bencil bireyi, kendi arzularını tatmin ederek mutluluğunu sağlamaya motive etmektedir. Yeşil ideoloji ise, gelecek nesilleri kurtarmak ve gezegende yaşamın koşulları güvence altına almak için, geleceği kurtarmak için, bireyi, şimdiki zamanda kişisel fedakârlıkta bulunmaya çağırmaktadır. Bu tutum ve yaşam tarzı değişikliği gönüllü olacaktır. Bununla birlikte, gönüllülük, Garrett Hardin'in mantığıyla, her birimizin yapılması gerekeni başka insanların vicdanından beklemesine yol açabilir. Bu da, ekolojik toplumun gerçekleşmesi için vicdana güvenmeyi sorunlu kılabilir. Kuşkusuz, insan, yalnızca kendisini düşünen bir varlık değildir. Başkaları için fedakârlık yapmamak ve yalnızca dar, bireysel çıkarı için yaşamak, bildiğimiz insanlık kavramıyla bağdaşmaz. Her birimiz günlük yaşamda küçük ya da büyük fedakârlıklarda bulunuruz. Buradaki asıl sorun, liberalizmle yoğrulan kapitalist toplumda, bireyin, sürekli olarak tersine bir ideolojik bombardımana maruz bırakılması, vicdanlı yurttaş olmanın aptallıkla, sapkınlıkla mahkûm ediliyor olmasıdır. Bu durum karşısında, çevreciliğin eğitsel bir yönünün de bulunması daha iyi anlaşılabilir. Ekolojik eğitim, gelecek kuşakları düşünen, doğa için fedakârlık yapan, doğaya

31 Rootes, "The Transformation...", 1-8.



Çevrecilik, kendisini sosyalizmden ve kapitalizmden ayrı bir yol olarak sunar. Ancak "içinde yaşadığımız kapitalizmi aşmayı mı yoksa dönüştürmeyi mi amaçlamalıyız?" biçimindeki soruya belirli bir yanıt üretemez. Kapitalizmde, ekolojik sorunlar, kuşak içi ve kuşaklar arası ekolojik eşitsizlikler sınıfsal eşitsizlik örüntüleri dikkate alınmadan kavranamaz.

saygılı yurttaşların belirmesini ve çoğalmasını sağlar. Ekolojik siyaset, böyle bir eğitim sürecini de barındırmaktadır. Yeşil partilerin siyasal pratiğinde gördüğümüz, siyasal toplantıları, mitingleri, eylemleri, yerel, bölgesel ve ulusal meclisleri eğitsel bir forum alanına çevirme çabası, çevreci yurttaş eğitimi olarak görülebilir. Bu yönüyle Yeşil siyaset, liberalizmin bencil bireyini, ekolojik etiği benimsemiş ve bilinçlenmiş ekolojik bir yurttaşa dönüştürme uğraşıdır. Bunu, Yeşil siyasetin başka ideolojilere benzeyen diğer yönü bütünler. O da, çevreci ideolojinin, kurumsal düzenlemeleri, politikaları ve mekanizmaları iyileştirerek ya da dönüştürerek toplum-doğa ilişkisinin siyasal, iktisadi, hukuki vb. sorunlarını giderme vaadidir. Bu açıdan bakıldığında, çevrecilik, ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel yapılarda ve kurumlarda köklü değişiklikler öneren, bu dönüşümün gerçekleşme koşulunun ise bireysel bilinç ve yaşam tarzı değişikliği olduğunu ileri süren bir ideolojidir.

Çevreciliğin eğitsel boyutu, çevreci siyasetin evrimci özelliğini tamamlar. Çevrecilik, devrimci bir altüst oluş ve yeniden inşa stratejisini savunmaz. Var olan ekonomik, siyasal, hukuki vb. sistemler evrime uğrayarak radikal dönüşüm geçireceklerdir. Böyle bir evrimin motoru, çevreciliğin toplumda giderek daha çok sayıda insan tarafından benimsenmesi ve uygulanmasıdır. Çevreci siyasetin başarısı, çevreci bilinçlenmenin toplumsal yaygınlığına,

yani çevreci yurttaşların çoğalıp çevreci pratikleri hem talep etmesine hem de gündelik yaşamlarında deneyimlemesine bağlıdır. Bu evrimci yön, çevreci ideolojinin şiddete başvurmama ilkesiyle de uyumludur.

Sonuç

Yukarıda, çevreciliğin, ekolojik ekonomi (büyümenin ekolojik sınırları, tüketimin azaltılması, azla yetinilmesi), ekolojik etik (doğaya saygı, nüfusun azalması, türsel adalet), ekolojik siyaset (genişletilmiş demokrasi, ademimerkeziyet, ayrımcılığın reddi) ve ekolojik toplum (yeşil idealleri gündelik yaşamına aktarmış, ekolojik bilince sahip yurttaşlar, yerellik, küçük ölçekli teknoloji, kendine güven) ilkeleri ve talepleriyle yoğrulmuş olduğunu gördük.

Bu özellikleriyle çevrecilik, her ne kadar kendisini sosyalizmden ve kapitalizmden ayrı bir yol olarak sunsa da, "içinde yaşadığımız kapitalizmi ne yapmalıyız, onu aşmayı mı yoksa dönüştürmeyi mi amaçlamalıyız?" biçiminde bir soruya belirli bir yanıt üretebilmiş değildir.[32] Kapitalizmle hesaplaşmadaki bu eksikliğin ekolojik sonuçları vardır. Eşitsizlikler üreten ve eşitsizlikler sayesinde sürdürülen kapitalizmde, ekolojik sorunlar, kuşak içi ve kuşaklar arası ekolojik eşitsizlikler ve adaletsizlikler; sınıfsal ya da toplumsal eşitsizlik örüntüleri dikkate alınmadan ne kavranabilir, ne de çözüme kavuşturulabilir.

Yazının başında gördüğümüz gibi, daha önce çevreciliğin bir ideoloji olmadığı savunulurdu. Günümüzde ise çevreciliğin değişimi kavrayamadığı için yaşlanarak öldüğü ileri sürülmektedir.[33] Benzer biçimde, çevreciliği "çok olumsuz" olmakla eleştiren eski ideolog Porritt, onu, "iç karartıcı ve modası geçmiş" bir ideoloji olarak ilan edecektir.[34] Bir başkası da, çevreciliğin ölmediğini ama zombiye dönüştüğünü, yani yaşayan ölü, yaşıyor ama aslında ölü olduğunu savunur. Buna göre, çevrecilik, özellikle iktisadi büyüme ve tüketim karşıtlığı dikkate alındığında günümüz toplumlarında rüzgâra karşı durması, reddetme pratiğine ve kıyamet senaryosu söylemine dayanması gibi nedenlerle sorunludur. Bu bakımdan, çevrecilik, kâğıt üstünde varlığını korusa da toplumsal gerçekleri, gerilimleri ve çelişkileri kavramaktan uzaktır. Bu sorunları aşmak için, tilki ile kurt arası bir hayvana benzetilerek "koyote çevreciliği", çevrecilikle çevrecilik olmayanı ilişkiye sokan bir orta yol önerilir.[35] Özünde bu öneriyi, yazı boyunca ele aldığımız çevreciliğe özgü ne varsa, onların törpülenmesi, belirsizleştirilmesi ve düzene mutlak entegrasyonu olarak değerlendirmek gerekir.

32 Dryzek, *The Politics of the Earth*, 225.

33 Ted Nordhaus ve Michael Shellenberger, "The Long Death of Environmentalism" (25.2.2011), http://thebreakthrough.org/archive/the_long_death_of_environmenta, erişim 7.12.2012.

34 Juliette Jowit, "Porritt Warns Greens to Mend 'Negative' Ways", *The Observer*, 6.6.2005.

35 Jon Anderson, "From 'Zombies' to 'Coyotes': Environmentalism Where We Are", *Environmental Politics*, 19, 6 (2010).

Kaldı ki buna benzer bir gelişmenin ana akım siyaset cephesinde yaşandığı söylenebilir. Çevreciliğin siyasal taleplerinin bir bölümü öteki ideolojilerce ve siyasal partilerce benimsenmiş durumdadır. Örneğin ekolojik sürdürülebilirlik, yerleşik siyasal düzende sürdürülebilir kalkınma formatına sokulup dünya çapında mitleştirildi; büyüme karşıtlığı, büyümeme (*degrowth*) kavramında yeniden yaşam buldu; doğal sınırlara ve sınırlamaya vurgu yapan ekolojik ekonomi, yumuşatılmış bir yeşil ekonomiye evrilerek Birleşmiş Milletler'in Rio+20 uluslararası çevre konferansında benimsenecek denli yaygınlık kazandı; doğaya saygı, doğanın korunması, çevre hakkı talepleri pek çok ülkede anayasal ilkelere dönüştü. Buna karşılık çevrecilik içinde de, sürdürülebilir kalkınma, yenilenebilir enerji, enerji tasarrufu, kaynakların etkin ve verimli kullanımı, yeşil ekonomi, yeşil istihdam gibi terimlerin kullanım sıklığının artması merkeze doğru bir yönelme olarak anlaşılabilir. Bu yönelim, çevreciliğin kurumsallaşması olgusuyla da yakından ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında, çevrecilikle çevreselcilik arasında en azından terminoloji düzeyinde bir yakınlaşmanın olduğu görülüyor. Çevreci ideolojinin kendine özgü bütünlüğü dikkate alınmazsa, öteki ideolojilerin ekolojik kavramları içerip genleşmesi, beri yanda da çevreciliğin yerleşik siyasetle dirsek temasında olması, çevreciliğin belirsiz ve tümüyle eklektik bir ideolojiymiş gibi anlaşılmasına yol açabilir. İdeolojilerin ekolojik şişkinleşmesi, çevreciliğin güç gösterisi ve başarısı iken, çevrecilik kendi kavramlarına ve ilkelerine sahip çıkıp derinleşmek yerine çevreselciliğe yaklaşarak ideolojik güç aşınmasına uğramaktadır.

Kaynakça

Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: Cambridge University, 1989).

Aykut Çoban, "Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 57, 3 (2002), 3-30.

Aykut Çoban, "Ekoloji ve Politika: Yeşil Hareket", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Ankara: AÜSBE, 1991).

Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology* (New York: Bantam, 1971).

Charlene Spretnak ve Fritjof Capra, *Green Politics* (Londra: Paladin, 1985).

Christopher Rootes, "The Transformation of Environmental Activism: An Introduction", der. C. Rootes, *Environmental Protest in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1-19.

Donella H. Meadows vd., *The Limits to Growth* (Londra ve New York: Pan, 1974).

Erik Swyngedouw, "Apocalypse Now! Fear and Doomsday Pleasures", *Capitalism, Nature, Socialism*, 24, 1 (2013), 9-18.

European Green Party, Election Results, http://europeangreens.eu/content/election-results, erişim 7.12.2012.

Fritz Schumacher, *Küçük Güzeldir*, çev. Osman Deniztekin (İstanbul: Cep Kitapları, 1985).

Hasan Tüfekçi, "Çevrecinin Daniskasıyım", *Hürriyet*, 23.8.2008.

Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Seçkin Çoğan (İstanbul: May, 1968).

Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, çev. Ahmet Kot (İstanbul: Ayrıntı, 1988).

Joan Martinez-Alier, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation* (Cheltenham: Edward Elgar, 2002).

John Barry, *Rethinking Green Politics* (Londra: Sage, 1999).

John S. Dryzek, *The Politics of the Earth: Environmental Discources*, 2. baskı (Oxford: Oxford University, 2005).

John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond* (Oxford: Oxford University, 2000).

Jon Anderson, "From 'Zombies' to 'Coyotes' Environmentalism Where We Are", *Environmental Politics*, 19, 6 (2010), 973-991.

Jonathon Porritt, *Seeing Green* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

Juliette Jowit, "Porritt Warns Greens to Mend 'Negative' Ways", *The Observer*, 6.6.2005.

Ömür Avcı ve Muhammet Kaçar, "Erdoğan: Boş Gezen Çevreci Değilim", *Radikal*, 24.8.2008.

Robyn Eckersley, *The Green State* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2004).

Robyn Eckersly, "Politics", D. Jamieson (ed) *A Companion to Environmental Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2001), 316-330.

Rudolf Bahro, *Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Ne İçin Sanayi?* der. ve çev. T. Bora (İstanbul: Ayrıntı, 1989).

Sandy Irvine ve Alec Ponton, *A Green Manifesto: Policies for a Green Future* (Londra: Macdonald Optima, 1988).

Serhat Oğuz vd., "Çevreci Olmazsak Felaket Kaçınılmaz", *Milliyet*, 17.3.2009.

Ted Nordhaus ve Michael Shellenberger, "The Long Death of Environmentalism" (25.2.2011), http://thebreakthrough.org/archive/the_long_death_of_environmenta, erişim: 7.12.2012.

Terence Ball ve Richard Dagger, *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, 8. Baskı (Boston: Longman, 2011).

Thomas R. Malthus, *An Essay on Population* (Londra ve New York: Everyman's Library, 1958).

Timothy W. Luke, "An Apparatus of Answers? Ecologism as Ideology in the 21st Century", *New Political Science*, 31, 4 (2009), 487-498.

Okuma Önerileri

Andrew Dobson, "Ecologism", der. R. Eatwell ve A. Wright, *Contemporary Political Ideologies*, 2. Baskı (Londra ve New York: Pinter, 1999), 231-54.

Aykut Çoban, "Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 57, 3 (2002), 3-30.

Jonathon Porritt, *Yeşil Politika*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı, 1988).

Orçun İmga ve Hakan Olgun (der.), *Yeşil ve Siyaset* (Ankara: Lotus, 2012).

Disiplinler Arası İlişkiler

E. Attila Aytekin

Siyaset Bilimi ve Tarih

Tarih ve siyaset bilimi ilişkisinin iki boyutu vardır. Birinci boyut, toplumsal olguların tarihselliğine ilişkindir. Tüm toplumsal olgular gibi siyasi olgular da tarihseldir. Yani her olgunun mevcut bir varoluşu olduğu gibi bir geçmişi de vardır; her bir siyasi olgu ancak tarihsel bir bakış açısını da içeren bir perspektiften kavranabilir. Dolayısıyla diğer sosyal bilimler gibi siyaset bilimi de zorunlu olarak tarihseldir. Siyaset bilimi incelediği olgunun, nesnenin, yapının ya da ilişkinin bugününe odaklansa dahi inceleme nesnesinin bir geçmişi olduğunu, yani belirli bir tarihselliğin ürünü olduğunu göz önünde bulundurmak zorundadır.

Tarih-siyaset bilimi ilişkisinin ikinci boyutu, siyaset bilimi ve bir sosyal bilim disiplini olan tarih arasındaki ilişkidir. Bir taraftan, tarih ve siyaset bilimi iki ayrı disiplin olarak gelişmiştir. Üniversitelerde ayrı ayrı siyaset bilimi ve tarih bölümleri vardır; bu bölümlerde çalışan akademisyenler kendilerini tarihçi ya da siyaset bilimci olarak tanımlamaktadır. İki disiplin arasındaki iş bölümü de oturmuş ve yerleşmiş görünmektedir. Tarih, geçmişi inceleme nesnesi yapmakta, geçmişin çeşitli veçhelerini bilimsel olarak analiz etmeye çalışmaktadır. Siyasi konular olduğu kadar, kültür, dil, gündelik hayat, din gibi doğrudan siyasi olarak görülmeyen konular da tarihin inceleme alanındadır. Siyaset bilimi ise buna karşın toplumsal hayatın tek bir alanına, siyasete odaklanmaktadır. Dahası, tarih esasen geçmişi ele alırken, siyaset bilimiyse ya bugüne ya da siyasal yapı ve ilişkilerin yakın geçmişine odaklanmaktadır. Öte yandan, biraz daha yakından bakıldığında iki disiplin arasındaki ayrımın o kadar da net olmadığı görülecektir. Örneğin Ortaçağ Avrupa'sında devletin yapısını bir tarihçi de siyaset bilimci de rahatlıkla çalışabilir. Ya da siyaset bilimine çok uzak görülen bir konu bile, diyelim Mezopotamya'da dünyanın ilk kentlerinin ortaya çıkışı, tarihçilerin olduğu kadar siyaset bilimcilerin de ilgi alanındadır. Daha yakın tarihe geldiğimizde bu belirsizlik daha da artmaktadır. Örneğin, konumuzu Türkiye

Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde muhalefet olarak tanımlarsak, bu konuyu tarihin mi yoksa siyaset biliminin mi ele alacağı belirsizdir. Öyleyse siyaset bilimi ve tarih arasında pratikte belirli bir iş bölümü mevcutsa da bu iş bölümünü gerek çalışılan konular, gerekse dönemin bugüne uzaklığına dayalı olarak kesin bir biçimde tanımlamak mümkün değildir.

Siyaset bilimi ve tarih arasındaki ilişkiye dair bir başka görüş şudur: Sosyoloji gibi sosyal bilimlere benzer biçimde siyaset bilimi, genel, genellenebilir ve benzer olanla, tarihse tikel ve kendine özgü olanla ilgilenir. İlk başta akla yatkın görünen bu görüşün yanlışlığı 'anlatı' kavramı üzerinden gösterilebilir. Son dönemlerde anlatıya ve onun sosyal ve beşerî bilimlerdeki kullanımına yönelik belirgin bir ilgi artışı yaşanmaktadır. Anlatı, bir dizi olayı bir bütün içerisinde düzenler ve örgütler; böylece her bir olayın anlamı o bütünle olan ilişkisi çerçevesinde kavranır. Bu düzenleme ve örgütleme pratiğinden dolayı anlatılar kronolojiktir.[1] Her tarihsel çalışma zorunlu olarak bir anlatıya dayanır; yani esasen kronolojik olarak düzenlenmiş bir 'hikâye' anlatır. En çok nicel verilere dayanan, mutlak bir 'bilimsellik' iddiasında olan, en uzun vadeli, ya da olaylara dayalı (*événementielle*) olmaktan en uzak tarihsel çalışmalar için bile bu geçerlidir.[2] Aslında tarihin sosyal bilimler içindeki ayırt edici yanlarından biri anlatının tarihsel çalışmalarda oynadığı roldür. Anlatının bir başka özelliği anlamlı olmasıdır; yani tarihçi olayları bir anlatının içine yerleştirirken onlar arasında anlamlı bir bağlantı kurar. İşte bu bağlantıyı kurma işi kuramdan (bir anlamda genel olandan ve genelleme çabasından) ayrı düşünülemez. Bir anlatı içerisinde bir olayın bir başka olaya yol açtığını dile getiren tarihçi aslında örtük biçimde, benzer şeylerin benzer sonuçlara yol açacağı beklentisini, varsayımını yapmış olur. Bu tür varsayımlar zorunlu olarak genellemelerden beslenirler. Mesela 1850 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun Vidin bölgesinde yaşanan köylü isyanını ele alalım. Bu isyana topraksızlığın yol açtığını söyleyen bir tarihçi, kendi farkında olsun olmasın, başka yer ve zamanlarda da topraksızlığın isyana yol *açabileceğini* varsayar; yani kesin bir yargıda bulunmasa da örtük bir genelleme yapmış olur. Bir başka tarihçi aynı isyanı dış güçlerin kışkırtmasına bağlıyorsa, o da o temelde bir genelleme yapmaktadır. İki tarihçi de insanları çeşitli eylemlere yönelten faktörler, köylü davranışı, toplumsal meselelerde dış etmenlerin rolü vs. konularda kuramsal sonuçları olabilecek genellemeler yapıyordur. En zor genellenebilir, en tikel, en kendine özgü olay ve süreçleri inceleyen tarihçiler bile bundan kaçamazlar. Dolayısıyla, tarihin tikel olanla uğraştığını söyleyerek onu siyaset biliminden ayırma çabası hatalı bir düşünceye dayanmaktadır.

1 Jane Elliott, *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches* (Londra: Sage, 2005); 3-4.

2 Jacques Rancière, "Histoire des mots, mots de l'histoire", *Communications* 58 (1994), 87-101 (doi: 10.3406/comm.1994.1882) ve *Tarihin Adları. Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme* (İstanbul: Metis, 2010).

Tarihin zorunlu olarak anlatısal olmasına ek olarak siyaset bilimi ve tarih disiplinlerinin ayrıştığı diğer bir nokta araştırma yöntemi olarak gözükmektedir. Aslında tarihçiler pek çok farklı yöntemle çalışsa da, en sık yaptıkları şey çoğunlukla arşivlerde saklanmakta olan yazılı belgeleri okumak ve yorumlamaktır. Siyaset bilimciler bu yola daha az başvururlar. Ancak bu ayrımı da mutlak olarak kabul etmemek gerekir. Toplumsal olgular gerçekte birbirlerinden yalıtılmış değillerdir; her nesne, yapı, fail, ilişki diğerleriyle ilişki ve etkileşim içinde var olur. Bu durum toplumsal hayatın aşırı derecede karmaşık olmasının bir sonucudur. Dünyada, bir ülkede, ya da bir kentte toplumsal hayatta aynı anda o kadar çok şey olmaktadır ki tüm bu olanları bir bütün olarak kavrayamayız. Bir de bunlara geçmişte olan şeyler eklenirse, işimiz neredeyse imkânsız hâle gelir. Toplumsal hayatı tüm bunlara rağmen anlamanın yollarından biri farklı disiplinlerin farklı alanlar, nesneler, ilişkiler üzerine yoğunlaşmasıdır. İşte bu disiplinler odaklandıkları araştırma nesnesine uygun yöntemler geliştirmişlerdir. Tarih disiplini de araştırma nesnesine, yani 'geçmiş'e uygun yöntemler geliştirmiştir.

Tarih siyaset dışı olabilir mi? Bütün tarihsel çalışmalar aynı değerde midir?

Tarih bilimine dair iki yaygın ama hatalı görüş vardır. Birincisi, tarihin amacını geçmişi 'gerçekte nasılsa öyle' göstermek olarak görür. Alman tarihçi ve modern anlamda tarihin kurucusu sayılan Leopold von Ranke'yle özdeşleşen bu görüşe göre her tarihsel dönem kendi içerisinde biriciktir; yani diğer dönemlere benzemez. Tarihçinin görevi geçmişten kalan kanıtlara dayanarak, geçmişin o dönemini 'nasılsa öyle' yansıtmaktır. Bu eski ancak yaygın anlayışın bir dizi sorunu vardır.



Yunan Ressam Nikolaos Gyzis'in 1892'de tamamladığı 'Historia' adlı tablosu.

Birincisi, bu anlayış tarihsel olgularla yorumun ayrılması gerektiğini savunurken tarihsel olguların doğal olarak, kendiliğinden mevcut olduğunu, yani 'ortada' olduğunu varsayar. Tarihçi ortada olan bu olguları en doğru biçimde ele almak, çalışmak ve aktarmakla yükümlüdür. Oysa geçmişte

yaşanan sayısız olaydan hangilerinin tarihsel olgular hâline geleceği, yani hatırlanacağı, konuşulacağı, analiz edileceği, tarihçilerce yazılacağı, hangilerinin unutulup gideceği önceden belli değildir. Olguları sadece yorumlayan, analiz eden değil, geçmişteki sayısız olaydan bazılarını seçen, önemseyen ve onlara anlam yükleyerek tarihsel olgu olmalarını sağlayan da tarihçidir. Dolayısıyla yorum olgudan ayrılamaz.[3]

'Nasılsa öyle göstermek' anlayışının ikinci sorunu, geçmişin kendini bize dolaysız olarak sunduğunu varsaymasıdır. Buna göre elde yeterince belge olursa ve yeterince yoğun çalışılırsa, geçmişin bir kesitini birebir, eksiksiz olarak aktarmak mümkündür. Bu görüş tarihçilerin kullandığı kanıtlara, yani belgelere çok fazla şey atfeder. Oysa belgeler kendi başlarına konuşmazlar.[4] Onlara anlam yükleyen ve konuşturan tarihçidir. Aynı belgenin farklı tarihçiler tarafından farklı biçimlerde yorumlanması sık sık yaşanan bir şeydir. Dahası belgeler ait bulundukları dönemin gerçekliğinin sadece bir veçhesini yansıtırlar. Bir devletin bir birimi bir olayı, bir olguyu kayıt altına alırken sadece kendini ilgilendiren, bir biçimde işine yarayabileceğini düşündüğü şeyleri kayıt altına alır. Ancak geçmişte o devlet biriminin önemli gördüğü şeylerle, o tarihsel döneme bugün baktığımızda önemli göreceğimiz ve bilmek isteyeceğimiz şeyler aynı değildir. Geçmişe dair bilmek isteyebileceğimiz pek çok şey, kayıt altına alınmamış, belgelere yansımamıştır. Tarihçiler, yazılı belgeler dışında kanıtlardan da faydalanırlar. Ancak en yoğun kullanılanlar, yazılı belgelerdir. Ancak dünyada okuma yazma bilenlerin sayısı okuma yazma bilmeyenlerin sayısını ancak 20. yüzyılda geçmiştir. Yani yazının ilk ortaya çıktığı M.Ö. 4. bin yıldan yakın yüzyıllara kadar okuma yazma toplumların seçkinlerinin ayrıcalığı olmuştur. Bu nedenle de toplumun büyük çoğunluğu geride yazılı belge bırakamamış, az sayıdaki iktidar sahibi de orantısız olarak çok yazılı belge bırakmıştır. Geçmişi anlama çabasındaki tarihçinin elbette bu gerçeği de göz önünde bulundurması gerekecektir. Kısacası, belgeler geçmişe açılan önemli ancak eksik pencerelerdir.

Ele aldığımız tarih anlayışının üçüncü sorunu, tarihçiyi salt geçmişi bugüne aktaran bir aracıya indirgerken tarihçiliği de teknik bir iş olarak görmesidir. Bu anlayışa göre tarihçilik siyasetten azade olmalıdır; tarihçi siyasi etkilerden arındığı ölçüde geçmişi bugüne aktarma çabasında başarılı olur. Buradaki sorun, tarihçinin de yaşadığı toplumun bir ürünü olduğunun unutulmasıdır.[5] Tarihçi uyruğuyla, etnik kökeniyle, aldığı eğitimle, toplumsal cinsiyetiyle, sınıfsal konumuyla, ön yargılarıyla, kişisel ilişkileriyle ve elbette siyasi görüşleriyle toplumundan ve döneminden ayrı düşünülemez. Siyaset, tarihçinin neyi çalıştığını, hangi olguları seçip hangilerini bir kenara bıraktığını, neyi nasıl yorumladığını çoğu zaman doğrudan etkiler. Örneğin, Türkiye'de

3 Edward H. Carr, *Tarih Nedir?* (İstanbul: İletişim, 1993), 1. bölüm.
4 Carr, *Tarih Nedir?*, 1. bölüm.
5 Carr, *Tarih Nedir?*, 2.bölüm.

milliyetçi-muhafazakâr düşünce genelde Osmanlı tarihine olumlu bakmıştır. Bunun sonucunda bu ideolojiye yakın tarihçiler Osmanlı İmparatorluğu'nun kendilerince olumlu gördükleri yönlerini öne çıkarmaya çalışmışlardır. Dahası, günümüz Türkiye'sindeki gelişmeler de Osmanlı tarihçiliğini farklı biçimlerde etkilemektedir. Örneğin, Türkiye'de Kürt ve Ermeni sorunlarının yakıcılığı arttıkça, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir birlikte yaşama kültürü olduğuna ve azınlıklara hoşgörü gösterildiğine dair iddiaların daha da kuvvetle vurgulanması tesadüf değildir.

Tarihle ilgili diğer hatalı anlayış, birinci anlayışın tam karşıtı, yani diğer ucu olarak görülebilir. Bu ikinci görüşe göre geçmişi bugünde yeniden kurmak ve 'nasılsa öyle göstermek' imkânsız olduğuna göre, bütün tarihsel çalışmalar aynıdır; biri diğerinden daha iyi ya da daha doğru değildir. Tarihsel olguları seçen, yorumlayan ve bir tarihsel anlatıya yerleştiren tarihçi olduğuna göre, tarihçinin yorumu, bakış açısı ve değer yargılarının ötesinde bir tarihsel gerçeklikten söz edilemez. Aslında tüm tarihsel çalışmaların salt birer kurgu olduğunu, birinin diğerinden daha iyi ya da daha doğru olamayacağını öne süren görüş, Rankeci tarih anlayışına tepki olarak gelişmişti. Ancak bu görüş, post-yapısalcı kuramların ve genel olarak da sosyal bilimlerde yaşanan 'dilsel dönemeç'in[6] etkisiyle iyice kuvvetlenmiştir. Pek çok farklı biçimi bulunsa da bu yaklaşımın temel tezleri şöyle özetlenebilir: Tarih metinlerinin dışsal bir gerçeklikle bağlantısı yoktur. Bu yüzden de gerçekle kurgu arasında hiçbir fark yoktur. Ne yazar ne de metnin kaynaklandığı bağlam metin için önemlidir. Olgular ancak dilsel bir varoluşa sahip olabilirler. Dolayısıyla geçmiş, bir metinden; tarih, bir söylemden başka bir şey değildir. Bu yaklaşımın en temel ilkesi şudur: Geçmişteki değişimin tutarlı bir bilimsel açıklamasını yapmak mümkün değildir. Bu ilke kabul edilince, geçmişe dair bildiklerimizi anlamlı bir şekilde birbirine bağlama çabasına yer kalmaz; birbirinden kopuk hayat hikâyeleri, tanımlı bir göndergesi olmayan ve kendi gerçekliklerini seçen tasvire dayalı anlatılar, yerel tarihler havada uçuşur.

Nesnellik, doğru bilgi, pratik yeterlilik

Bir taraftan geçmişi nasılsa öyle göstermeye çalışan, diğer taraftan tarihsel çalışmaların hepsi aynı değerdedir diyen bu iki görüşün ötesine nasıl geçilebilir? Kanımca, en azından bir başlangıç olarak öncelikle nesnellik üzerine düşünmek, ikinci olarak da tarih yazmanın bugünle ilişkisini tartışmaya açmak yerinde olacaktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, gerek tarihsel olguların kendiliğinden 'ortada' olmaması, gerekse tarihçinin içinde yaşadığı

6 'Dilsel dönemeç', kültürel antropolojideki dönüşümlerin, post-oryantalist ve post-kolonyal eleştirinin, edebiyat çalışmalarındaki yeni historisizmin, yapıbozumculuğun, popüler kültür çalışmalarının ve karmaşık post-modernizm literatürünün toplumsal bilimler üzerindeki etkisini niteleyen bir terimdir. Geoff Eley, "Playing it Safe. Or: How is Social History Represented? The new *Cambridge Social History of Britain*", *History Workshop Journal* 35 (1993), 206-220.

toplumun ve dönemin ürünü olması nedeniyle mutlak bir nesnellik mümkün değildir. Yani, her türlü kişisel, dönemsel, meslekî, sınıfsal, siyasal vs. etkiden azade, 'temiz' ve 'doğru' bir tarihçilik yapılamaz. Öte yandan, tarihçi olguları seçerken keyfî davranmamak, aşırı yorumdan kaçınmak, kanıtları aktarırken içerikleri çarpıtmamakla da sorumludur. Bir anlamda *tarihçi asla tam olarak nesnel olamayacağını bilerek nesnel olmaya çalışmalıdır.*[7] Bu çok zor bir iş olsa da başarılması mümkündür. Bunu yapmanın ilk koşulu, tarihçinin tarihçilik yaptığı koşullara dair, yani kendine, sınıfsal kökenine, siyasal görüşlerine, içinde yaşadığı dönemin şartlarına, kendini etkileyen önemli olaylara dair sistemli biçimde düşünmesidir. Tarihçi bunu yapmadığı ölçüde nesnellikten uzaklaşır. Burada paradoksal görünen bir durumla karşı karşıyayız: Zaten nesnel olduğunu düşünen tarihçi nesnellikten uzaklaşırken mutlak nesnelliğin mümkün olmadığını bilen ve bunu engelleyen etmenler üzerine düşünen tarihçi nesnelliğe daha çok yaklaşmaktadır.

Batı'da toplumsal tarih siyasal tarihe bir alternatif olarak doğduğunda, toplumsal tarihçiler geleneksel tarihçiler tarafından nesnel olmamakla, siyasete fazla angaje olmakla ve örneğin sosyalist oldukları için emek tarihini, feminist oldukları için kadın tarihini tahrif etmekle suçlanmışlardı. Oysa siyasi görüşlerinin bilimsel pratiklerine olan etkisinin farkında olan tarihçiler, bunların farkında olmayan tarihçilere kıyasla inceleme nesnelerine daha nesnel yaklaşabilmişlerdir. Örneğin, yukarıda ele aldığımız bir örneğe dönecek olursak, Osmanlı İmparatorluğu üzerine çalışan pek çok milliyetçi-muhafazakar tarihçi, kendi siyasi görüşlerinin, geçmişinin, hayat tarzının bilimsel pratiğine yansıyabileceğinin farkında olmadığından ve geçmişi nesnel biçimde nasılsa öyle aktarma iddiasında olduğundan, üretilen çalışmalar genelde nesnellikten çok uzak olmuştur. Sonuçta ortaya imparatorluğu hanedanla, merkezle ya da yönetici sınıfla eş tutan, Osmanlı toplumundaki çeşitli grupların deneyimlerini önemsemeyen, olumsuz görülen olayları geçiştirmeye çalışan bir tarihçilik çıkmıştır. Oysa diyelim Osmanlı kadın tarihini çalışan feminist bir tarihçi, siyasal görüşlerinin bilimsel pratiğine dışsal olmadığının farkına vardığında ve feminist olmasının seçtiği konu ve o konuyu ele alış biçimi üzerinde etkisi olduğunu kabul ettiğinde, geçmişin nesnel bir resmine yakın bir ürün ortaya koymaya daha çok yaklaşır.

Daha nitelikli tarihsel çalışmalar için atılabilecek ikinci adım, hakikat kriterinin yerine pratik yeterlilik kriterini koymak olabilir. Felsefi bir varsayımla başlayalım: Bizim ona dair bilgimizden bağımsız bir gerçeklik vardır. Bu varsayımı tarihe uygulayalım: biz ona dair bir şeyler bilelim bilmeyelim, hatta ondan haberdar olalım olmayalım, belirli bir tarihte belirli bir yerde belirli şeyler *gerçekten* olmuştur; yani bu anlamda geçmiş toplumsal gerçekliğin bir parçasıdır. Her tarihsel bilgi, geçmiş gerçekliğe

7 Carr, *Tarih Nedir?*, 5. bölüm.

ilişkin açık ya da örtük iddialarda bulunur. Bu bilgi iddialarıyla gerçekliğin ilişkisini anlamak için doğru ya da yanlış kavramları tek başına yetersizdir. Belirli bilgi iddiaları ancak pratik yeterlilikleri olduğu ölçüde doğru kabul edilebilir. Bilgilerin pratik olarak yeterli olmaları içinse dünya hakkında ve eylemlerimizin sonuçları hakkında beklentiler üretmeleri gerekir.[8] Ama pratik olarak yeterli olma, o bilgiye dayanan eylemlerin ve pratiklerinin 'iyi' olduğu anlamına gelmez. Andrew Sayer'ın ortaya koyduğu gibi, baskıcı, dışlayıcı ve tehlikeli pratikler de, eğer başarılı olacaklarsa, kısmen de olsa pratik yeterliliğe sahip bilgilerden kaynaklanmış olmalıdırlar. Zaten bu pratikler de dünyaya ilişkin az ya da çok pratik olarak yeterli bilgilere dayanmadan, salt tahrifle ve propagandayla başarılı olamazlar.[9]

Bilgiye dair pratik yeterlilik kriterini tarihsel bilgilere uygularsak ortaya şu çıkar: Tarih disiplini bugünle ilişki kurmaktan kaçınmamalıdır. Zira tarihin ürettiği bilgiler ancak pratik olarak, yani bugüne, şimdiye, şimdiki zamana ait beklentilerimizi karşılayıp karşılamama ekseninde sınanabilirler. Elbette bu görüş, tarihle siyaseti karşı karşıya koyan, bugüne dair yargı, beklenti ve taleplerimizin geçmişi doğru anlamamızı engellediğini savunan yaygın anlayışla taban tabana zıttır. Örneğin, tarihsel olarak tartışmalı konulara ilişkin sık sık duyulan, konunun siyasallaştırılmadan tartışılması çağrıları, siyaset dışı nesnel bir bakış açısıyla o konuların daha berrak bir biçimde ortaya konulabileceğini varsayar. Oysa o tarihsel konuyu yaratan zaten bugün yaşayan insanların şimdiki zamandaki çeşitli eylem, talep ve beklentileridir. Öyleyse tarih çalışmaları açısından şimdiki zaman, salt bir geçiş, geçmişten geleceğe bir köprü olarak görülemez. *Tarih yazmak esasen bugüne, şimdiye, şimdiki zamana ait, onun için yapılan bir iştir.*[10] Örneğin bu perspektiften bakıldığında 1915 Ermeni Katliamı tartışmalarına dair "Mesele siyaset dışı tartışılsın" ya da "Tarihi tarihçilere bırakalım" tarzı önerilerin bir anlamı yoktur. Zira, 1915'ten bugüne yaşananlar ve bugün yaşayan insanların konuya dair ilgileri, merakları, öğrenmek, hatırlamak ya da unutmak istedikleri şeyler, olaylara yükledikleri anlamlar, 'çıkardıkları dersler', önemsedikleri ya da önemsemedikleri yönler, kurdukları ya da kurmadıkları kişisel bağlantılar olmadan zaten 1915'te Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Ermenilerin çoğunun başına ne geldiği sorusu tarihsel bir araştırmanın nesnesi olmazdı. Elbette 1915'le kurulan ilişkinin aldığı biçimlerin tamamı siyasi değildir ama bunların önemli bir kısmı da siyaset olmadan düşünülemez.

Bilindiği gibi 1915'e dair tartışmalar ve maalesef tarihsel çalışmaların önemli bir kısmı 'soykırım' -'tehcir' ekseninde kutuplaşmıştır. Bu tartışmaya dâhil

8 Ebru Deniz Ozan, "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları", *Praksis* 3 (2001), 10-25; 13.

9 Andrew Sayer, *Realism and Social Science* (Londra: Sage, 2000), 43.

10 Bkz. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine [XVI]", *Son Bakışta Aşk. Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, yay. haz. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis, 1993).

olan ve ikisi de insanların barış ve asgari eşitlik içinde yaşamasını amaç edinen iki farazi muhatabı ele alalım. Bir taraf 1915'i tehcir diğeri de soykırım olarak görmektedir. Pratik yeterlilik çerçevesinden bakacak olursak, bu tartışmada taraflardan birinin olayları nitelemek için soykırım teriminin kullanılmasına karşı çıkmak için "Bu terim siyasidir, o yüzden olayları doğru anlamamızı engeller" demesi anlamsız, "1915'i tartışmamızdaki amaç bugün barışa hizmet etmekse soykırım terimini kullanmamız bunu engeller" demesi daha anlamlı olacaktır. Aynı şekilde tehcir kelimesine itiraz eden taraf için daha yerinde olan, "Tehcir terimi siyasi bir tercihi yansıtıyor, olaylar gerçekte bir soykırımdır" yerine "Tehcir terimi barışa hizmet etmez, öfkeleri ve düşmanlıkları artırır" demek olacaktır. Bu farazi tartışmada iki tarafın da barış ve asgari eşitlik üzerinde bir uzlaşması olduğunu varsaydığımızı tekrar hatırlatalım. Çünkü söz konusu olan baskıcı, dışlayıcı, şiddet içeren bir siyaset, örneğin ırkçılık ve onun doğurduğu pratik beklentilerse, 1915'e dair tarihsel bilgilerin pratik yeterliliği tartışması tamamen başka bir eksene kayar.

Tarihin 'demokratikleşmesi'

Demek ki geçmişe dair ürettiğimiz tarihsel bilgiler bugüne dair beklentilerimizle doğrudan ilintilidir. Tarihyazımına, yani bir anlamda tarihçiliğin tarihine baktığımızda bu belirgin biçimde görülür. Bilimsel tarihçiliğin ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyıldan bugüne dek şu ya da bu biçimde daha demokratik bir toplum beklentisinde olan tarihçiler, geleneksel tarihçiliği eleştirmişlerdir. Örneğin geleneksel tarihçilik siyasetin, diplomasinin, savaşların tarihi olurken buna eleştirel bakan tarihçiler 'toplumsal tarih' denen tarihçilik pratiğini ortaya çıkardılar. Siyasal tarihin ya da 'eski' tarihçiliğin yalnızca siyaset ve diplomasiye ağırlık vermesinin ve yalnızca bu alanların öznelerini, yani hükümdarları, komutanları, siyasetçileri ciddiye almasının yanlışlığı, toplumsal tarih alanının en önemli çıkış noktasını oluşturmaktaydı. Bu sayılanlar dışındaki toplum kesimlerinin tarih çalışmalarının konusu olması gerektiği, bunu yapmayan siyasal tarihçiliğin topluma ilişkin doğru bir tarihsel tasvir yapamayacağı toplumsal tarihi savunanlar tarafından sıklıkla dile getirildi.

Toplumsal tarihin ortaya çıkışından itibaren bu tür çalışmaların ortak üç özelliği şöyle sıralanabilir: İktidar dışında bırakılan gruplara odaklanma, siyasal olmayan etkinlik ve inançların da ciddi bir analizi hak ettikleri inancıyla hayatın ve toplumun çeşitli yanlarına duyulan ilgi ve tarihe bakarken bir olaylar dizisini değil model ve süreçleri vurgulama.[11] Aralarındaki tüm farklılıklara rağmen, bu karşıtlıklardan, yani

a) sadece iktidar sahiplerine odaklanma - iktidardan dışlananları da göz önünde bulundurma

11 Peter N. Stearns "Social History and History: A Progress Report", *Journal of Social History* 19 (1985), 319-334; 322.

b) salt siyasal olanı önemseme - toplumsal ve kültürel olanı da inceleme

c) tarihi bir olaylar silsilesi olarak görme - uzun vadeli süreçlere yoğunlaşma

karşıtlıklarından ikinci gruptakileri tercih eden tarihçilerin kendi dönemlerine ve toplumlarına dair görece daha demokratik bir tavır aldıkları söylenebilir. Örneğin, kendi yaşadığı toplumda dışlananların, ezilenlerin, sömürülenlerin durumlarının düzelmesini, acılarının azalmasını, bir biçimde iktidarda söz sahibi olmalarını isteyen bir tarihçinin tarihi 'büyük adamların' eseri olarak gören bir tarihçiliğe eleştirel yaklaşması ve 'aşağıdan tarih' yapmak istemesinden doğal ne olabilir? Aşağıdan tarihin genel yaklaşımını en veciz ifade eden kişinin bir tarihçi değil de Marksist bir sanat insanı ve düşünür olan Bertold Brecht olması da aslında bir tesadüf değildir:

Yedi kapılı Teb şehrini kuran kim?
Kitaplar yalnız kralların adını yazar.
Yoksa kayaları taşıyan krallar mı?
Bir de Babil varmış boyuna yıkılan,
kim yapmış Babil'i her seferinde?
Yapı işçileri hangi evinde oturmuşlar
altınlar içinde yüzen Lima'nın?
Ne oldular dersin duvarcılar
Çin Seddi bitince?
Yüce Roma'da zafer anıtı ne kadar çok!
Kimlerdir acaba bu anıtları dikenler?
Sezar kimleri yendi de kazandı bu zaferleri?
Yok muydu saraylardan başka oturacak yer
dillere destan olmuş koca Bizans'ta?[12]

Tarihin 'demokratikleşmesinin' metodolojik sonuçları da olmuştur. Bunlardan biri, tarihte zorunluluğun rolünü abartan yaklaşımın aksine, olumsallığın önemini öne çıkarma eğilimidir. Ancak bu, tarihte tesadüflerin rolü üzerine yapılan bir vurgu değildir. Aksine, tarihte gerçekleşen olayların gerçekleşmiş oldukları gibi gerçekleşmek zorunda olmadıklarının, söz konusu dönemde alternatif 'patikaların' da bulunduğunun altının çizilmesidir. 'Nasılsa öyle göstermek' amaçlı geleneksel tarihçiliğin bir özelliği de *teleolojik* olmasıdır; yani tarihi olmuş bitmiş, alternatifi olmayan, öyle olmak zorunda olan olaylardan ibaret görmesidir. Oysa her tarihsel noktada pek çok alternatif patika vardır, bir dizi etmen sonucu bunlardan biri gerçekleşir, diğerleri gerçekleşmez. Bu önemli bir metodolojik noktadır ve "bizi ihtimaller değil sonuçta olan şey ilgilendirir" diyerek geçiştirilemez. Bu metodolojik meselenin tarihsel pratik açısından sonuçları vardır. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun fiilen 1918'te yıkılmış olması önceki dönemleri, özellikle on dokuzuncu yüzyılı ele alan tarihçiliği

12 Bertold Brecht, *Okumuş Bir İşçi Soruyor*, çev. A.Kadir.

derinden etkilemiş, yıkılışın zorunlu görülmesi ondan önceki pek çok olayın, mesela Osmanlı tebaası içindeki milliyetçiliklerin, reform hareketlerinin vs. sağlıklı değerlendirilmesini engellemiştir. Elbette 1918'te ne olduğunu biliyoruz; bunu unutarak on dokuzuncu yüzyıla bakmamız imkânsızdır. Ancak 1918'e kadar pek çok noktada başka seçeneklerin de olduğunu bilerek yazılan bir tarihle, çöküşü kaçınılmaz ve ondan önceki pek çok şeyi çöküşe giden basamaklar olarak gören bir tarih anlatısı çok farklı olacaktır.

Tarihin demokratikleşmesinin ikinci metodolojik sonucu kaynaklarla alakalıdır. Geleneksel tarih, büyük ölçüde devletin yazılı kaynaklarına dayanarak yazılırken, toplumsal tarihçiler bu kaynakları tek başına yetersiz görmüşlerdir. Öncelikle yazılı ancak devletin üretmediği, kişisel mektuplar, günlükler, sendikaların kayıtları gibi belgeler kullanılmış, zamanla da yazılı olmayan kaynaklar devreye girmiştir. Bugün sözlü tarih, gayet yaygın ve akademik olarak yerleşmiş bir alandır; yine tarihçilerin romanlardan, antropolojik çalışmaların verilerinden, arkeolojik kanıtlardan faydalanması olağan görülmektedir. Tarih demokratikleştikçe, tarihçilerin kullandığı kaynaklar da çeşitlenmektedir.

Kaynakça

Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine [XVI]", *Son Bakışta Aşk. Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, yay. haz. Nurdan Gürbilek (İstanbul: Metis, 1993).

Edward H. Carr, *Tarih Nedir?* (İstanbul: İletişim, 1993).

Geoff Eley, "Playing it Safe. Or: How is Social History Represented? The new *Cambridge Social History of Britain*", *History Workshop Journal* 35 (1993), 206-220

Jane Elliott, *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches* (Londra: Sage, 2005).

Ebru Deniz Ozan, "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Yaklaşımın Anahatları", *Praksis* 3 (2001), 10-25.

Jacques Rancière. "Histoire des mots, mots de l'histoire", *Communications* 58 (1994), 87-101 (doi: 10.3406/comm.1994.1882).

Jacques Rancière, *Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme* (İstanbul: Metis, 2010).

Andrew Sayer, *Realism and Social Science* (Londra: Sage, 2000).

Peter N. Stearns, "Social History and History: A Progress Report", *Journal of Social History* 19 (1985), 319-334.

Okuma önerileri

Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar* (Ankara: İmge, 1992).

Edward H. Carr, *Tarih Nedir?* (İstanbul: İletişim, 1993).

Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine* (Ankara: Bilim ve Sanat, 1999).

Georg Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).

Oktay Özel, *Dün Sancısı: Türkiye'de Geçmiş Algısı ve Akademik Tarihçilik* (İstanbul: Kitap, 2009).

Paul Thompson, *Geçmişin Sesi: Sözlü Tarih* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

Cem Somel

Siyaset Bilimi ve İktisat

Siyaset bilimi devlet nedir, devletin sivil toplumla ve sosyal sınıflarla ilişkisi nasıldır, devlet politikalarını nasıl belirler gibi sorulara cevap arar. Bu sorulara iktisat politikalarını inceleyerek de cevap aramak mümkündür. Ayrıca iktisat bilimiyle uğraşanlar da, kendi teorileri çerçevesinde devletin mahiyeti ve siyaset hakkında görüşler ortaya koymuştur. Bu bölümde yukarıdaki soruları bu iki açıdan (iktisat politika pratiği ve iktisat teorisi açılarından) irdelemeye yarayacak bilgiler sunulmaktadır. Tarihsel sırayla ekonomilerin evrimi, iktisat politikaları ve iktisat biliminin siyasete ilişkin önermeleri özetlenmektedir. Okur iktisat politika tecrübelerini değerlendirerek siyaset biliminin temel sorularına daha esaslı gerekçeli cevaplar verebildiğini hissederse, bölüm amacına ulaşmış olacaktır.

İktisat biliminden önce ekonomi

Tarihte toplumlar uzun süre iktisat diye bir bilime ihtiyaç duymadı. Devletler oluştuktan ve devlete ilişkin birçok kuram üretildikten çok sonra iktisat kitapları yazılmaya başladı.

Neolitik devirde insanlar, geniş aile ve köy gibi küçük topluluklar içinde ihtiyaçlarının çoğunu kendi başlarına veya kendi aralarında karşılamaktaydı. İnsan topluluklarının ürettikleriyle ancak geçinebildiği Çatalhöyük gibi yerleşimlerde (M.Ö. 7500 - 5700), savunma ve sur inşası ihtiyaçlarının bir kamu örgütlenmesi ortaya çıkarmış olabileceği tahmin edilmekle birlikte, bunun bir devlet olduğuna ve toplumda katmanlar olduğuna dair kanıt bulunmamıştır.

Devlete ihtiyaç, tarım yapan insanların geçinebilmesi için gerekenden fazla üretim yapılabildiğinde, yani artık üretebildiğinde ortaya çıktı. İktisadî artık, bazı insanların üretime katılmadan geçinebilmesine imkân açtı. Birinin

geçim için gerekli malların üretimine katılmadan geçinebilmesi için, üretilen artıktan pay alması gerekir.

Böylece artığa el koyan sınıflar ve bunların örgütlü kaba kuvveti birlikte ortaya çıktı. Kimisi devleti, kaba kuvveti tekelinde tutan örgüt olarak tanımlar.

İlk büyük medeniyetler ve devletler Sarı Irmak, Nil Nehri kıyıları ve Mezopotamya gibi sulamalı tarım yapılabilen, iktisadî artık üretilebilen yerlerde ortaya çıktı.

İlk Çağdan 16. yüzyıla kadar Asya'da ve Avrupa'da devletler, toprakların kullanımını, artığın tahsisini düzenleyip yönetti. Asya'da birçok devlet, görevlilerine (vezirlere, sipahilere vs.) maaş yerine, artık ürünü vergilendirebilecekleri köylük mıntıkalar (dirlik, ikta) vermekteydi. Devletin yaptırım gücünün zayıf olduğu bölgelerde tarımsal artığı toprak sahipleri sınıfı (Güney Çin'de ağalar, Avrupa'da feodal beyler) kontrol etmekteydi. Birçok sosyal bilimci bu devletler ve toplumlar için 'vergisel' sıfatını kullanmaktadır.

Vergisel toplumlarda artığa el koyan egemenler, örfle, kanunlarla köylüyü köye bağlamaktaydı. Devlet görevlileri vergi, ağalar kira biçiminde, köylünün ürettiği artıktan aynî olarak ya da para olarak pay alıyordu. Artığa el koyanların köylüye ilave artık ürettirmek için angarya yaptırması da yaygın bir uygulamaydı. Vergisel devletler, tacirlere ve zanaatkârlara da vergi salmaktaydı. Devleti yönetenlerin gözettiği, halkı isyana tahrik etmeden hazineye vergi geliri sağlamaktı. Ancak bazı sosyal bilimciler, vergisel toplumlarda devlet (dirlikler dışında) çok sayıda insana maaş bağladığından ve yol, cami, imaret, sebil, medrese gibi kamu yararına inşaat yaptığından bu toplumlarda devleti kamu menfaatine işleyen bir kurum olarak görmektedir. Bu toplumlarda devletin dışında da iktisadî ilişkiler karmaşık değildi. Aile içinde iş bölümünü ve paylaşımı aile içi ilişkiler belirlemekteydi. Lonca ustalarının birbirleriyle, kalfalarıyla, çıraklarıyla, müşterileriyle ilişkileri ve üretimden kazancı bölüşme şekilleri örfle ve kanunla belirlenmişti. Onun için vergisel toplumlarda bölüşümün nasıl gerçekleştiğini tahlil etme veya gizleme yönünde bilimsel bir çaba görülmedi.

Avrupa'da 14.-15. yüzyıllarda köylüler ve işçiler feodal düzene karşı sık sık ayaklandı. Avrupa'da köylüyü toprağa bağlayan düzen bozuldu; toprak kiraları azalıp işçi ücretleri arttı. Feodal düzen çözüldü.

16. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa ülkelerinde ticaretle sermaye biriktiren sınıflar, soylu sınıflarla işbirliği yaparak merkezî devletler üzerindeki nüfuzunu artırdı. Tacirler, ülkeler arasında ticarî bağları geliştirdi; kapitalist dünya sistemi oluşmaya başladı. Avrupalı sermayedarların ticareti,

16.-19. yüzyıllarda Avrupa devletlerinin Amerika'da, Asya'da ve Afrika'daki sömürgeleştirme faaliyetleri, Avrupalıların yaptığı köle ticareti, Amerika'da köle işgücü kullanımı, Avrupa devletlerinin Osmanlı, İran, Çin gibi ülkeleri savaşla, ve savaş tehdidiyle eşit olmayan şartlarda ticarî ilişkilere zorlaması gibi gelişmeler Avrupa'da sermaye birikimini hızlandırıp Batı Avrupa'yı kapitalist dünya sisteminin *merkez ülkeleri* hâline getirirken, diğer ülkeleri sistemin *çevre ülkelerine* dönüştürdü.

Klasik iktisat-liberalizm

Avrupa'da 18. yüzyılın ikinci yarısında ve 19. yüzyılda sanayi devriminde, insanlar ekonomiyi devletten ayrı olarak tasavvur edilecek bir toplumsal ilişkiler yumağı olarak algılamaya başladı.



Hollanda, 17. yüzyılda gemicilik ve uzak ülkelerle ticaret yoluyla sermaye birikiminde atılım yapmıştır. Ülkede biriken servetle sanat, fen, edebiyat ve felsefe yeşermiştir. 1655 tarihli tablonun adı "Delf Kentli Burjuva Gerard Briell van Welhoeck ve Kızı"dır. Resimde dilenci, burjuvanın toplumsal üstünlüğünü vurgulamaya yaramaktadır.

Avrupa'da ekonomiyi inceleyen ilk eserleri, 'klasik' diye sınıflandırılan iktisatçılar yazdı: başta Adam Smith (1723-1790) ve David Ricardo (1772-1823). Klasik yazarlara göre, iki kişi özgürce bir alışveriş yaptığında, bu mübadele ikisinin de refahını artırır. Ekonomide serbestçe yapılan bütün alışverişler herkesin refahını artırır. Fertlerin kazanç için yaptıkları mübadeleler üretken sermayeyi artırır; ekonomide üretim kapasitesi artar. Bunda kamunun yararı vardır. Sistemin temeli, özel mülkiyet, ticaret yapma ve sözleşme yapma özgürlüğüdür. Sermaye biriktirenlerin birbirleriyle, işçilerle, müşterileriyle alışverişlerini, sözleşmelerini eşgüden, uyumlu hâle getiren, piyasa kurumudur.

Piyasa ekonomisinde iş bulamayanlar, ürettiği malı satamayanlar olabilir. Bu durumlar arızîdir. Kişi kazanç güdüsüyle hareket ettiğinde piyasada ne talep edildiğini keşfeder; piyasaya bunu sunduğunda satabilir. Bazen piyasada bir mala veya hizmete talepten daha çok arz edildiği olur. Ama piyasaların tümünde, aynı anda bir arz fazlası görülmesi ihtimali yoktur.

O hâlde devlet, fertlerin üretim kararlarını etkileyen, kısıtlayan uygulamalardan kaçınmalıdır. Smith'e göre devletin görevi, toplumun dışarıdan gelecek saldırılara karşı savunmasını sağlamak; adalet, eğitim gibi hizmetler sunmak; kamunun gereksediği ancak özel girişimcilerin yapmayacağı yol, köprü gibi ticareti kolaylaştıran altyapıları inşa etmektir. Bunlar yararlananlara bedelini ödetmenin zor olduğu kamu malları, ya da eğitim gibi yararları bütün topluma yansıyan hizmetlerdir. Adalet hizmeti de özel mülkiyeti koruyarak, özel sözleşmelere riayeti sağlayarak piyasa ekonomisinin işleyişini temin eder.

Ricardo ise, fertlerin dış ticaret yapmasını serbest bırakan bütün ülkelerin bundan kazançlı çıkacağını öne süren bir teori ortaya koydu. Bu da fertlerin ülkeler arasında serbest iktisadî faaliyetine gerekçe teşkil etti.

Klasik iktisatçılar, piyasa ekonomisinde fertlerin özel menfaatleri doğrultusunda çabalarından toplumsal bir uyum ortaya çıktığı görüşündeydi. İşte bu görüşlere liberalizm denmektedir.

Marksizm

Klasik iktisatçılar sivil toplumda sosyal sınıflardan bahsetmekle birlikte, sınıf mücadelesi kavramını tahlilin merkezine yerleştiren Karl Marx (1818-1883) oldu.

Marx, kapitalist toplumda sermayenin bir sınıfın elinde toplanmasından, bunun karşısında geçinmek için iş gücünü kiralamaktan başka çaresi olmayan bir sınıfın büyümesinden hareketle kapitalist ekonominin kamunun çıkarına işlemediğine hükmetti. Sermayedarların mülkiyetinde sermaye

birikmekte, sermaye birikimi kendi kendini beslemekteydi. Sermayedarlar işçileri sürekli daha yoğun çalışmaya zorlamaktaydı. İşsizlik sebebiyle işçi ücretleri az çok geçimlik seviyede kalmaktaydı. Sermaye biriktikçe kapitalist ekonomilerin üretme kapasitesi genişletmekteydi. Ancak üretim kapasitesi büyürken işçilerin satın alma gücü aynı oranda artmadığından zaman zaman fazla üretimden kaynaklanan buhranlar patlak veriyordu.

Marx'a göre, bir sınıfın diğer sınıfların ürettiği iktisadî artığa el koyduğu toplumlarda artığa el koyan sınıf devlete hâkim olmaktadır. Kapitalist toplumda da devlet sermayedarların ortak çıkarlarını kollamaktadır. Sermayedarlar piyasada birbirlerine karşı rekabet ettiğinden, siyasette de bazen hiziplere bölündüğünden, sermayedar sınıfın ortak menfaatlerini devletin koruması gerekmektedir. Devlet kapitalist düzenin bekası için, bazı sermayedarların hatta tümünün maddî çıkarlarını çiğneyen politikalar uygulayabilmekte, bir anlamda sermayedar sınıfın iktisadî çıkarlarından önce siyasî çıkarlarını gözetmektedir.

Marx'a göre işçi sınıfının çıkarı, sınıfsız yeni bir toplumsal düzen kurmaktadır. İşçi sınıfının, bütün insanlığın yararına olan bu düzeni kurabilmek için örgütlenerek sermayedarların devletini yıkması gerekliydi. İşte bu siyasî projeye komünizm denmektedir.

Marxizm 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılda dünyada çok sayıda siyasî harekete rehber ve ilham kaynağı oldu. Rusya'da 1917'de komünistler ihtilâl yaparak Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ni (SSCB) kurdu. Başka ülkelerde Marksist partiler, işçi sınıfını örgütleyip mevcut devletlerin verdiği parlamento içi mücadele imkânını kullanarak işçi sınıfının menfaatlerini savunma yoluna gitti.

Neoklasik iktisat

1870'li yıllarda Avrupa ülkelerinde ve Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) yeni bir fikir akımı, yeni tahlil yöntemleriyle klasik iktisatçıların liberal görüşlerini geliştirdi. Bu akım neoklasik iktisat diye isimlendirildi.

Neoklasik iktisatçılara göre iktisat bilimi, mevcut seçenekler arasında rasyonel tercih yapma davranışlarını inceleyen bilimdir. Bir kişinin bir süre içinde belirli miktarda bir maldan veya hizmetten tüketimi bir ihtiyacını karşılar, kendisini tatmin eder, neoklasiklerin dilinde kendisine 'fayda' verir. Her kişi veya aile, gelirinin ve malik olduğu varlıkların verdiği satın alma imkânları içinde tüketim kararları vererek faydasını en yüksek seviyeye çıkarmaya çalışır. Kişi veya aile iş gücünü arz ederek, gayrimenkul varlıklarını (tarlasını, dükkânını vs.) kiraya vererek, parasal tasarrufunu borç vererek veya kendi bir işletme kurarak ücret, kira, faiz ve kâr gelirleri sağlar. Başkasının işletmesinde çalışma, varlıklarını kiraya verme, borç

verme ve bizzat işletme kurup yönetme kararları kişiye veya aileye sağladığı gelirle, verdiği hazla, sebep olduğu meşakkatle kişinin veya ailenin fayda hesaplamasında yer alır.

Üretici veya firma, teknolojinin el verdiği seçenekler arasında ne üreteceğine, hangi yöntemle üreteceğine karar vererek kârınıençoklaştırmaya çalışır.

Piyasalarda tüketicilerle üreticiler (girişimciler, firmalar) karşılaştığında, bunların mal veya hizmet arz ve talep eylemleri sonucunda fiyat, arz ile talebi eşitleyen bir seviyeye gelmektedir. Böylece her piyasada arz edilen mallar, hizmetler alıcı bulur; mal ve hizmet talep edenler de aradığını bulur.

Bir piyasada satıcılardan her birinin toplam satışlardaki payı çok az, rekabet de yoğun olursa, hiçbir satıcı mal veya hizmet fiyatını keyfince saptayamaz. Alıcılardan her birinin de toplam satışlardaki payı çok az olursa, hiçbiri malın veya hizmetin fiyatını kendi lehine etkileyemez. Bu şartlarda piyasada görülen fiyat, sadece üretim maliyetlerini ve tüketicilerin o mal veya hizmete tercihlerini yansıtır; satıcıların aşırı kâr kazanma imkânı olmaz. Bu özellikli piyasaya 'tam rekabet piyasası' denmektedir. Neoklasik iktisatçılara göre tam rekabet piyasalarından oluşan bir ekonomi, mevcut teknoloji ve doğal kaynaklarla toplumun refahını mümkün olan en yüksek seviyeye çıkarır. Onlara göre bunun için alım satım serbestisini, mülkiyet hakkını ve sözleşmelere riayeti korumak yeter.

Neoklasik iktisat ve siyaset

Neoklasik iktisat insanların bütün faaliyetlerini, seçenekler ve imkânlar içinde tatminini, mutluluğunuençoklaştırma eylemleri olarak görmektedir. Kişinin evlenme, çocuk yapma, hayrat yapma, ihtiyarlarını kollama, cürüm işleme gibi bütün kararlarını tatmininiençoklaştırma davranışı olarak tahlil etmek mümkündür. Keza, siyasî davranışlar da kişisel tatminiençoklaştırma eylemi olarak tahlil edilmelidir. Neoklasik iktisatçılar böylece ekonominin ve siyasetin incelenmesi için ortak bir yöntem sunmuştur.

Neoklasik iktisatçılar, bazı hâllerde devletin ekonomiye müdahalesini kabul eder. Birincisi, kamu malı niteliğinde hizmetlerdir (asayiş, millî savunma vs.); bunlardan çok sayıda insan yararlanmakla beraber, yararlananlara bedelini yararlandığı ölçüde ödetmek mümkün olmadığından bu hizmetleri özel girişim üretmez. Bunları devletin üretmesi gerekir.

İkincisi, üretimde ve tüketimde dışsal etkilerdir. Dışsal etkiyle kastedilen, birinin tüketiminin dolaylı yoldan bir firmanın kârını veya başka birisinin tüketiminde tatminini azaltması, bir firmanın üretiminin başka bir firmanın kârını azaltması veya bir kişiyi mağdur etmesi, birinin bir tüketiminin dolaylı olarak bir firmanın kârını veya başka birisinin tatminini artırması, bir firmanın üretiminin başka bir firmanın kârını artırması veya bir kişiye

dolaylı yoldan tatmin sağlamasıdır. Burada piyasa ilişkisi dışında kalan, tazmin edilmeyen bir zarar veya bedeli ödenmeyen bir yarar söz konusudur. Devlet, dışsal yararı olan faaliyetleri teşvik eden, dışsal zararı olan faaliyetleri azaltan tedbirler almalıdır. Mesela doğal çevreyi kirletenlere özel vergi salmak bu tedbirlerden biridir.

Üçüncü olarak, bir piyasada rekabet aksadığında, firmalar birlikte fiyat tespit edebilecek hâle geldiğinde (oligopol piyasası oluştuğunda) veya bir piyasada bir firma bütün satışları yapabilir hâle geldiğinde (monopol) neoklasik iktisatçılar devletin bunu düzeltmek veya topluma zararlı etkisini gidermek için müdahalesini kabul eder. Devlet firmaların birleşmesini, birlikte fiyat tespit etmesini, monopol firma hâline gelmesini önlemek için yaptırım gücünü kullanabilir.

Neoklasik iktisat, servetin ve gelirlerin toplumda aileler arasında nasıl dağıldığıyla ilgilenmez. Servetin dağılımındaki eşitsizliğin bazı insanların faydayıençoklaştırma seçeneklerini çok kısıtlayabileceğinin üzerinde durmaz. Devlet, bölüşüme karışmamalıdır.

Neoklasik iktisattaki rasyonel karar alan birey fikri, 18. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan Aydınlanma felsefesine dayanmaktadır. Aydınlanmacı filozoflar, kadınların, beyaz ırktan olmayan insanların ve kapitalizmin gelişmediği ülkelerde insanların rasyonel olamayacağı kanısındaydı. 18.-19. yüzyıllarda Avrupalı liberaller rasyonel bireylerin alışveriş serbestisini savunurken, Avrupa toplumları kadınları sözleşme ve mülkiyet hakkından mahrum etmekte, Avrupalı sermayedarlar Amerika'da köle çalıştırmakta, Avrupa devletleri Asya ve Afrika'da ülkeleri müstemlekeleştirerek talan etmekteydi. Dahası, 19. yüzyılda sanayileşen Avrupa devletleri ve ABD, sanayicilerini ithalatın rekabetinden korudu.

Keynesçi iktisat

1929'da ABD'de finans sektöründe başlayan buhran, 1930'lu yıllar boyunca süren dünya çapında bir iktisadî daralmaya dönüştü. Merkez ülkelerinde işsizlik oranı yüksek seviyelerde seyretti, üretim kapasiteleri atıl kaldı. Liberal iktisatçıların piyasa ekonomisinde müzmin bir işsizlik olamayacağı, üretim kapasitesinin atıl kalamayacağı yolundaki görüşü itibar yitirdi.

John Maynard Keynes (1883-1947), 1936'da yayımladığı kitapta kapitalist ekonomilerde toplam üretim seviyesini (hasılayı) toplam tüketim ve yatırım harcamalarının belirlediğini öne sürdü. Yatırım harcamalarının dalgalanması sebebiyle zaman zaman hasılanın ve istihdamın azalabileceğini, yatırım ve tüketim harcamalarında azalmanın birikimli etkisiyle ekonominin düşük hasıla-düşük istihdam dengelerinde karar kılabileceğini açıkladı. Devletin buna karşı para politikasıyla (faiz hadlerini azaltarak) firmaların yatırım

harcamalarını teşvik etmesini savundu. Şayet para politikası harcamaları artırmakta etkili olmazsa, devlet vergi gelirlerinden veya borçlanarak yapacağı harcamalarla, mal ve hizmet satın alımlarını artırarak, kamu istihdamını artırarak, sosyal harcamaları artırarak ekonomide hasılayı ve istihdamı artırabilirdi. Keynes böylece devletin işsizliği ve hasılada daralmayı önleyebileceğini gösterdi. Buhranın etkilerinin sürdüğü, harp tazminatının ve depresyonun yoksullaştırdığı Almanya'da Nazi Partisi'nin iktidara geldiği ve SSCB'nin hızla sanayileştiği bir ortamda Keynes, iş gücünün tam istihdamım sağlamanın kapitalist ülkelerde devletin görevi olduğunu telkin etti.

Keynes ekonomiyi toplu değişkenlerle (toplam tüketimle, toplam yatırımla vs.) tahlil yöntemini başlattı. Aynı zamanda piyasanın yanı sıra bütün diğer kurumları (devleti, sendikaları, borsada spekülasyonu...) ve rasyonel olmayan davranışları tahlillere dâhil etmek gerektiğini gösterdi. Keynes böylece kurumcu iktisada katkı yapmış oldu.

1945-1980: Refah devleti ve ulusal kalkınma

İkinci Dünya Harbi sona erdiğinde kapitalist devletlerde yönetimdekiler, Birinci Dünya Harbi'ni, Rusya'daki sosyalist ihtilâli, 1929'te Büyük Buhranı, Avrupa'da faşizmi, İkinci Dünya Harbi'ni görmüş bir nesildi. 1945-1950 yıllarında Avrupa'da ve Asya'da Marksizmden ilham alan yeni sosyalist devletler kuruldu. Bu ülkelerde toprakların, sanayi ve hizmet işletmelerinin hemen hemen tümü kamuya aitti. Bu ülkelerde işsizlik yoktu; devlet bütün yurttaşlarına eşit sağlık, eğitim ve kültür hizmetleri sunmaktaydı.

Bu ortamda 1945-1980 yıllarında merkez ülkelerinde egemen sınıflar refah devleti projesini benimsedi. Refah devleti, iş gücünün tam istihdamını sağlamaya öncelik veren iktisat politikalarını, yüksek gelirli zümreleri vergilendirerek emekçiler lehine sosyal harcama yapılmasını, emekçilerin çalışma şartlarını iyileştiren (çalışırken ve işten çıkarma hâlinde işçiyi koruyan, işçilerin sendikalanmasını kolaylaştıran, esnafı birbirine karşı rekabetten koruyan, çiftçi gelirlerini koruyan) uygulamalar içermekteydi. 1929 buhranından çıkan tecrübeden hareketle devlet, banka ve diğer finans kurumlarının faaliyetlerini de sınırlandırmaktaydı. Bu politikalar fertlerin iktisadî faaliyetlerini, piyasaların işleyişini bir miktar kısıtlamaktaydı. Ancak devletin bu müdahaleleri kamu yararı için yapması gerekli görülmüştü. Muhafazakâr ve liberal partiler dahi refah devletinin gereğini kabul ediyordu.

İkinci Dünya Savaşı sona erdiğinde, çevre ülke ekonomilerinde başlıca faaliyetler tarım ve madencilikti. Bu ekonomik yapı, müstemlekeciliğin ve emperyalizmin çevre ülkelerinde bıraktığı mirastı. Kurumcu iktisatçılar, bu ülkelerde yoksulluktan kurtulmakta çarenin sanayileşmek olduğunu öne sürdü. Bu görüş doğrultusunda birçok çevre devleti, planlı ithal ikameci

sanayileşme stratejisi uyguladı. Devlet, özel kesimin yatırımlarını teşvik etmek için yeni sanayi faaliyetlerini gümrük politikalarıyla ithalatın rekabetinden korudu, bankaların kredi faiz hadlerini düşük saptadı, döviz kurunu sabit tutabilmek için ülkeler arası sermaye hareketlerini kısıtladı. Bu strateji, yeni kurulan sanayilere yurtta piyasa oluşturmak için gelir dağılımını düzeltecek politikalar (toplu sözleşme düzeninin kabulünü, sosyal güvenliğin genişletilmesini vs.) de içeriyordu. Sanayileşmenin toplumu her yönden çağdaşlaştırması umuluyordu. Devletlerin ekonomiye müdahaleleri, ulusal çıkarlar doğrultusunda kalkınmanın gereği sayılmaktaydı. Devletin ulusal çıkarlar doğrultusunda politika üretebileceği kabul ediliyordu.

1970'li yıllarda bağımlılık diye bir fikir akımı ortaya çıktı. Bağımlılık akımı, devletler arasında hiyerarşi olduğuna dikkat çekti. Bu yazarlar çevre ülkelerinde devletlerin sanayileşme uygularken bile merkez ülke devletlerinin ve şirketlerinin baskısı altında olduğunu söylediler. Hatta çevre ülkelerinde işbirlikçi egemenlerin (tacirlerin, toprak ağalarının, sanayicilerin) güdümündeki devletlerin politikalarını merkez ülke şirketlerinin taleplerine göre belirlediğini öne sürdüler. Buna kanıt olarak çevre ülkelerinde sanayileşmenin tüketim mallarını montajının ötesine geçmemesini, yabancı teknolojiye bağımlılıktan kurtulmamasını, toprak reformu yapılmamasını gösterdiler. Bağımlılıkçı yazarlar çevre ülkelerinde devletin ulusal çıkarlara uygun kalkınma stratejisi gerçekleştirmesi için merkez ülkelerinden gelen baskılardan kurtularak halkın ihtiyaçları doğrultusunda kalkınma stratejisi uygulaması gerektiğini, bunun için ülkenin dünya sisteminden huruç etmesi (çıkması) gerektiğini öne sürdüler. Huruç, ülkede millî ve demokratik devrimle halkçı bir rejimin kurulmasını gerektirmekteydi.

Neoliberalizm

1970'li yıllarda Arap-İsrail savaşları ve ABD'nin Güneydoğu Asya'da savaşı, çevre ülkelerinde anti-emperyalist hareketleri artırdı. 1973'te Petrol İhraç Eden Ülkeler Teşkilatı (OPEC) petrol fiyatına büyük zam yaptı. Merkez ülkelerinde hasıla artış oranı azaldı, sınıflar arası bölüşüm mücadelesi sertleşti. 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde merkez ülkelerinde refah devleti politikalarına, takiben çevre ülkelerinde planlı sanayileşme politikalarına yönelik eleştiriler arttı; bütün bu politikaları kökten değiştirmeye yönelik bir siyasi hamle başladı. Bu hamleyi besleyen görüşlere neoliberalizm dendi.

Neoliberalizm, sosyalist denilen ülkelerde sistemin kuruluş ilkelerinden uzaklaştığı, dolayısıyla sosyalist alternatif örneği olan toplumların cazibesinin azaldığı dönemde ortaya çıktı. Neoliberalizme göre kapitalist ülkelerde işçileri koruyan mevzuat, sosyal harcamalar ve işsizlik yardımları emekçileri tembelleştirmekteydi. Sosyal harcamalara kaynak yaratmak için

uygulanan yüksek gelir ve servet vergi oranları, girişimci insanları yeni iş yerleri kurmaktan caydırıyordu. Hasıla artış oranında azalmanın ve işsizlik oranında artışın sebebi, refah devleti uygulamaları idi.

Neoliberal iktisatçılara göre devletin ne para politikası, ne de maliye politikasıyla ülkede hasılanın ve istihdamın seviyesini etkilemesi mümkündür. Devletin görevi fiyat istikrarını korumak, kamu mallarını üretmek ve rekabeti korumaktır. Neoliberal reformlar toplumlara, hasıla artış oranını yükselteceği ve toplumda bütün fertlerin bundan nasip alacağı vaadiyle kabul ettirildi.

Neoliberalizme göre devlet, menfaat zümreleri karşısında tarafsız, toplumun genel menfaatlerini gözeten, gözetebilen bir kurum değildir. Devlet, her biri kendi menfaatini gözeten memurlar ve siyasetçiler topluluğudur. İktisat politikalarını, kendi menfaatini kollayan seçmenler, memurlar ve siyasetçiler arasındaki ilişkiler belirler. Devlet ekonomiye müdahale ettiğinde siyasetçilerle memurlar, menfaat karşılığında firmalara haksız kazanç temin eden iktisat politika kararları alabilmektedir. Bu imkânı ortadan kaldırmak, toplumun menfaatinedir.

Çevre ülkelerinde de devletin ekonomiye müdahaleleri, kalkınmayı kösteklemektedir. Birçok çevre ülkesi 1980'li yıllarda dış ödeme buhranına düştüğünde bu devletlere Dünya Bankası kredi şartı olarak neoliberal doğrultuda Yapısal Uyum Programları (YUP) dayattı; bu programlar sonucunda devletler süratle planlı sanayileşme stratejisinden ve gelir dağılımını düzelten uygulamalarından vazgeçti. Bu ülkelerde egemen zümreler neoliberal projeyi benimsedi.

Neoliberalizm teorisi, devletin ekonomiye müdahalesini sakıncalı bulan, toplumun menfaatini fertlerin piyasalarda kısıtlamasız alışveriş ve sözleşme yapabilmesinde gören liberal görüşün dirilmesidir. Neoliberal proje çerçevesinde çoğu ülkelerde, çalışma mevzuatında işten çıkarmayı kolaylaştıran, istihdamı esnekleştiren değişiklikler yapıldı; sosyal güvenlik sistemlerinde emekliye ayrılma yaşı yükseltildi; devlet bütçesinden sosyal güvenlik kurumlarına transferleri azaltan reformlar yapıldı; vergi sistemlerinde dolaylı vergilerin payı artırılıp gelir ve servet vergilerinin payı azaltıldı; yüksek gelir ve servet dilimlerine uygulanan vergi oranları düşürüldü; çiftçilere taban fiyat uygulaması kaldırıldı; eğitim ve sağlık alanlarında kamu hizmeti kısmen özelleştirildi; kamu işletmeciliği tasfiye edildi; ithalat serbestleştirildi; sermaye hareketleri ve yabancı yatırımlar serbestleştirildi.

Bu politikaları inceleyince neoliberalizm, emekçileri mümkün olduğu kadar çok miktarda hasıla üretmeğe zorlama ve emekçilerin toplumsal hasıladan aldığı payı mümkün mertebe azaltma projesi olarak görülebilir. Hamlenin

başlıca failleri büyük servet sahipleri; yüksek tahsilli yüksek gelirli memurları ve meslek erbabı; yüksek maaşlı profesyonel idareciler; siyasetçiler; medya mensupları ve akademik camiaydı.

Neoliberal reformlar bankaların faaliyetini kısıtlayan politikaları kaldırdı. Bankalar yeni yeni finansal araçlar ve sözleşme türleri icat etti. Merkez ülkelerinde hane halkı kesiminin borçları, kamu borçları arttı; bazı ülkelerde bu borçlanma dış ticaret açıklarına ve dış borç birikmesine yol açtı. Finans kurumlarının kazançları ve millî hasıladaki payları arttı.

1980'li yıllardan itibaren çevre ülke toplumları kalkınmada, hasılayı ve istihdamı artırmada ümidini firmaların yatırım ve üretim stratejilerine bağladı. Ulus devletinin ekonominin evrimini sermayenin faaliyetine terk etmesi ve devletlerin egemenliği uluslararası kuruluşlarla, yerel yönetimlerle, sivil toplum hareketleriyle paylaşması gerektiği öne sürüldü.

1990'lı yıllarda birçok ülkede yoksulluk artışı dikkatleri çekti. Bankaların battığı finans buhranları ve döviz buhranları sıklaştı. Neoliberal politikaları savunan kuruluşlar, sorunun neoliberal reformlarda değil, bunların uygulanışında olduğunu iddia ettiler. Sorunların sebebi YUP'ların 'iyi yönetişimsiz' uygulanmasıydı. İyi yönetişim, devletin politikalarında saydamlığa önem vermesi, tarafsız denetim mekanizmaları kurmasıdır. Tarafsız denetim sağlamak için bakanlıkların yaptığı piyasa düzenleme görevi, özel sektörün de temsil edildiği 'bağımsız' kurullara aktarıldı.

Doğu Asya'da kalkınmacı devlet

Doğu Asya'da bazı ülkelerin sanayileşerek yüksek teknolojili mamul ihracatçısı hâline gelmesi 1980'li yıllarda dikkatleri çekti. Araştırmacılar bu ülkelerde devletin 1945-1980 döneminde sanayileşmeye çalışan diğer ülkelerde uygulanan politika araçlarıyla, sanayileşmenin montaj aşamasını geçerek yüksek teknolojili üretime doğru ilerlediğini saptadı. Japonya'da devlet özel yatırımları koordine etmekte, özel yatırımların sektör dağılımını planlamakta, firmalarının yurt dışında kartelleşmesini teşvik etmekteydi. Güney Kore devleti, sanayicilerine destek karşılığında şartlar koşup performanslarını denetliyordu. Burada devlet yeni sanayi kuranlara belirli sürede gerçekleştirilecek hedefler koymakta ve hedefleri gerçekleştirmeyen sanayicileri iktisadî yaptırımlarla cezalandırmaktaydı. Bu politikalarla Güney Kore 1960'tan 1990'lara sanayide adım adım karmaşık yüksek teknolojili iş kolları kurmayı başardı.

Kurumcu iktisatçılar Güney Kore'de devleti diğer çevre ülke devletleri ile karşılaştırarak, bu devletin otoriter olmasıyla özel sektörün baskılarından korunduğunu, iktisat politika belirleme sürecinde karar makamlarının az

olmasının koordinasyon sorunlarını önlediğini saptadılar. Araştırmacılar Japonya'da ülkenin geleceğinden kendini sorumlu sayan, siyasetçilerden özerk çalışabilen bürokrasinin tutarlı politikalar üretip uygulayabildiğini öne sürdüler.

Ancak Japonya devletinin 1980'li ve Güney Kore devletinin 1990'lı yıllarda neoliberal politikalar benimsemesiyle Japonya 1990'dan itibaren 20 yıl süren müzmin bir durgunluğa düştü; Güney Kore ise 1998'de bir döviz buhranı geçirdi.

2007 buhranı

2007'de ABD'de finans sektöründe başlayan buhran bütün dünyayı saran bir daralmaya dönüştü. Buhranın başlıca sebepleri arasında 2000'li yıllarda merkez ülkelerinde firmaların ve hane halkı kesiminin aşırı borçlanması, bankaların ihtiyatsız kredi vermesi, ve bankaların ve firmaların hisse, tahvil, petrol vs. fiyat dalgalanmalarından vurgun yapmaya yönelik finansal faaliyetleri sayılabilir. 2007-2009'da merkez ülke devletleri batmakta olan bankaları kurtarmak için bütçelerinden büyük harcamalar yaptı; bazı bankaları kamulaştırdı. Bu harcamalar bazı merkez ülkelerinde kamu borç stokunu artırdı. 2010'dan itibaren ABD ve kuzey Avrupa Birliği devletleri sıkı bütçe politikasına döndü. Buhranda ödenmeyen krediler sebebiyle bilançoları bozulan büyük bankalar, Yunanistan ve İtalya gibi ülkelerin kamu tahvillerinden yüz çevirince bu devletler kamu borçlarını döndürmekte zorlanmaya başladı.

Avrupa'da bazı zümreler (başta finans sermayedarları), kamu borçlarını ödetmek ve bütçeleri dengelemek adına emekçilere daha çok hasıla ürettirmeye ve emekçilerin hasılada payını azaltmaya çabalamaktadır. Yunanistan ve İtalya'da devlet, asgari ücreti azaltmayı, emekliye ayrılma yaşını yükseltmeyi, hâlâ korunan sektörleri yabancı şirketlere açmayı, esnaf arasında rekabeti artırmayı, kamunun sağlık harcamalarını azaltmayı, kamu kesiminde kalan varlıkları özelleştirmeyi hedeflemektedir.

Orta gelirli çevre devletleri arasında emekçilerin hasıladan aldığı payı azaltarak ihracatta ve döviz rezervi biriktirmekte (Çin, Brezilya, Rusya gibi) başarılı olanlar, merkez ülke piyasalarına ihracat yaparak bu ülkelerde finans varlıkları biriktirmenin çıkmazını keşfetti. Buhranda dünya devletler hiyerarşisi zayıflarken ve dünya ekonomisi durgunluktan çıkamazken, halen çevre ülkelerinde devletlerin iktisat politikalarını yeniden düzenleme imkânı ve baskısı artmaktadır. Düzenlemenin hangi sınıflara yarayacağıysa belirsizdir.

Son söz

Bu anlatıda, devletin ekonomide işlevine ilişkin görüşlerin rakkas gibi ileri geri hareketi, benimsenen teori ile uygulanan politika arasındaki çelişkiler ve nihayet sınıflar arasındaki siyasî dengenin iktisat politikalarına yansıması okurun dikkatini çekmiş olmalıdır.

Okuma önerileri

Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

Alfredo Saad-Filho ve Deborah Johnston, der., *Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki* (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* (İstanbul: Metis, 2004).

Jim Stanford, *Herkes İçin İktisat: Kapitalist Sömürüyü Anlama Kılavuzu* (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Samir Amin, *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme* (İstanbul: Kaynak, 1992).

Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu, Marksist Üretim Tarzı Kavramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003).

Mustafa Bayram Mısır

Siyaset Bilimi ve Hukuk

Kimi incelemeciler tarafından sanat olarak nitelenen, çatışma dinamikleri içeren siyaset pratiğinin ve kurumlarının incelenmesinin tarihi eski ise de, sosyal bilimlerin diğer disiplinlerinden zamanla ayrışan ve bugün artık bağımsız bir disiplin olarak kabul edildiği gibi, öğretimi de bağımsız olarak gerçekleştirilen siyaset biliminin tarihi oldukça yenidir.

Aristo (M.Ö. 384-322), etik üzerine dersleri bitirirken, "bizden öncekiler yasa yapma sürecini incelemeden bıraktıkları için, belki bunu bizim araştırmamız iyi olur" der. Etik üzerine derslerinin bir devamı sayılan, siyasetin öğretimi amacıyla yazdığı ilk ders notlarını, *politeia* ya da anayasa sorununu ele almak gerektiği düşüncesinden hareketle hazırlar. Aristo'dan bu yana, siyasal olan ile *politeia*, daha açık deyişle yurttaşlığın koşulları ve yurttaşın hakları, söz konusu olan siyasetin edimi değil de öğretimi olduğunda iç içe düşünülmüş; çok yakın tarihlere kadar siyaset öğretimi, hukukun ve siyasal felsefenin bir dalı olarak görülmüştür.

Siyaset biliminin bağımsız bir disiplin olarak tanımlarında da bir uzlaşı yoktur. Siyaset biliminin bağımsız bir disiplin olarak gelişmesi ve tanınmasında etkili ve yönlendirici müdahalelerde bulunan UNESCO'nun (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü) 1948'de gerçekleştirdiği siyaset bilimine ilişkin sınıflandırma esas alındığında da *siyaset bilimi ile hukukun iç içe geçtiği* görülür: Bu sınıflandırmada siyaset bilimi, siyasal düşünceler tarihini içerecek şekilde siyaset teorisi; anayasa, devlet organları, mahalli idareler ve bölge idareleri, kamu idaresi, devletin ekonomik ve sosyal görevleri, karşılaştırmalı siyasal kurumları içerecek şekilde siyasal kurumlar; siyasal partiler, siyasal grup ve dernekler, yurttaşların siyasal katılımı ve kamuoyunu içerecek şekilde partiler, siyasal gruplar ve kamuoyu; uluslararası siyaset, uluslararası örgütler ve idare, devletler hukukunu içerecek şekilde uluslararası ilişkiler olarak bölünmüştür. Geride bırakılan yarım yüzyıl içinde uluslararası ilişkiler de siyaset biliminden ayrılmış,

bazı ülkelerin yüksek öğretim sistemleri içinde bağımsız bir disiplin hâline dönüşmüştür.

Yirminci yüzyılın başında Lèon Duguit[1] (1859-1928), hukuk fakültelerinin sosyal bilimler fakülteleri olduğunu savunarak, disiplinler arası farklılaştırma politikasına karşı çıkmıştır. Çağımızda da öğretim amaçlı gerçekleştirilen bu tür ayrımlar eleştirilmekte, toplumsal gerçekliğin bütüncü çözümlemesi yönünden engeller oluşturduğu ileri sürülmektedir. Hukuk ve siyaset bilimi disiplinleri arası farklılaşma, hukuk ve felsefe gibi bilimlerin doğal gelişimi içinde gerçekleşmemiş, bu ayrım tarihsel olarak geçen yüzyılın ikinci yarısında bilinçli politikalarla inşa edilmiştir. Bu ayrım yüzünden, hukukçuların dar anlamda hukuk teknisyenlerine, siyaset bilimcilerinse geniş anlamda siyasal toplumun gözlemcilerine dönüşme eğiliminde oldukları söylenebilir.

Birey ve toplum hayatı bir bütündür. Bunun ifadesi olan toplumsal gerçekliğin bütüncü çözümlemesi, genel olarak normatif ve tanımlayıcı sosyal bilimler arasındaki disiplinler arası yaklaşım ve çalışmaların çoğalmasıyla daha fazla olanak hâline gelebilecektir.

Hukuk

Hukuk sözcüğü, Arapça *hak* sözcüğünün çoğuludur. Türkçede anlam genişlemesiyle, tüze, kişilerin birbirleriyle ilişkilerini, kamusal yetkilerini ve görevlerini düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü anlamını edinmiştir. Buradaki *kişi*, hukukun *hak* ve *ödev* yükleyebildiği *hukuki özne*dir.

Modern toplumda toplumca rıza gören gücün vazettiği ve uyguladığı kuralların, yasaların toplamına "hukuk" denir. Hukuk ve ahlak, hukuk ve töre, hukuk ve din kuralları arasında, ahlak, töre ve din kuralları da toplum hâlinde yaşayışı düzenlemeye ve davranış ilkeleri sunmaya yöneldiğinden benzerlikten, hukuk kurallarına aykırılık, *kamu gücü*nün *yaptırım*ıyla karşılaştığından farklılıktan söz edilir. Hukuk kuralına aykırı davranışın yaptırımı devletçe güçlendirilmiştir; hukuk kurallarına uymayanların devlet zoruyla kurallara uymaları sağlanır.

Hukuk bu anlamda, hukuk biliminde *pozitif hukuk* denilen, bir devletin egemen olduğu ülke ve insan unsuru üzerinde uygulanan ve ihlali yaptırıma bağlanan, böylece devletin yaptırım gücünü belirleyen kurallar bütünü anlamında kullanılmaktadır. Hukuk aynı zamanda, *pozitif hukuk*un kişilere tanıdığı yetkileri, *hak*ları da içerir. Hukuk denildiğinde, hem objektif hukuk (yasalar, *pozitif hukuk*) hem de subjektif hukuk (*hak*) kastedilir.

Bunun dışında hukuk, yasaları inceleyen bilim anlamında da kullanılır.

1 Lèon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1956).

Hukuk kuralı

Hukukun konusu ve amacının toplumda *hukuk düzenini* kurmak ve sürdürmek, kişiler ve kişiler ile siyasi iktidarın örgütlenmiş biçimi olan devlet arasındaki ilişkileri düzenleyerek çıkar çatışmalarını önlemek ve böylece adaleti sağlamak olduğu hukuk öğretiminde yaygın olarak kabul edilir. Hukuk kuralı, hukuk alanının *normatif* yönüne, *adaleti sağlama amacı* ise *etik* yönüne işaret eder. Bu yaklaşımda adalet kuralın gerçekleşmesine indirgenmiş olduğundan, bu yaygın kabul içinde hukuk kuralı merkezî bir yer tutmaktadır.

Dar anlamda hukuk kuralı, pozitif hukuk içinde vazedilmiş olan yasadır. Bu nedenle hukuk kuralları, temel olarak yazılı kurallardır. Ancak, yazılı olmayan hukuk kuralları da olabilir. İngiltere'de yazılı bir anayasa yoktur, ancak anayasal düzen vardır. Ya da uygulamada yasalar, toplum içinde oluşan bazı -ticari örfler gibi- geleneklere mahkemelerde uygulanma olanağı tanıyabilir, bunlar da yazısız kurallardır. Hukuk düzenine ilişkin yapısal bir norm ya da hukuki kişiye yönelik davranış normu içeren yasa, ya zorlar (mecbur eder), ya yasaklar (men eder), ya izin verir (müsaade eder) ya da kişi iradesine (ihtiyarına) bırakır.



Avusturyalı ressam Gustav Klimt'in 1903 tarihli 'Jurisprudenz' adlı eseri. Ortadaki mahkûma eziyet edenler, Hakikat, Adalet ve Hukuk'u sembolize eden üç intikam tanrıçasıdır.

Siyaset bilimi

Bülent Daver'e göre, siyasal hayatı bir bütün olarak kavramak isteyen siyasal bilimci siyasal hayatın içinde oluştuğu kadroyu, dış çevreyi, hukuk kurallarından ibaret hukuk düzenini tanımak ve bilmek zorundadır.[2] Özellikle, aşağı yukarı aynı konuları inceleyen anayasa hukuku ile siyaset bilimi arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Siyaset bilimcinin toplumsal olayların özellikle siyasal

2 Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Sevinç, 1972), 62.

yönünü araştırırken hukuk kurallarına, başka deyişle, normatif gerçekliğe (anayasa, yasa, kanun hükmünde kararname, tüzük, yönetmelik, genelgeler vb.) ve nomotetik (yasayla ilgili) yönsemelere başvurması gerekmektedir. Birçok yazarın kabul ettiği üzere hukukun, genel kamu hukuku, anayasa hukuku, idare hukuku, devletler hukuku gibi dalları siyaset biliminin içindedir.

Hukukla siyaset bilimi arasındaki temel ayrım Tarık Zafer Tunaya'dan (1916-1991) beri şöyle ifade edilir: Siyaset bilimi, değerlere ilişkin bir yan da taşımakla birlikte esasen olanı incelerken, anayasa hukuku olması gerekeni de cevaplama ödevini yüklenmiştir. Türkiye'de yapılan hukuk bilimi, genel hukuk teorisinden yoksun olduğu gibi, mevcut yasaların (mevzuatın) başka deyişle pozitif hukukun incelenmesine ve öğretimine odaklanmış, hukuk kuramını yasa koyucunun iradesini araştırma biçimlerine, hukuk kurallarının tasnifine ve yorumuna indirgemiş olduğundan, bu temel ayrım, ampirik olarak bir gerçeklik taşımaz. Siyaset bilimi ile en yakın ilişki içinde olduğu kabul edilen anayasa hukuku bakımından bile, hukuk fakültelerinde okutulan anayasa hukuku dersleri, yazılı metin olarak Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın kuramsal ve pratik olarak açıklanmasından ibarettir. UNESCO'nun sınıflandırmasında görülen hukuk ve siyaset bilimi arasındaki iç içelik, özellikle Türkiye'de hukuk öğretiminin sosyal bilimler disiplininden kendisini yalıtmasıyla birlikte iyice zayıflamıştır.

Siyaset biliminin konusu siyasal olayları, *iktidar*la ilgili olayları nesnel olarak tanımaktır. Bu bakımdan siyaset bilimi ile hukuk arasındaki farkın açıklanmasında Tunaya'dan beri süregelen gelenek dışında kalan Server Tanilli'nin (1931-2001) vurgusu ile siyaset biliminin, özellikle şu yönüyle anayasa hukukundan ayrıldığı söylenebilir: Anayasa hukukunun konusu *hukuk kurallarıdır*, siyaset bilimin konusu ise *olaylar* ve olaylar arasındaki zorunlu ilişkilerdir. Siyaset bilimi için hukuk kuralları, salt bir inceleme nesnesidir; hukuk bilimi için, hareket noktasıdır.[3]

Özetle hukukun normatif, kurallara dayalı, kuralları anlamaya ve açıklamaya yönelen bir bilim, siyaset bilimininse tanımlayıcı, siyasal olaylar arasındaki ilişkileri çözümlemeye, yeri geldiğinde hukuk kurallarını, düzenlenmelerini ve uygulamalarını da siyasal bir olay olarak açıklamaya yönelen bir bilim olduğu söylenebilir.

Hukukun kaynağı

Biçim olarak hukuk, kavramsal bir sistem olarak değil insanlar arası ilişkilerin ve insanların kurdukları yapılar/kurumlar olarak, insan ilişkilerinin özel bir sistemi olarak gelişen sınıflı toplumların tarihine paralel,

3 Server Tanilli, *Devlet ve Demokrasi* (İstanbul: Say, 1985), 21.

gerçek bir maddi tarihe sahiptir. Bu tarih boyunca, hukukun kaynakları ve özgürlükle ilişkisi tartışma konusu olmuştur. Yaygın görüş, insanların toplum hâlinde varoluşun insan iradesini sınırlayan kurallarını anlamaya, davranış ilkelerini belirlemeye giriştiklerinden beri hukukun var olduğudur. Burada sözü edilen 'hukuk', *Yasa* ile ilgilidir ve modern antropolojik araştırmalar, insanların *Yasa* öncesi dönemde, yani devletin ortaya çıkmasından ve toplumsal eşitsizliğin yerleşmesinden önce toprak ve kaynakların kolektif mülkiyeti, toplumsal ürünün dağıtımında genelleşmiş karşılıklılık ve eşitlikçi siyasal ilişkiler içinde yaşadıklarını göstermektedir.

Yasa, sınıfsal ayrışmaların toplumu ***eşitsizliğe dayalı siyasal iktidar ilişkileri içinde*** yapılandırdığı, devletli dönemin ürünüdür: Bu kullanımda *Yasa* sözcüğü, modern toplumlardaki biçimiyle yasaları içermekle birlikte, modern toplumlarda ahlak, töre ya da din kuralı sayılarak yasaca içerilmediği oranda yasa dışı sayılan, diğer 'kutsal'lık kökenli insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelen kuralları da içerir. Bir biçim olarak *Yasa*, insanlar arasındaki kaba gücü, toplumca rıza gören güçten ayırır.[4]

Yasa biçiminin toplamı olarak hukuk, toplumda yürürlükte olan ilişkilerden doğar. Roma Hukuku örneğinde olduğu gibi, bir kez doğduktan sonra, sınıflı toplumların yapısı kapitalist toplumdaki gibi karmaşıklaştıkça, toplumda yürürlükte olan ilişkilerin kurulmasında *yapısal bir öge* hâlini alır. *Yasa* kurulduktan sonra, *kişi* yasa yoluyla tanınır. Mesela *iş sözleşmesi* olmaksızın hem hukukça hem de toplumca *işçi* ile *işveren*in tanınması mümkün olmaz. Köleci toplumda efendiye hizmet eden köle bir alet olarak görüldüğünden, efendi ile köle arasındaki iş ilişkisinde sözleşme yoktur. Toplumca tanınan başkaca yasalar, *kişiye köle edinme hakkı* verir. Böylece köleci toplum, yalnızca *efendi*yi tanır, köle hukukça *kişi* değil *alet*tir.

Basite indirgendiğinde, hukukun kaynakları yönünden iki temel görüşün olduğu söylenebilir: i) Pozitif hukukun kaynağı sınıf ilişkileri gibi tarihsel maddi bir temele dayanır (maddeci görüş) ii) Pozitif hukuk tarih ötesi evrensel bir öz taşır (metafizik görüş). Maddeci görüş açısından, pozitif hukuk, bu maddi temelin yansısı ya da doğrudan yansısı değilse de edindiği bir biçimdir. Metafizik görüş açısından ise, pozitif hukuk, evrensel özün gerçekleşişi, somut tarihte edindiği bir biçimdir.

Bazı realist hukukçularsa, hukukun kaynağının buyurma gücü taşıyan otorite (prens, egemen, devlet iktidarı, kamu gücü vb.) olduğunu ve buyurma gücünün kaynağını tartışmaya gerek olmadığını, bu görüşlerden bağımsız olarak ileri sürer. Onlara göre bir olgu olarak yasanın, buyurma gücü taşıyan otorite tarafından konulduğu yadsınamaz.

4 Cemal Bali Akal, *Yasa ve Kılıç* (İstanbul: Afa, 1991).

Pozitif hukuk-doğal hukuk

Hukuk, eski Yunan-Roma uygarlığının toplumsal düşüncesindeki temel konulardan biridir. Yunan filozofları hukuku adalet idesi ile birlikte düşündüler. Romalı düşünürlerse hukukta, hukuk kişisinin özerkliğini garanti edebilecek, hukuk kuralının kendisini siyasi iradeye de kabul ettirebileceği bir temel aradılar. Yunan felsefesi adaletin hukukta gerçekleştiğini varsayarak, adaletin açıklaması ve çözümlemesine yönelirken, Roma hukuk düşüncesi hukukta insanlığın *keyfî takdirine mukavemet eden*[5] bir öz bulmakla uğraştı.

Hukukun vazedilmiş kuralların ötesinde bir kaynağının olduğu düşüncesi her iki yaklaşımda da hâkimdir. Buna göre, hukukun yasa koyucunun iradesinin ötesine geçen doğal bir temeli vardır. Yasa koyucu, hukuk kurallarını koyarken bu doğal temele aykırı davranmamak zorundadır. *Doğal hukuk* düşüncesi dediğimiz bu düşüncede, doğal hukuk ilkeleri, doğal bir veridir, *pozitif hukuk* düzeni, *doğal hukuk*a uygun olduğu ölçüde yaşama şansı kazanır. Platon'da (M.Ö. 427-347) *doğal* olan hukukun metafizik *ide*sidir; Aristo ise, hukuk kurallarını, zorunlu ve barışçı nitelikteki bir toplumsal düzenin *doğal ürünü* olarak görmektedir.

Aristo'ya göre adalet ancak aralarında barışa (*hukuka*) dayalı ilişkiler olan insanlar (*yurttaşlar*) arasında doğabilecek, yurttaşları birbirine bağlayan bağdır. Efendi ile köle arasında adalet olamaz; çünkü yurttaş olarak tanınan efendidir, köleyse kişiliği olmayan bir alettir. Aristo'ya göre hukukun gerçek temelini, gerçek kişiler arasında fiilen var olan barışa dayalı ilişkiler oluşturur ve bunların niteliğindeki farklar, bunların doğurduğu hukuk ve adalet normlarının çeşitlerinde de kendini gösterir: Eşitlikçi ilişkiler eşitlikçi kuralları, bir tarafın buyurma gücü taşıdığı ilişkiler hiyerarşi içeren kuralları yaratır. Yani adalet ilkelerinin toplumsal gerçeklikte dayanacağı bir temel vardır.

Neredeyse tüm İlkçağ doğal hukukçuları, insan kaynaklı yasaların temeli ya da eleştiri kıstası olarak ileri sürdükleri doğal hukuk kavramında, gerçek fiili ilişkiler zemininden hareket ettiler ve bu ilişkilerin ahlaki yüceye göre düzenlemesini esas aldılar. Cicero'nun (M.Ö. 106-43) altı ilkesi, kişi ile yurdu, Tanrısı, büyükleri (hukuki birleşme olarak ailesi), hizmetçisi, sözleşme kurduğu diğer kişi ve nihayet onun haklarına tecavüz eden hasmı arasındaki ilişkilerin ahlaki yüceye göre düzenlenmesini içermekteydi. Ahlaki yüce, *erdem* ya da *mutluluk* gibi insani varoluşun yöneldiğinin varsayıldığı temel hedef ve amaçlardı.

5 Hamide Topçuoğlu, *XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961), III. Bu bölümde temel olarak Topçuoğlu'nun bu eserinden yararlanılmıştır.

Doğal hukuk düşüncesi, Ortaçağ'da da toplum üzerindeki dinsel ve siyasal iktidarın bütünsel denetimini sınırlamak için başvurulan bir düşünce olmaya devam etti. Bu dönemde doğal hukukun kökenine ve bağlayıcılığının temeline dair farklı görüşler varsa da, dünyevi iktidarı aşan bir ilkeden kaynaklanan ve gerçek anlamda bağlayıcılığa sahip doğal hukuk düşüncesi, ortak kabule sahiptir. Bu kabul devletin varlığından önce, devletin kendi meşru kökenini borçlu olduğu hukuk kurallarının doğduğu *doğal yasa*nın bağlayıcı bir kurallar bütünü olarak var olduğu varsayımına dayanmaktadır.

Köklerini Hristiyanlığın Ortaçağ boyunca egemen olan yorumunu gerçekleştiren Augustinus'da (354-430) bulan, pozitif hukuku önceleyen doğal hukuk görüşünü Aristo'yu izleyerek, ebedi yasa, doğal yasa, pozitif yasa ve tanrısal yasa ayrımı içinde geliştiren Aquinolu Thomas (1225-1274) olmuştur. Aquinolu'ya göre ebedi yasa, Tanrı'daki üstün akıldır. Tanrı evrensel aklından bir ilhamı, evrene ve insani varoluşun özüne yansıtmıştır ve dünyada var olan her şey bu üstün mantığın yasalarıyla işler; bu doğal yasadır. İnsanlar arasında güç ilişkilerine göre hüküm süren hukuksa pozitif hukuktur. Aquinolu Thomas ayrıca, görevi doğal ve pozitif hukukun eksiklerini tamamlamak olan bir tanrısal yasadan söz eder. Buna 'vahiy' diyebiliriz. Thomas'a göre pozitif hukuk, Tanrısal (evrensel) aklın yansısı olan doğal hukuka uygun olmak zorundadır. Doğal hukuk, evrenselliği, genelliği, değişmezliği içerir; pozitif hukuk, kişinin ve toplumun iradesiyle kurulur ve geçicidir. Aquinolu Thomas, Batı düşüncesi içinde, hukukun siyasi bütün içinde düşünülmesinde, böylece siyasi bütünün hukukla vücut kazanmasında önemli bir düşünsel köprü oluşturmuştur.

Devlet ve hukuk

İlkçağ ve Ortaçağ düşünürleri *yasa* ile *doğal yasa*yı birbirinden ayırıyorlardı. Kapitalist üretim tarzının feodal üretim tarzı karşısında yayıldığı, mutlakıyetçi devletlerin feodal siyasi birimlerin güç ve yetkilerini devraldığı dönemde gelişen egemenlik düşüncesinde ve izleyen toplum sözleşmesi kuramlarında *yasa*, siyasi bütünü olanaklı kılan egemenin iradesi olarak görülmeye başlandı. Bunun karşısında *doğal hukuk* görüşü de, toplum sözleşmecileri tarafından sürdürüldü: Doğal hukuku insanın hür ve makul doğasında arayan liberal eğilimler, egemen tarafından vazedilmiş hukukun zorunlu ve doğal köklerini açığa çıkarmak için bizzat toplumu da insan akıl ve iradesinin sözleşmeye dayanan bir ürünü olarak açıklamaya yöneldiler.

Burjuva toplumunun kuruluşunda burjuvazinin en çok girdiği hukuksal ilişki biçimi olan sözleşmenin esiniyle gerçekleşen toplumun sözleşmeye dayalı olarak açıklanması, Atina'da ve Roma'da beliren insanın hukuki özne (kişi) olarak nitelenmesini yeni bir biçim içinde tekrar etti. Burjuva öznenin kendisi hakkındaki hukuki tasavvuru Romalı kişiye uyduğundan, Roma Hukuku,

biraz değiştirilerek burjuva toplumu tarafından benimsenmiştir. Bu hukuk özel mülkiyet temelinde kurulmuş, ana ilişki tarzı meta mübadelesi olan bir toplumun yaşam koşulları ve uyuşmaz çelişkilerinin klasik hukuk diliyle öylesine ustaca bir anlatımıdır ki, o zamandan bu yana yürürlüğe konan yasalara esin oluşturmaya devam etmektedir.

Bu hukuksal biçim içinde kişi hem ahlaki özne (sözleşmenin eşit bir tarafı, diğerleriyle eşit bir kişi olarak insan) hem de hukuki özne (mübadele öznesi, mal sahibi olarak insan) olarak görünür. İnsanın bu yeni biçim içinde hukuki özne hâline gelişi, doğal ürünü değerin potansiyel özellikleriyle donanmış metaya çeviren zorunlulukla, kapitalist üretim tarzının yayılmasıyla ilgilidir. Evgeni Paşukanis'in (1891-1937) belirttiği üzere, burjuva varlık koşullarının çerçevesini aşmayan akıl bu zorunluluğu ancak doğal bir zorunluluk olarak kavrar.[6] Bu nedenle, *doğal hukuk* bilinçli ya da bilinçsiz olarak, burjuva hukuk kuramlarının da temelidir.

Bu evrede, kapitalist niteliğini edinen devlet de toplum sözleşmecileri tarafından hukuki bir varlık olarak görünmeye başlar. Devletin hukuki varlık, tüzel kişi olarak nitelenmesi, bir başka doğal hukuk kuramcısı olan Hugo Grotius'la (1583-1645) başlar ve kapitalist üretim tarzında başat düşünce hâline gelir. Nihayet, devletin hukuki varlık olduğu görüşünü en soyut biçimde ve mantıki sonuçlarına götürerek ifade eden Hans Kelsen (1881-1973), devletin görece merkezîleşmiş bir baskı düzeni, bir insani davranış düzeni olduğu ve tüzel kişi olarak devletin bu baskı düzeninin kişiselleştirilmesi olduğu bir kez kabul edildiğinde, devlet ve hukuk ikiliğinin ortadan kalktığını ileri sürer. Kelsen'e göre siyasi düzenleme olarak devlet, görece merkezîleşmiş bir hukuki düzendir. Kelsen'in ifadesiyle, "devlet=hukuk"tur.

Hukuki kişi ve hak

İnsan hakları ve hukuki kişinin hakları çoğu kez aynı şey sanılır. İnsan hakları, doğal hukuk esinli, insanın insan olmakla, bir hukuk düzeni tarafından tanınıp tanınmamasından bağımsız olarak sahip olduğu düşünülen, evrensel, *bütün insanlara tanınması gerektiği düşünülen ideal bir haklar listesini* ifade eder. Tarihte sınıf mücadelelerinin seyri içinde yönetilenler ve ezilenler, yaşama, bedensel bütünlüğünün ve kişiliğinin korunması gibi *negatif*, siyasal katılma, düşünce ve ifade, örgütlenme gibi *pozitif* hakları olduğunu, haklar bildirgeleri ile yönetenlere duyurmuşlardır. Bu bildirgelerin en önemlileri, Haklar Bildirgesi (1689), Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776), İnsan ve Yurttaşlık Hakları Beyannamesi (1789), Komünist Manifesto (1848) ve doğayı da insan varoluşunun koşulu kabul

6 Evgeny B. Paşukanis, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları (İstanbul: Birikim, 2002).

ederek, yerli halkların katılımıyla Bolivya'da toplanan Kongre'de 2010'da ilan edilen Toprak Ana Hakları Evrensel Beyannamesi'dir.

Bu bildirgeler ve onları doğuran mücadeleler, Birleşmiş Milletler tarafından İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 1948 yılında kabulü ile başlayan, insanların temel haklarına ilişkin, temenni ötesinde uluslararası toplumun *yaptırım*ını içeren bir uluslararası kodifikasyon (yasalaştırma) sürecini doğurmuştur. En gelişkin hâlini şu anda Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin ve bu sözleşmeye göre kurulan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin oluşturduğu bu yasalaştırma süreci, Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin kuruluşunu sağlayan Sözleşme'nin kabulüyle devam etmektedir.

Hukuki kişi, anılan hak bildirgelerinde sözü edilen somut insan (birey) değildir. Hukuki kişi, bir hukuk düzeninin vazettiği hukuk kuralıyla bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya zorlayabileceği, yasağa tabi kılabileceği, yapmaya izin verebileceği (*yetkilendirebileceği*) somut insandan ayrı, hukuki bir *varsayım*dır. Hukuki kişi, bir birey içeren *gerçek kişi* olabileceği gibi *gerçek kişi*lerin oluşturduğu kişi toplulukları (dernekler vb.), mal toplulukları (şirketler vb.) gibi *tüzel kişi* de olabilir. Hukuk biliminde bazı kuramcıların önerdiği üzere devlet de yaygın olarak, bir *tüzel kişi* sayılır. Buna göre tüzel kişi, *devletle ilgili* başka deyişle *kamu hukuku tüzel kişisi* olabileceği gibi, devletten ayrı olduğu varsayılan *toplumla ilgili özel hukuk tüzel kişisi* de olabilir.

İşte *hak*, hukuk düzenince bir hukuki kişiye tanınan, edimsizliği (yapmamayı) ya da kamu gücü tarafından korunan bir edimi ifayı (yapmayı) da içerebilecek *yetki*dir. Köleci düzende köle sahibinin köle edinme *hakkı* vardır. Köle ise hukuki kişi değildir. Kapitalist hukuk düzenlerinde önceleri vergi vermeyenler, kadınlar, çocuklar vb. birçok bakımdan hukuk kişisi sayılmama eğilimindeyken; özellikle, işçi sınıfının tüm insanlık için verdiği mücadeleler sonucunda, hukuk düzenince tanınan *hukuk kişisinin yetkisi* ile *insan hakları* arasındaki uçurum daraltılabilmiştir.

Kapitalist hukuk düzeni, *hukuki kişiyi* ve *hakkı* tanır; ilke olarak, devrimler ve mücadelelerle kazanılan insan haklarını tanıma eğilimi ise göstermez. Öyle ki, çağımızda, bu kazanımlardan geriye dönüş niteliğinde, siyasi düzenler içinde, özellikle *terörist* diye nitelenen insanların *hukuk kişisi sayılmayarak diğer hukuk kişilerinin yararlandığı insan haklarından yararlandırılmaması* yönünde uygulamalar yaygınlaşmakta ve bunu meşrulaştıran hukuk görüşleri ileri sürülmektedir.

Kamu hukuku ve özel hukuk

Kamu hukuku-özel hukuk ayrımı, hukuk biliminde yaygındır. Kamu hukukuyla devlete ve mülkiyetin kamusal edinimine ilişkin *yasal*

düzenlemeler kastedilirken, özel hukukla kişilerin hukuk düzeni tarafından tanınmasına ve birbirleriyle ilişkilerine dair *yasal düzenlemeler* kastedilir. Kapitalist üretim tarzında hukukun bir biçim olarak bu ayrım içinde işlediği genel olarak kabul edilir. Bu ayrım, hukuk devleti kuramlarının devleti toplumdan ayrılmış bir özerk güç olarak ortaya koyma zorunluluğundan doğar. Gerçekte devlet, toplum karşısında bağımsız bir güç olarak görünmesini sağlayan hukuksal biçimi edinince, *hukuki-politik ideoloji* adı verilebilecek bir ideoloji yaratır. Meslekten politikacılar, kamu hukuku teorisyenleri ve özel hukuk alanındaki yazarlar, her özel durumda yasalar eliyle kurallaştırılmak üzere, ekonomik olguları ve ekonomik ilişkileri el çabukluğuyla hasır altı ederler. Bağımsız bir tarihsel evrim geçirmiş, kendi başlarına sistemli olarak açıklanmaya elverişli ve hukuki kişi varsayımı temelinde bütün iç çelişkilerinden tutarlı bir biçimde arıtılmış oldukları için kamu hukuku ve özel hukuk bağımsız olarak incelenirler.[7]

Hukuk biliminde idare hukuku, ceza hukuku, devletler hukuku kamu hukuku içinde sayılırken, medeni hukuk, borçlar hukuku (sözleşmeler ve ticaret hukuku) özel hukuk olarak nitelenir. Bu ayrım hukuksal biçimin gerçek tarihinde bir karşılık edinse de, *hukuki-politik ideoloji*nin işlemesine, devletin bir kamu gücü olarak çatışan çıkarlar karşısında tarafsız olduğu iddiasının kabul görmesine de yarar.

Anayasa[8]

Tarihte devletler, köleci üretim tarzında köleci, feodal üretim tarzında feodal, feodal üretim tarzının kölecilikle eklemlenmiş Asyatik biçimlerinde merkezî feodal, kapitalist üretim tarzında ise kapitalist biçimler edinmiştir. Devletin edindiği biçimlerin, devletin (özellikle kapitalist devletin) hukuki bir varlık olarak vücut bulduğu kabul edildiğinden, toplumdaki bir temel uzlaşmaya dayandığı kabul edilir. Bu temel uzlaşmaya 'anayasa' denir. Bu anlamı ile anayasasız devlet olmaz.

Anayasa gündelik dilde daha çok anayasanın metni anlamında kullanılmaktadır. Bu anayasanın dar anlamıdır. Geniş anlamda anayasalar, yazılı (ABD, Fransa, Türkiye vb.) ya da yazısız (Birleşik Krallık -İngiltere-) olabilirler. Geniş anlamda anayasa bir devletin içerdiği temel güçler üzerindeki temel kuruluşunu -genellikle yasama, yürütme ve yargı olarak sayılan ve ayrılan temel güçlerin organlarının oluşumunu, yetkilerini ve birbirleriyle ilişkilerini- ve yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini düzenler. Dar anlamda anayasaların bazıları *kazuistik* şekilde ayrıntılı düzenlenmiş olup, kamu hizmetinin yürütülme biçimlerini ve kamu hizmetlerini yürütecek idari teşkilatın esaslarını da içerebilirler.

7 A.g.e.

8 Bkz. Server Tanilli, *Devlet ve Demokrasi*; Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş* (Ankara: İmaj, 2010).

Kapitalist devletler yasama, yürütme ve yargı güçlerinin birbirleriyle ilişkilerine, temel hak ve özgürlükler rejimine göre, sert güçler ayrılığına ya da güçlerin ılımlı iş birliğine dayanan, temsilî parlamentarizmden yarı-başkanlık, başkanlık rejimlerine uzanan farklı biçimler edinebilir. Keza, aynı güçlerin hiyerarşi içinde federe devletler ve federal devlet tarafından kullanacağını öngören federal biçimler edinebilir.

İşte anayasa hukukunun konusu, siyaset biliminin de araştırma konusu olduğu üzere, devlet iktidarının kazanılması, kullanılması ve sınırları, temel hak ve hürriyetler ile ilgili hukuk kurallarıdır. Bu hukuk kurallarının incelenebilmesi için, devlet biçimleri ve insan haklarının tarihsel bir çözümlemesine başvurulur. Devlet teorileri ve insan hakları genel kamu hukukunda, anayasadan kaynaklanan devletin anayasal örgütlenmesi ve temel ve hak ve hürriyetlere ilişkin kurallar ise anayasa hukukunda incelenmektedir.

Bir hukuk düzeni içinde, anayasa en üst norm kabul edilir. Bunu, anayasaya göre yasa yapma yetkisini elinde tutan organların yaptığı yasalar, bu yasalar ve anayasanın izin vermesine göre, yasalara bağlı olarak yürütme organınca yapılabilecek tüzük, yönetmelik vb. gibi yürütme organının düzenleyici işlemleri izler. Diğer bütün düzenleyici işlemlerle tesis edilen normların öncelikle üstün norm olan anayasaya, sırası ile de yasaların anayasaya, tüzük, yönetmelik vb. düzenleyici işlemlerin yasaya uygun olması gerekir. Buna *normlar hiyerarşisi* denir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 90. Maddesi yollaması ile yasama organı olan TBMM tarafından kabul edilen uluslararası sözleşmelerin uygulama alanı bulacağını kabul etmiş, böylece usulüne uygun onaylanan, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi uluslararası sözleşmeler de *normlar hiyerarşisine göre* üstün norm haline gelmiştir.

Hukuk devleti

Hukuk devleti, kökleri klasik Alman hukuk düşüncesine uzanan kadim bir kavramdır. Saf hukuk kuramının[9] hukuk=devlet özdeşliği ötesinde, 'hukuk devleti' özetle, normatif olarak, *yasaların*, yani hükûmetin başında bulunan bir devlet başkanının katkısı olsun olmasın, halkın seçtiği bir parlamentonun belirlediği genel normların yargı ve yürütmeyi bağladığı; hükûmet üyelerinin eylemlerinden sorumlu olduğu; güçler ayrılığının anayasalarda yer aldığı; mahkemelerin bağımsız olduğu; yurttaşların temel hak ve özgürlüklerinin, özellikle, siyasal katılma, inanç ve vicdan özgürlüğüyle, düşüncelerini açıklama özgürlüğünün güvence altında olduğu, görece merkezîleşmiş bir hukuki düzen olarak nitelenir.

9 Hans Kelsen, "Saf Hukuk Kuramı", *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost, 2000), 425-456.

Kapitalizmin tarihi içinde, sınıf egemenliğinin ve dışa karşı savaşın örgütlenmesi olarak devlet, hukuksal yorumlanmaya ihtiyaç duymadığı gibi, *olağanüstü biçimleri içinde* buna olanak da tanımamıştır. Paşukanis'in belirttiği üzere, bu alanda, düpedüz 'yerindelik' ilkesinden başka bir şey olmayan sözde "hikmet-i hükûmet" düşüncesi hüküm sürer.

Hikmet-i hükûmet düşüncesine karşı hukuk *olanaksız* ya da *ifade edilemez* değildir; hukukun 'hukuk=devlet' eşitliğini kuran siyaseti aşmaya yönelen, varlığını komünist ilkeden alan bir mübadele tarzı, *devlete* karşı *kamunun hukuku* olarak düşünülmesi olanak dâhilindedir.

Kaynakça

Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Sevinç, 1972).

Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş*, 10. baskı (Ankara: İmaj, 2010).

Cemal Bali Akal, *Yasa ve Kılıç* (İstanbul: Afa, 1991).

Evgeny B. Paşukanis, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları (İstanbul: Birikim, 2002).

Hamide Topçuoğlu, *XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı* (Ankara: AÜHF Yayınları, 1961).

Hans Kelsen, "Saf Hukuk Kuramı", *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost, 2000), 425-456.

Lèon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1956).

Server Tanilli, *Devlet ve Demokrasi* (İstanbul: Say, 1985).

Okuma önerileri

Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Sevinç, 1972).

Cem Eroğul, *Anatüzeye Giriş*, 10. baskı (Ankara: İmaj, 2010).

Evgeny B. Paçukanis, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları (İstanbul: Birikim, 2002).

Hans Kelsen, "Saf Hukuk Kuramı", *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost, 2000), 425-456.

Kadir Cangızbay, *Siyaset Ötesi Toplum* (Ankara: Verso, 1987).

Leon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1956).

Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (Ankara: Yetkin, 1993).

Otto Gierke, "Orta Çağ'da Siyasi Kuramlar: Devlet ve Hukuk", *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost, 2000), 129-137.

Rona Serozan, der., *Devlet ve Hukuk Üzerine* (İstanbul: Çağdaş Hukukçular Derneği, 2011).

Server Tanilli, *Devlet ve Demokrasi* (İstanbul: Say, 1985).

Pınar Bedirhanoğlu

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler

Siyaset tartışmalarının Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler[1] olarak tanımlanan iki ayrı disiplin içinde farklı çözümleme odakları etrafında yapılmaya başlanması Birinci Dünya Savaşı sonrasına denk düşer. Geleneksel Uluslararası İlişkiler yaklaşımlarına göre bunun nedeni, yaşanan yıkımın büyüklüğünün benzer bir savaşın önlenmesi sorununu dünya siyasetinin öncelikli konusu hâline getirmesi ve bunun da kendi başına bu konuyla uğraşan yeni bir düşünsel odaklanmaya yol açmasıdır. O zamana kadar devletler arasındaki ilişkilerin temel konusu kabul edilen 'diplomasi' çalışmaları bu ihtiyacı karşılamaktan uzaktır. Savaş sonrasında ABD Başkanı Woodrow Wilson (1856-1924) tarafından yeni dünya düzenine yön vermek üzere önerilen 14 ilkenin bu amaca hizmet ettiği ileri sürülürken, bu sürecin aynı zamanda Uluslararası İlişkilerin İdealist bir zeminde, ayrı bir akademik disiplin olarak ortaya çıkmasına da neden olduğu kabul edilir. Nitekim, dünyanın ilk uluslararası politika kürsüsü, 1919'da İngiltere'de Aberystwyth Üniversitesi'nde Woodrow Wilson adına kurulur. Wilson'la özdeşleştirilen İdealist yaklaşıma göre 'barış', uluslararası alanda devletlerin ortak olarak benimseyebilecekleri bir amaçtır ve devletler kendi iradeleriyle kurdukları uluslararası örgütler aracılığıyla bu tür ortak amaçlara yönelik iş birliği yapabilirler. Bu idealist umut, iki savaş arası dönemde, bugünkü Birleşmiş Milletler'in öncülü olan Milletler Cemiyeti'nde (MC) karşılığını bulur; ancak MC'nin beklentileri karşılayamaması sonucu o dönemde yine orada solar.

İdealizm, 1936'da Woodrow Wilson kürsüsü profesörü olarak atanan Edward Hallett Carr[2] tarafından şiddetle eleştirilecek ve bu eleştiri Uluslararası İlişkiler disiplininde Realist yaklaşımın da temellerini atacaktır. Asıl klasik

1 Metnin devamında büyük harfle başlayan "Uluslararası İlişkiler", "Siyaset Bilimi" ya da "İktisat" gibi ifadeler ilgili disiplinleri imlemek üzere kullanılacaktır.

2 Edward Hallett Carr (1939) *Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations* (Londra: Macmillan, 1956).

biçimine İkinci Dünya Savaşı sonrasında Hans Morgenthau (1904-1980) ile kavuşan Realizme göre, genel düzenleyici bir otoritenin eksikliği nedeniyle güvenliğin sürekli ve temel bir sorun olarak yaşandığı uluslararası ilişkiler alanında, devletlerin güçlerini artırmaktan daha önemli başka bir amaçları olamaz; zira varlıklarının temel garantisi budur. Bu varsayımdan yola çıkan ve devletler arasındaki ilişkilerde çatışan çıkarların esas olduğunu kabul eden Realistler açısından bu, İdealistlerin aksine, uluslararası alanda adalet ya da barış gibi normatif hedeflerin öncelik kazanmasının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir. Bu gerçeğin gözden kaçırılarak, uluslararası ilişkilerde, devletlerin ancak iç siyasi düzenlerinde geçerliliği olabilecek ilkelerin uygulanmaya çalışılması, insanlığa İkinci Dünya Savaşı türü yıkımlardan başka bir şey getirmeyecektir.

Uluslararası İlişkiler disiplininin ilk şekilleniş sürecine damgasını vuran bu tartışma, hem disiplinin kendi iç gelişiminde, hem de disiplini başta Siyaset Bilimi olmak üzere diğer sosyal bilimler alanlarından ayıran temel parametrelerin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu etkileşimlerden ikincisine odaklanacak olan bu bölümde, İdealizm-Realizm karşıtlığının daha sonra geliştirilen Uluslararası İlişkiler kuramları üzerindeki etkisine ilişkin bir inceleme yapılmayacaktır. Bu konuda kısaca şu husus belirtilebilir: 1950'lerden itibaren küresel ölçekte yaşanan siyasi ve iktisadi değişimlere paralel bir gelişme gösteren Uluslararası İlişkiler disiplini, uluslararası alanın şekillenmesinde ulus devletlere –tüm karşıtlıklarına rağmen– hem İdealizm, hem de Realizm tarafından atfedilen başat rolü sarsabilecek her türlü eleştirel yaklaşımı disiplin sınırlarının dışına atma eğilimi göstermektedir. Uluslararası İlişkiler ders kitaplarında 'eleştirel' başlığı altında sınıflandırılan yaklaşımların çoğu, anaakım kuramlara dışarıdan eleştiriler olmanın ötesine geçememiş, disiplinin modern devlet merkezli ana çerçevesini dönüştürmeyi başaramamışlardır. Küresel siyasi iktisat gibi disiplinler arası bakış gerektiren çalışma alanlarının eleştirel okullarının bu temel varsayımı sorguladıkları ölçüde anaakım Uluslararası İlişkiler yaklaşımları tarafından marjinalleştirilmeleri bu durumun en iyi göstergelerinden biridir.[3]

Bu bölümün temel konusu olan Uluslararası İlişkiler-Siyaset Bilimi ayrışmasını tartışabilmek içinse öncelikle, İdealist ve Realist yaklaşımların Uluslararası İlişkilerin kendi başına bir disiplin olarak gelişimini sağlayan ortak varsayımlarının gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede ilk olarak vurgulaması gereken, yukarıda da belirtildiği gibi, her iki yaklaşımın da temel çözümleme birimi olarak ulus devletten yola çıkmalarıdır.

3 Eleştirel yaklaşımların, disiplinin devlet merkezli ana çerçevesini dönüştürmekte ne kadar başarılı olduklarıysa ayrı bir tartışma konusudur. Metnin devamında Uluslararası İlişkilere neo-Gramscigil yaklaşım ve Cox üzerine yapılacak çözümlemeler bu konuda bazı ipuçları içermektedir.

Uluslararası örgütler ya da devlet niteliği kazanmamış siyasi oluşumların devletler arasındaki ilişkileri etkilediği kabul edilse bile, bunlara uluslararası alanı şekillendirmede belirleyici rol atfedilmez; bu tür aktörler ancak devletlerle olan ilişkileri bağlamında tartışılır. Sınıf kavramıysa, anaakım Uluslararası İlişkiler yaklaşımları tarafından tartışma konusu dahi yapılmaz. İdealizm ve Realizmin ikinci ortak varsayımı, ulus devletlerin rasyonel karar verme yeteneğine ve belirli bir iç bütünlüğe sahip aktörler olarak görülmeleridir. Bu, Uluslararası İlişkiler disiplinini devletlerin iç dinamiklerini inceleme yükünden büyük ölçüde kurtarır. İç dinamiklerin dikkate alınmasının kaçınılmaz olduğu dış politika çözümlemeleri ya da bölge çalışmaları söz konusu olduğundaysa disiplin, Siyaset Bilimi bünyesinde üretilen liberal devlet kuramlarının ötesine geçmemeyi tercih eder. İdealist ve Realist yaklaşımlar tarafından benimsenen üçüncü ortak varsayım, ulus devletlerin, siyasi sınırları içinde tam egemen ve aralarındaki ilişkilerde eşit aktörler olduklarıdır. Kökeni tarihsel olarak Avrupa'da 30 yıl süren din savaşları sonrasında imzalanan 1648 tarihli Westphalia Anlaşması'na dayandırılan bu ön kabulle, zamanın Avrupa monarşilerinin birbirleriyle ilişkilerinde uymayı taahhüt ettikleri temel ilkeler, Uluslararası İlişkiler disiplini tarafından tarih ve mekân ötesi bir siyasi gerçekliğe dönüştürülmüştür. Oysa devletlerin birbirlerinin iç ilişkilerine karışmamalarını talep eden ve Katolik Kilisesinin devletler üzerindeki dinsel yetkilerine son vermeyi amaçlayan bu ilkelerin, 17. yüzyıl Avrupa'sında dahi ne kadar hayata geçirildiği tartışmalıdır. Sonuç olarak, İdealizm ve Realizmin bu ortak varsayımlarından güç alan Uluslararası İlişkiler disiplini, uluslararası siyaset alanını devletlerin farklı dış politika araçları üzerinden birbirleriyle kurdukları ilişkilerin belirleyici olduğu bir alan olarak tanımlama eğilimindedir.



Hobo-Dyer projeksiyonlu dünya haritası.

İlginç olan, Uluslararası İlişkiler disiplinini diğer akademik disiplinlerden ayırmaya yarayan bu varsayımların yalnızca Uluslararası İlişkiler kuramcıları tarafından değil, başta siyaset bilimciler olmak üzere farklı alanlarda çalışan sosyal bilimcilerin çoğu tarafından da benimsenmiş olmasıdır. Bunun Siyaset Bilimi açısından en önemli sonucu, bu disiplinin iktidar, sınıf, meşruiyet, hegemonya gibi temel kavramlarının ulus devletlerin iç dinamikleri içinde düşünülegelmesi, bunların ulus devletleri aşan boyutlarının, uluslararası siyaset alanının konusu kabul edilerek dikkate alınmamasıdır. Bu bakış açısının şekillendirdiği ve iki disiplinin ayrışmasını verili kabul eden geleneksel Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler yaklaşımlarına göre, Siyaset Bilimi toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde başat aktör olarak kabul edilen devletlerin *iç siyasi* yapılarına odaklanırken, Uluslararası İlişkiler devletlerin birbirleriyle olan *dış siyasi* ilişkilerini ya da genel olarak ülkelerin dış ilişkilerinin gelişim dinamiklerini araştırma konusu olarak benimser.

Toplumsal gerçekliğin bu tür bir ayrım üzerinden incelenmesi, basit ve teknik bir iş bölümü olarak görülmemelidir. Bu ayrışma, sınıflar ve devletler arasındaki çok boyutlu mücadelelerin şekillendirdiği kapitalist modernleşme sürecinin düşünsel pratikler üzerinde yarattığı dönüşümün tarihsel bir sonucudur. Böyle olduğu ölçüde de sınıfsal ve ideolojik bağlamı içinde yeniden düşünülmesi gerekmektedir.

Uluslararası İlişkiler-Siyaset Bilimi ayrışması üzerine eleştirel bir çözümleme yapmayı hedefleyen bu bölümün devamında önce, bu ayrışmanın kuramsal sonuçlarına değinilecektir. Daha sonra, toplumsal gerçekliğin 'siyaset' olarak tanımlanan alanının Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler olarak ayrıştırılmasının Marksist kuramcılar tarafından kapitalizmin ayırt edici tarihsel bir özelliği olarak tanımlanan iktisat-siyaset ayrımı bağlamında ne anlama geldiği sorgulanacaktır. Bölümün son kısmındaysa, Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi disiplinleri tarafından sürekli yeniden üretilen 'iç' ve 'dış' siyaset ayrışmasının ötesine geçmemize yardımcı olabilecek alternatif ve bütünsel bir 'siyaset' anlayışı ve çözümleme çerçevesinin mümkün olup olmadığı sorusu, kapitalizm-ulus devlet ilişkisine ilişkin kısa bir tarihsel değerlendirme eşliğinde yanıtlanmaya çalışılacaktır.

Kuramsal açıdan Siyaset Bilimi-Uluslararası İlişkiler ayrışması

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, toplumsal gerçekliğin 'siyaset' olarak ayrıştırılan kısmının 'iç siyaset' ve 'dış siyaset' olarak tekrar ayrıştırılabileceği varsayımı üzerinde yükselen iki akademik disiplindir. Siyaset Bilimi tarafından devletlerin iç dinamikleri bağlamında incelenen iktidar, meşruiyet, güç, sınıf gibi konuları, Uluslararası İlişkiler devletler arası ilişkiler bağlamında sorunsallaştırır.

Bu tespit, Siyaset Biliminin temel konusunun 'devlet' olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira, bu kitaptaki yazısında Cem Eroğul'un da belirttiği gibi[4], siyaset bilimciler arasında disiplinin ana konusunun ne olduğu üzerine bir fikir birliği bulunmamakta, bu konuda 'devlet', 'her türlü yönetim ilişkisi', 'meşru kaba kuvvet' ya da 'iktidar' gibi farklı öneriler yapılabilmektedir. Öte yandan, farklı konulara odaklansalar da bu yaklaşımları Siyaset Bilimi başlığı altında bir araya getirmemizin temel nedeninin, bu farklı çıkış noktalarının tümünün devlete referansla, 'iç siyasi' çerçeve içinde kuramsallaştırılıyor olması olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin, "[s]iyaset, üretim dışında kalan, ancak üretimin sürdürülebilmesi ve geliştirilebilmesi için toplumsal çapta yürütülmesi zorunlu olan işlerin toplamıdır" şeklinde kapsamlı bir siyaset tanımı yapan Eroğul, tartışmasının devamında 'toplumsal' ifadesinden kastının bir ülkenin iç toplumsal yapısı olduğunun ipuçlarını vermektedir.[5] Eroğul'un bu yorumunun, Siyaset Bilimi içinde genel bir kabule işaret ettiğinin altı çizilmelidir. Bu nedenle, devleti temel tartışma konusu olarak belirleyip belirlemediğinden bağımsız olarak, çözümlemesini 'iç siyaset' çerçevesinde yapan yaklaşımların hepsinin Siyaset Bilimi-Uluslararası İlişkiler ayrımını yeniden ürettiklerini ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Öte yandan, bu iki disiplini birbirinden ayrıştırmada işlevsel bir öneme sahip olan devlet, Siyaset Bilimi içinde temel bir kuramsal/tarihsel araştırma konusudur. Siyaset Bilimi tartışmalarında, metodolojik olarak birey ya da sınıftan yola çıkılarak geliştirilen farklı devlet kuramları üzerinden, siyaset ve siyasetle ilgili konular da farklı anlamlar kazanırlar.[6] Uluslararası İlişkiler disiplini ise, devleti kendi başına bir toplumsal olgu olarak sorunsallaştırmaz; devlete, kimi Siyaset Bilimi yaklaşımlarının da yaptığı gibi temel olarak 'açıklanması gereken' değil, 'açıklayan' bir olgu olarak yaklaşır. Uluslararası İlişkilerin devleti, toprakları üzerindeki egemenliği, diğer devletlerle formel eşitliği ve rasyonelliği verili kabul edilen bir aktördür ve tartışma konusu yapılan bu aktörün kendisi değil, diğer devletlerle olan ilişkileri ve bu ilişkilerin belirleyici olduğu varsayılan uluslararası alandır. Başka bir deyişle, Uluslararası İlişkiler, devletin ne olduğunu sorgulamadan devletlerin dış politika tercihlerinin sonuçlarına odaklanır.

4 Cem Eroğul, "Siyaset", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler ve Disiplinlerarası İlişkiler*, der. Gökhan Atılgan ve E. Attila Aytekin (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), 17-28.

5 Bu konuda Eroğul'un şu alıntısı oldukça açıklayıcıdır: "Siyaset kavramını çözümlerken, son olarak değinilecek konu şudur: Devlet siyaset sahnesinin baş oyuncusudur; ama *tek oyuncusu değildir.* Öyleyse, siyaseti her yönüyle kavrayabilmek için, devletin *toplum içindeki* konumuna da bakmak gerekir. Devlet toplumun üstünde yer alsa da, hiçbir devlet boşlukta durmaz. Devletin biçimi, niteliği, görevlileri, araçları, düşüngüsü (ideolojisi) hep toplumdan kaynaklanır. Devletin toplumla kurduğu bu sıkı ilişkiler ağına *siyasal dizge (sistem)* adı verilir. Bu dizgenin içine, devletten başka, siyasal partiler, baskı kümeleri, seçmenler, kısacası siyasal bir iş gören bütün kişi ve kuruluşlar girer."

6 Galip Yalman'ın bu kitaba devlet konusunda yaptığı katkı, bu konuda kapsamlı bir eleştirel değerlendirme sunmaktadır. Bkz. Galip Yalman, "Devlet", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler ve Disiplinlerarası İlişkiler*, der. Gökhan Atılgan ve E. Attila Aytekin (İstanbul: Yordam Kitap 2012), 69-85.

Bu durum, uluslararası ilişkiler konusundaki araştırmaların Siyaset Biliminin bir alt dalı olarak yapılma eğiliminin daha yaygın olduğu 1945'lere kadar Uluslararası İlişkiler alanındaki kuramsal gelişmelere önemli bir zaaf olarak yansımamıştır. Oysa İkinci Dünya Savaşı'nın sonu ve Soğuk Savaş'ın başlangıcına karşılık gelen 1945'ten itibaren, Uluslararası İlişkiler Siyaset Bilimiyle yollarını ayırmaya başlamıştır. Bu, Batı'da ABD hegemonyasının etkisi altında sömürgeciliğin sona ermesi ve eski sömürge ülkelerinde 'ulus devlet'in siyasi model olarak benimsenmesiyle doğrudan ilişkilidir.[7] Ancak Uluslararası İlişkilerin rüştünü ispat ettiği bu süreç, disiplinin kuramsal gelişimi itibariyle giderek kendi içine kapanmasını da beraberinde getirmiştir.

Uluslararası İlişkiler kuramcıları artık yukarıda tartışılan İdealizm-Realizm karşıtlığının çizdiği sınırlar içinde de olsa güvenle kendi dillerini geliştirmekte, Siyaset Biliminin yanı sıra İktisat gibi diğer sosyal bilimler alanlarından kendi alanlarına kuramlar, kavramlar ithal etmekte ve bunları uluslararası alanın kendine özgü koşullarına uyarlamaktadırlar. Thomas Hobbes'un (1588-1679) devlet kuramına temel oluşturan doğal durumdaki anarşik ilişkilerin Morgenthau[8] tarafından devletler arasındaki ilişkileri tanımlamak üzere kullanılması ya da 1970'lerde neo-Realizmin temellerini atacak olan Kenneth Waltz'un[9] 'uluslararası sistem' tanımını neoklasik iktisadın piyasa rekabeti modellerinden yola çıkarak geliştirmesi bu açıdan verilebilecek önemli örneklerdir. Bu süreçte Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkilerin içinden doğduğu disiplin olarak yine de ayrıcalıklı bir yere sahiptir ve Siyaset Bilimi içinde geliştirilen pek çok kuramsal açılım Uluslararası İlişkilerde hızla karşılığını bulur. Ancak iki disiplin arasındaki ilişki artık içsel değil dışsal bir ilişkidir.

İki disiplin arasında şekillenen bu dışsallık ilişkisi, Uluslararası İlişkilere iç bütünlüğünü bozmadan, ideolojik bir seçicilik içinde Siyaset Biliminden kuramlar ve kavramlar ithal ederek kendisini yenileyebilme olanağı vermiştir. Gramsci'nin hegemonya kavramının Cox tarafından Uluslararası İlişkilere uyarlanma biçimi, disiplin içinde pek sık yapılmayan 'kapitalizm' tartışmasının büyüsüne kapılıp neo-Gramscigil okulunun peşinden gidenler çok olsa da, bu tür bir muhafazakâr yenilenmenin iyi bir örneği olarak incelenebilir. Cox'un devletler arasındaki hegemonya ilişkilerinde ideolojinin ve salt dayatma değil içselleştirme pratiğinin önemini vurgulayan yaklaşımı, hegemonya kavramını 1980'lerin sonuna kadar devlet gücünün askerî ve iktisadi boyutlarının ötesine geçmeden tanımlama eğiliminde olan Uluslararası İlişkiler disiplini içinde

7 Uluslararası İlişkilerin bu nedenle bir Amerikan sosyal bilimi olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bkz. Stanley Hoffmann, "An American Social Science: International Relations", *Daedalus* 3 (1977), 41-60.

8 Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Alfred A. Knopf, 1948)

9 Kenneth Neal Waltz, *Theory of International Politics* (Reading: Addison-Wesley Publishing, 1979).

yepyeni bir heyecan yaratmıştır. Öte yandan bu uyarlamanın Gramsci'nin Siyaset Biliminde yeniden keşfedilmesini takip eden yıllarda yapılmış olması dikkatten kaçmamalıdır. Bu yeniden keşif sürecine genel olarak damgasını vuran, Gramsci'nin kavramlarının büyük ölçüde içinin boşaltılması sorununun Cox'un uluslararası alana uyarladığı Gramsci yorumlarında da gözlemlenmesi bu nedenle pek de şaşırtıcı değildir. Toplumsal gerçekliğin maddi koşullar, fikirler ve kurumlar arasında, bunların herhangi birinin önceliğinin/belirleyiciğilinin olmadığı bir etkileşim içinde şekillendiğinden yola çıkan Cox, bu yorumuyla 'maddi koşulları' fikirleri içermeyen, teknik ve iktisadi zemine indirgeyerek liberal bir metodolojik çerçeveyi yeniden üretmiş, böylece Gramsci'nin hegemonya çözümlemelerini Marksist temellerinden koparmıştır.[10] Cox'un bu çıkışı daha sonra Mark Rupert[11] ve Kees van der Pijl[12] gibi başka neo-Gramscigil yazarlar tarafından tekrar Marksist bir temele oturtulmaya çalışılmış olsa da, anaakım Uluslararası İlişkiler yaklaşımlarının kendilerine bu yazarlardan çok Cox'u mutahap kabul ettikleri gözden kaçırılmamalıdır. Bu, disiplinin ideolojik seçiciliğinin yanı sıra Cox'un disiplinin hâkim liberal paradigmalarının dışına çıkamamasının da bir göstergesidir. Bu tür muhafazakâr uyarlamalar, disiplininin 1945'ten bu yana süren entelektüel içe kapanışının yanı sıra Uluslararası İlişkileri ayrı bir akademik kariyer alanı olarak yeniden üretme kaygılarıyla da ilişkilendirilebilir.

Uluslararası İlişkiler-Siyaset Bilimi ayrışmasının Siyaset Bilimi üzerindeki etkileri üzerine düşünmeye başlamak içinse önce 1990'lardan başlayarak tüm sosyal bilimler alanlarına damgasını vuran 'küreselleşme' tartışmalarına rağmen genel kullanımdan düşmeyen 'iç' ve 'dış' siyaset ayrımını Marksist iktisat-siyaset ayrımı bağlamında tarihsel olarak yeniden düşünmek gerekmektedir.

Kapitalist üretim ilişkileri ve iktisat-siyaset ayrımı

Marksist yaklaşımlara göre kapitalist üretim biçimini tarihsel olarak kapitalizm öncesindeki üretim biçimlerinden ayıran en önemli özellik, artık değere doğrudan zora başvurulmadan, piyasa ilişkileri içinde el konulmasıdır. Kapitalizm öncesi sınıf ilişkilerinde, zor gücünü doğrudan kendi kontrolleri altında tutan yönetici sınıflar, normatif kontrol mekanizmalarının (dinsel, ahlaksal vb.) üretimin sürekliliğini sağlamada yetersiz kaldığı durumlarda bu gücü üretici sınıflara karşı kullanarak iktidarlarını ve sistemin yeniden

10 Cox'un metodunun bir eleştirisi için bkz. Pınar Bedirhanoğlu, "The State in Neoliberal Globalization: The Merits and Limitations of Coxian Conceptulizations", *Gramsci, Political Economy and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors*, der. Alison Ayers (New York; Palgrave Macmillan, 2008), 89-108.

11 Mark Rupert, "Alienation, Capitalism and the Inter-State System: Toward a Marxian/Gramscian Critique", *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, der. Stephen Gill (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 67-92.

12 Kees van der Pijl, *Transnational Classes and International Relations* (Londra: Routledge, 1998).

üretimini garanti altına alırlar. Başka bir deyişle, kapitalizm-öncesi üretim biçimlerinde artık değere el koyma anı ile zor kullanma anı örtüşür. Oysa kapitalist üretim ilişkileri içinde, doğrudan üreticilerin üretim ve geçim araçlarından zorla kopartıldığı ve devletin sürece doğrudan müdahale ettiği ilkel birikim dönemi dışında, artık değere el konulma süreci tüm çelişkileri ve çatışmalarıyla kapitalist piyasa mekanizması içinde gerçekleşir. Sermayedarların üretimin sürekliliğini sağlamak için emekçilere karşı zor kullanması gerekmez; piyasa rekabeti içinde emek güçlerini satarak yaşama zorunluluğu emekçiler üzerinde kendiliğinden bir baskı yaratır. Artık değere el konma anının bu şekilde zor anından ayrılması, kapitalizmde zorla ilişkilendirilen siyaset alanının piyasadan (iktisattan) ayrı bir alan olarak ortaya çıkmasına neden olur.

Sermayenin artık değere el koyması sürecinin açık zor kullanımı yoluyla değil, tarafların özgür iradeleriyle tercihte bulunduklarının varsayıldığı iktisadi alan içinde gerçekleşmesi, başka sonuçlarının yanı sıra, kapitalist üretim ilişkilerinin meşru biçimde yeniden üretilmesi için uygun koşullar yaratır. Zira piyasa rekabeti, yalnızca emekçileri değil sermayedarları da disiplin altına alan bir dinamiktir. Kapitalist piyasa rekabetinin içinde ayakta kalamayan sermaye sahiplerinin birgün emekçiler arasına katılması ya da girişimci ruha sahip emekçilerin birgün sermayedar olabilmesi teorik olarak mümkündür. Kapitalizmin meşru biçimde yeniden üretiminde, piyasanın girişimci beceriye sahip herkes için eşit imkânlar barındırdığına ilişkin bu yanılsama büyük bir işlev görür.

Marksist yaklaşımlar, kapitalist üretim ilişkileri içinde iktisat alanının siyasetten ayrılmasını bu şekilde sorunsallaştırdıktan sonra 'siyaset' alanını, gelişimi kapitalizmin gelişimine paralel bir çizgi izleyen modern devletle ilişkilendirme eğilimindedirler. Buna göre kapitalist üretim ilişkileri içinde zora başvurma yetkisi devlete aittir. Modern burjuva ulus devlet, piyasanın kapitalist bir mantıkla işlemesini sağlayan kanunları yapar, uygular ve korur; bu kanunlara uyulmaması durumundaysa zor aygıtlarına başvurur.

Bu noktada, Marksistlerin kapitalizmde iktisat-siyaset ayrımı üzerine yaptıkları bu tartışmanın, temel olarak bu ayrımı aşma çabasının bir parçası olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Marksist yaklaşımları Siyaset Biliminin anaakım tartışmalarından ayıran en önemli konulardan biri olan bu eleştiri çerçevesinde, tarihsel olarak ve sınıf mücadeleleri içinde şekillenen bu ayrımın, kapitalist devleti ve kapitalist piyasayı şekillendiren sınıfsal tahakküm ilişkilerini gizlemeye yarayan bir kılıf olduğu ileri sürülür. Bu nedenle, devlet ve piyasa arasındaki içsel ilişkilerin kapitalist üretim ilişkilerinin belirleyiciliği çerçevesinde açığa çıkartılması çabası, Marksistler açısından salt akademik bir faaliyet değil, siyasi mücadelenin bir parçasıdır. Anaakım Siyaset Bilimi yaklaşımları ise bunun aksine bu ayrımı verili kabul

etmekte, devleti ve piyasayı birbirlerinden bağımsız olarak gelişen ve işleyen iki ayrı alan olarak kavramaktadırlar. Bu bakış açısı, devlet ve piyasa arasında kurulan karşıtlıklar üzerinden toplumsal ilişkilerin liberal ya da muhafazakâr zeminde manipüle edilmesine de imkân vermektedir. 1980'lerden bu yana siyaset tartışmalarına damgasını vuran neoliberal devlet-karşıtı piyasacı söylem, buna en iyi örneklerden biridir.

Marksist iktisat-siyaset ayrımının eleştirisi, metodolojik olarak sınıf yerine bireyden yola çıkarak devlet-piyasa ayrımına ulaşan liberal yaklaşımların temel savlarının sorgulanması açısından bize önemli kavramsal araçlar sunmaktadır. Ancak yine de, bu tartışma içinde iç siyasi yapılar dışındaki siyaset pratiklerinin iktisat-siyaset ayrımı bağlamında tartışma konusu yapılmıyor olması dikkatten kaçmamalıdır. Zira Marksist yaklaşımlar, uluslararası düzeydeki siyaset pratiklerini sorunsallaştırmak için sömürgeciliği kapitalist üretim ilişkilerinin bir uzantısı olarak ele alan emperyalizm kuramlarına başvursalar da, iktisat-siyaset ayrımı bağlamında gündeme gelen 'zor' ve 'siyaset' meselesini bu düzeyde incelemezler. Bu nedenle, Marksist emperyalizm kuramlarının geleneksel Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler yaklaşımlarının temel varsayımlarını sarsan etkisi teslim edilse de, iktisat-siyaset ayrımının 'siyaset' ayağına ilişkin hâkim Marksist yorumun, Siyaset Biliminin yukarıda tartışılan ulus devlet eksenli çerçevesinden çok da farklı olmadığı ileri sürülebilir.

Alternatif bir çerçeve denemesi

Siyaset alanını, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler ayrışmasına esas oluşturan iç-dış siyaset ayrımının ötesine geçip bütünsel bir biçimde kavrayabilmek için, kapitalist gelişme süreci içinde modern ulus devletin biçimleniş sürecini ve bunun sonuçlarını sermaye sınıfı açısından gözden geçirmek gerekmektedir. Zira yukarıda tartışılan iktisat-siyaset ayrımı, kendisinden önceki yönetici sınıflarla karşılaştırıldığında, sermaye açısından yeni imkânlar kadar yeni kısıtlamalar da getirmiştir.

Bu konuda öncelikle vurgulanması gereken, artık değere el konma anı ile zor anının birbirinden ayrılmasının, iktidarın kaynağının belirsizleşmesine neden olarak kapitalizmi kendine özgü bir koruyucu zırha kavuşturduğudur. Devlet ilk bakışta belirli bir toprak parçası üzerinde iktidarın sahibi gibi görünse de, kendisini küresel nitelikteki piyasa ilişkileri içinde yeniden üretme zorunluluğu bu iktidarın nihailiğinin sorgulanmasını da beraberinde getirir. Zira, bireylere ya da kurumlara göre daha etkili müdahale araçlarına sahip olmakla birlikte, devlet de küresel piyasanın dönüştürücü ve kısıtlayıcı baskılarının etkisi altında politika belirleme zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Emekçi kitleler üzerinde olumsuz etkiler yaratan 'kemer sıkma politikalarının' ve 'acı reçetelerin', hükûmetler tarafından sık sık küresel ekonominin bir gereği

olarak meşrulaştırılmaya çalışılması bunun bir ifadesidir. Bu durum, devlet politikalarının arkasındaki asıl belirleyici gücün devletler mi, küresel piyasa mı olduğu konusunda belirsizliğe neden olduğu ölçüde, muhalif haraketlerin de gücünü kıran bir etki yaratır. İktidarın kapitalizm içinde aldığı bu karmaşık hâl, sermaye sınıfı açısından kendisinden önceki yönetici sınıfların sahip olmadığı yapısal bir imkân anlamına gelmektedir.

Öte yandan sermaye bu önemli kazanç karşılığında önemli de bir tarihsel bedel ödemiştir: Kendinden önceki tüm yönetici sınıflar, zor gücünü doğrudan kendi kontrolleri altında tutup, bu sayede devletle başka sınıflara göre çok daha doğrudan bir ilişki kurabilmişken, modern burjuva devletin tarihsel olarak aldığı sınıf-tarafsız biçim, sermayeyi bu imkândan yoksun bırakmıştır. Zira modern burjuva devlet, özellikle Fransız Devrimi sırasında kazandığı ulusal niteliğiyle tüm vatandaşlarına eşit mesafede duran bir devlet biçimini alırken, bu yeni biçim en iyi karşılığını devletin zor kullanımı üzerinde tek meşru güç olarak öne çıkmasında bulmuştur. Artık polis ve ordunun –dolayısıyla da zorun– kontrolü devletin eline geçmiştir ve sermayenin zor aygıtlarıyla ilgili olanlar da dâhil olmak üzere genel olarak devlet politikalarını belirleme koşulları karmaşıklaşmıştır. Örneğin, burjuva devletlerin zor gücü pratikte her ne kadar öncelikle emekçi kesimleri disipline ediyorsa da, devletin polisi artık sermayenin olduğu kadar sermaye-dışı sınıfların da polisidir ve kanunen onları da korumakla yükümlüdür. Bu nedenle, vatandaş olarak emekçi kesimlere karşı zor kullanımının burjuva demokratik ülkelerde -istisnalar ve olağanüstü hâllerle giderek ortadan kaldırılmaya çalışılsa da-[13] sınırları vardır. Yine, modern burjuva hukuk, sermaye ile devlet arasında hukukun çizdiği sınırların dışına çıkan iktisadi ilişki biçimlerini artık 'yolsuzluk' olarak tanımlayıp cezalandırmaktadır.

Burjuvazi, 1789 Fransız Devrimi'nin özgül tarihsel koşulları içinde emekçi sınıflar karşısında kaybettiği bu sınıfsal pozisyonu devrim sonrasında Fransa'da ve diğer Batı ülkelerinde yeniden kazanmak için büyük bir mücadeleye girişir.[14] Ancak, 19. yüzyılda Avrupa monarşilerini sarsan 1830 ve 1848 devrimleri ve 1873 iktisadi krizi, bunun çok da kolay olmayacağını ortaya koyar. 1873'ten Birinci Dünya Savaşı'na kadarki tarihsel süreç içinde Batılı burjuva devletler, 'dışarıda' emperyalist yayılmacılıktan devşirdikleri

13 Bu yönde bir eleştiri için bkz. Mark Neocleous, "The Problem with Normality: Taking Exception to 'Permanent Emergency'", *Alternatives* 31 (2006), 191-213.

14 Burjuvazinin polis üzerinde sınıfsal kontrolünü yeniden kurma çabasını, Marksist bir yaklaşımla kuramsal ve tarihsel olarak çözümlemeye çalışan özgün bir eleştiri için bkz. Funda Hülagü Demirbilek, *Restoring Class Power over the Police: The Role of the International in Neoliberal Police Reform in Turkey*, unpublished Ph.D. Thesis in International Relations (Ankara: Department of International Relations, Middle East Technical University, 2011). Bölümün bu kısmında geliştirilmeye çalışılan 'uluslararası alan' tartışması, Hülagü Demirbilek'in polisin uluslararasılaşması üzerine geliştirdiği savların genel olarak devlet bağlamında yeniden düşünülmesiyle ve bir doktora tezi olan bu çalışmanın hazırlanışı sürecinde yapılan tartışmalar içinde geliştirilmiştir.

kaynaklarla 'içeride' kitle siyaseti denemeleri yaparak toplumsal muhalefeti kontrol altına almaya çalışırlar. İç-dış ayrımının getirdiği siyasi ve sınıfsal imkânlar, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra milliyetçiliğin Bolşevik Devrimi'nin yaydığı sosyalist değerlere, vatandaşlık bağının ise sınıf bağına karşı en iyi panzehir olduğunun görülmesiyle iyice belirginleşir. Bölümün girişinde sunulan yorumdan farklı olarak, Woodrow Wilson'ın 14 ilkesi, savaşı önlemek için başlatılan idealist bir girişim olmaktan çok ABD'nin yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayan hegemonya özlemlerini bu sınıfsal deneyimle eklemleme çabasının bir ifadesi olarak da görülebilir.

Kapitalizmin burjuva ulus devleti temel siyasi biçimi olarak içselleştirmek durumunda kaldığı bu tarihsel süreç boyunca burjuvazi, 'içeride' gevşeyen safları 'dışarıda' sıkılaştırarak yeni mevziler kazanmaya çalışmıştır. Bu, burjuvazi açısından bir yandan işçilerin ve diğer toplumsal kesimlerin muhalafet imkânlarının modern burjuva devletin kurumsal ve pratik sınırları içine hapsedilmesi, diğer yandan da 'içeride' sermayeye karşı görece özerk davranma yeteneğine kavuşan modern devletlere uluslararası alanda geliştirilen normlar ve kurumlar üzerinden 'ayar çekme' mücadelesidir.

Bu noktada, sermayedarların kapitalist piyasa rekabeti içinde pozisyon kazanma kaygısı ile yerleşik bulundukları ülke devletini kullanarak rakiplerine göre üstünlük kazanmaya çalışmalarının, burjuvazinin bu süreçte tek vücut hareket etmesini engellediğinin ve karşıt bir eğilimin de güçlenmesine neden olduğunun altı çizilmelidir. 19. yüzyılın sonundan itibaren zamanın güçlü kapitalist ülkelerinin devletleri ile sermayelerinin yoğun iş birliği sonucu kapitalizmin tekelleşme eğilimine girmesi bu çerçevede özellikle Marksist emperyalizm kuramları tarafından kapsamlı olarak incelenmiştir. Ancak bu tekelci çatışma, sermayenin uluslararası alanı aynı zamanda ortak bir sınıf refleksiyle şekillendirme kaygısını da yansıtan kuramsal bir çerçeve içinde anlaşılmadığı ölçüde, Marksist yaklaşımları iç-dış ayrımını mutlaklaştırmak ve devletin temel belirleyici aktör kabul edildiği yabancılaşmış bir uluslararası alan kavrayışını yeniden üretmek sorunlarıyla karşı karşıya bırakmaktadır.

Bu durum, eleştirel siyasi duruşların kendileriyle tutarlı kuramsal çözümleme çerçevelerine ihtiyaç duyduklarını ortaya koymaktadır. Marksist yaklaşımlar açısından bu tür bir çözümleme çerçevesine, iktisat-siyaset ayrımının yanı sıra iç-dış siyaset ayrımının aşılmasıyla kavuşulabilir.

Sonuç

Bu bölümde, Siyaset Bilimi ile Uluslararası İlişkiler arasındaki akademik disipliner ayrımın, teknik bir iş bölümü olmayıp, toplumsal ilişkilerin sınıfsal bütünlüğü içinde anlaşılmasını engelleyen ideolojik bir yeniden üretim

sürecinin parçası olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Oysa siyaseti, bu iki disiplin üzerinden 'iç ve 'dış' siyaset olarak ayrıştırmadan bütünselliği içinde kavramak mümkündür. Ancak, bunun için öncelikle her iki disiplinin de tanımlanmasında kritik bir öneme sahip olan devletin temel referans noktası olmaktan çıktığı bir çözümleme çerçevesi gerekmektedir. Sınıf temelli bu tür alternatif bir bakış açısının nasıl geliştirilebileceği sorusu bu bölümde, Marksist iktisat-siyaset ayrımının eleştirisinden yola çıkılarak yanıtlanmaya çalışılmıştır. Bölümün sonunda ise kendimizi Siyaset Bilimi-Uluslararası İlişkiler ayrışmasının eleştirisi ile sınırlamayıp, toplumsal gerçekliği bütünlüğü içinde kavrayabilmemize olanak verecek daha büyük bir hedefi önümüze koyalım ve Dünya Sistemi yaklaşımının kurucularından Immanuel Wallerstein'in 1996'da yaptığı bir çağrıyı tekrarlayalım: "Sosyal bilimleri açın!"

Kaynakça

Edward Hallett Carr, *Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations* (Londra: Macmillan, 1956).

Funda Hülagü Demirbilek, *Restoring Class Power over the Police: The Role of the International in Neoliberal Police Reform in Turkey*, unpublished Ph.D. Thesis in International Relations (Ankara: Department of International Relations, Middle East Technical University, 2011).

Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Alfred A. Knopf, 1948).

Kees van der Pijl, *Transnational Classes and International Relations* (Londra: Routledge, 1998).

Kenneth Neal Waltz, *Theory of International Politics* (Reading: Addison-Wesley Publishing, 1979).

Mark Neocleous, "The Problem with Normality: Taking Exception to 'Permanent Emergency'", *Alternatives* 31 (2006), 191-213.

Mark Rupert, "Alienation, Capitalism and the Inter-State System: Toward a Marxian/ Gramscian Critique", *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, der. Stephen Gill (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 67-92.

Pınar Bedirhanoğlu, "The State in Neoliberal Globalization: The Merits and Limitations of Coxian Conceptulizations", *Gramsci, Political Economy and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors*, der. Alison Ayers (New York; Palgrave Macmillan, 2008), 89-108.

Stanley Hoffmann, "An American Social Science: International Relations", *Daedalus* 3 (1977), 41-60.

Okuma önerileri

Atila Eralp, der., *Devlet ve Ötesi, Uluslararası İlişkilerde Temel Kavramlar* (İstanbul: İletişim, 2005).

Colin Mooers, *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara, Dost, 1997).

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Howard Williams, Moorhead Wright ve Tony Evans, der., *Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Teorisi Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Phoenix, 2007).

Zeynep Gambetti

Siyaset Bilimi ve Felsefe

'Siyaset kuramı' geleneksel olarak 'siyaset felsefesi' olarak bilinen disipline 20. yüzyılda verilen isimdir. Siyaset biliminin 1950'lerden itibaren işlevsel olarak birtakım alt kategorilere ayrılması, uluslararası ilişkiler kuramı, karşılaştırmalı siyaset kuramları veya devlet kuramları gibi bir bölünmeyi de beraberinde getirmiştir. Ne var ki, bu kategorizasyonun temelinde siyasetin doğasının ne olduğu ve siyasal olguların hangi yöntemle kavranabileceğine dair yüzyıllar süren bir tartışma yatmaktadır. Bu tartışmadaki bahis yeterince anlaşılmadığında, sığ ve indirgemeci olma riski ortaya çıkar.

Siyaset felsefesi, siyasal topluluğa (yani 'siyasa'ya) dair olguların doğasını anlamaya yönelik disiplindir. Siyaset felsefesi terimindeki 'felsefe' sözcüğü yöntemi, 'siyaset' sözcüğüyse hem bilgi nesnesini, hem de bu bilginin işlevini belirtmektedir. Zira siyaset felsefesinin ürettiği 'bilgi' uygulanacağı alanla ilişki içindedir. Antik çağ Yunan düşünürlerinde felsefe 'usa uygun davranışı' temsil eder ve eylemden ayrı düşünülmezdi. Aynı sebepten siyaset felsefesi, hem siyaset hakkında bilgi üretiminin, hem de kollektif yaşamı düzenleyen ilkeler ve doğrular bütünü hakkındaki felsefi arayışın ismidir.

Felsefe bütünsel bir gerçeğe veya bütünün bilgisine ulaşma arayışıdır, ancak bu gerçeğin ta kendisi değildir. Zira filozof 'hiçbir şey bilmediğini' bilen kişidir ve sürekli olarak arayış içerisindedir. Siyaset felsefesine en denk düşen ruh hâli keskinlik ve eminlik değil, endişe ve arayıştır.

Bunu en güzel ifade eden düşünür kuşkusuz Sokrates'tir (M.Ö. 470 - M.Ö. 399). Sokrates Atina şehir-devletinde hiçbir resmî görevi kabul etmemiş olan sıradan bir vatandaştı. Kendini filozof olarak tasvir etmezdi, zira hiçbir şey bilmediğini iddia ederdi. Yaptığı yegâne şey, pazar yeri olarak kullanılan meydanda diğer vatandaşlarla diyaloğa girmekti. Bu diyaloglarda Sokrates karşısındakilere öyle sorular sorardı ki, tanıdık ve bildik olan her şey farklı bir mercek altında değerlendirilmeye başlanır, eski keskinliklerin yerini

şaşkınlık ve hayret alırdı. İnsanlar kendi varsayımları üzerine düşünmeye davet edilirler ve inandıkları fikirlerin aslında çelişkili olduğunu veya çok da savunulur olmadıklarını fark etmeye başlarlardı. İşte felsefenin temelinde *thaumazein* adı verilen bu düşünsel süreç yatar. *Thaumazein*, var olan karşısında duyduğumuz hayrettir. Sözü kifayetsiz kılan hayret, zihni harekete geçirerek ufuklarımızı açar. Bildik ve tanıdık olana daha dikkatli bir gözle ve yeniden bakmamızı sağlar.

Bu şekilde betimlendiğinde siyaset felsefesini gerek siyasal teolojiden, gerekse siyaset biliminden ayrıştırmak gerekir. Siyasal teoloji, vahiy yoluyla tecelli eden ebedi doğruların dünyevi alanda nasıl hayata geçirilebileceğini irdeler. Doğa bilimlerine öykünen siyaset bilimi ise olgular hakkında metodolojik açıdan doğrulanabilir bir bilgi türü üretmek ister; Max Weber'in (1864-1920) değer yargılarından arınmış sosyal bilim vizyonuna uymayı hedefler. Oysa siyaset felsefesi, siyasette doğru, iyi ve adil olanı aramayı ve bir aydın sorumluluğu taşımayı gerektirir.

Pozitivizmin etkisi

Günümüzde siyaset felsefesini siyasal düşünceler tarihine indirgeyen anlayış pozitivizmin gelişimiyle başlamıştır. Özellikle ABD ve İngiltere'deki siyaset bilimi bölümlerinde siyaset felsefesi tarihte iz bırakmış olan düşünürlerin sistemlerini anlamaya yönelik dar çerçeveli bir alan hâline getirilmiştir. Onun yerini ampirik araştırmalar üzerinden geliştirilen genellemeler almıştır. Sosyolog Robert Merton'un deyimiyle artık makbul olan kuramlar 'orta ölçekli' olanlardır. Siyasetin bütününü anlama çabası terk edilmiş, siyaset bilimi kendine daha küçük ve parçalı hedefler koymaya başlamıştır. Bu gelişme, siyaset bilimlerinde 'anlama' arayışının 'açıklama' faaliyetiyle yer değiştirmesine de yol açmıştır. Anlama ile açıklama farklı zihinsel çabalar gerektirir. Anlama daha çok 'neden' sorusunu sorar. Oysa açıklama 'nasıl' sorusuna odaklanır. Örneğin devletin neden var olduğu sorusu siyaset felsefesinin temel sorularından biridir. Oysa günümüz siyaset biliminde devletin varlık nedeni sorgulanır olmaktan çıkmış, nasıl işlediği sorusu önem kazanmıştır.

Öyle ki, siyaset biliminde bugün kuramsal anlamda çığır açacak yeni açılımlar yapılamamaktadır. Anglosakson dünyadaki pozitivist sosyal bilim anlayışının etkilerinden biri, felsefenin 'analitik' ve 'kontinental' olarak ayrışması olmuştur. Analitik felsefe, mantığa dayalı birtakım önermeleri matematiğe öykünen yöntemlerle ele alır. Siyaset felsefesinin kökeninde yatan 'kontinental' felsefeyse Antik Yunan'dan başlayan Avrupa felsefesi geleneğini tanımlamaktadır. Avrupa'da veya Batı'nın eski sömürgelerinde (örneğin Batı merkezli sosyal bilim anlayışını eleştiren post-kolonyal kuramın doğduğu yer olan Hindistan'da) geliştirilen yeni kuramlar, ABD ve İngiltere'de

önce edebiyat veya sosyoloji alanlarından geçerek siyaset bölümlerine ulaşmaktadır. 1970 ve 1980'lerde Fransız düşünürleri Michel Foucault ve Jacques Derrida'nın siyaset felsefesine getirdikleri yeni soluğun siyaset bilimine etki edebilmesi 2000'li yılları bulmuştur.

Bunun temelinde yatan nedenlerden biri siyaset felsefinin bir 'değer yargısı' içerdiği düşüncesidir. Pozitivist anlayışa göre bilim değer yargılarından bağımsız olmalıdır. Bilim insanı var olanı 'olduğu' gibi araştıran ve ortaya çıkarandır; 'olması gereken' ile ilgilenmez. Değerlerin göreceli, bilimsel gerçeğinse aksi ispatlanmadıkça tekil olduğu fikrine dayanan bu inanış, doğa bilimlerini model olarak alır. Buna göre 'iyi' olarak algılanan şey görecelidir, bilimsel bir ispatı yoktur. O hâlde siyaset felsefesinin ezeli sorusu olan 'en iyi siyasal rejim hangisidir?' sorusu bilimin dışında bırakılmalıdır. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı bir alan olduğu, zira sosyal bilimcinin kendi bilgi nesnesiyle kurduğu ilişkinin kaçınılmaz olarak bir değer yargısı içerdiği savı reddedilir. Sosyal bilimcilerin örneğin bir atomun yapısını veya yer çekimi kanununu inceleyen doğa bilimcilerinden farksız olduğu düşünülür.

Normatif siyaset felsefesi kavramı

Günümüz siyaset felsefesinde 'normatif' olarak adlandırılan ekol, değer-olgu ikileminden (veya felsefedeki adıyla ampirisizm-rasyonalizm ikileminden) doğmuştur. Normatif ekol olanı değil, olması gerekeni incelediğini açıkça ifşa eder. İyi, doğru ve adil olan rejim türünün ne olduğu ve buna nasıl ulaşabileceğimizi belirlemeye çalışır. Pozitivist anlamda bilimsellik iddiası yoktur, zira olgularla uğraşmaz. Ama evrensel olan birtakım önermelere akılcı çıkarsamalar aracılığıyla ulaşabileceğimizi varsayar. Kantçı aydınlanma felsefesinin devamı niteliğinde sayılabilecek olan bu ekol, tutarlı ve sistematik argümanlar sayesinde iyi ile kötü arasında din, ahlak veya değer yargılarına başvurmadan ayrım yapılabileceğini savunur. Alman düşünürü Immanuel Kant'ın (1724-1804) kategorik buyruğundan esinlenir. Buna göre normatif ahlakın şartı, herkes için genel bir yasa olmasını isteyebileceğimiz bir ilkeye göre davranmamızdır. Örneğin, yalan söyleyen biri aslında kendiyle çelişir. Zira yalanın başarılı olması için başkalarının doğruyu söylüyor olması gerekmektedir. Aksi takdirde yalancı, doğrunun ne olduğunu bilemez ki doğruyu çarpıtabilsin. Yani yalancı bile genel anlamda doğrunun söylenmesini isteyen kişidir. Bunu akılcı olarak ispat etmek mümkündür. O hâlde, yalan söylemeden önce şunu düşünmemiz gerekir: "Herkesin yalan söylediği bir dünyada yaşamak ister miydim? Eğer istemiyorsam, kendi yalan söyleme gerekçemi nasıl olur da haklı çıkarırım?"

Bu yöntemin siyaset felsefesinde hak ve özgürlükleri güvence altına alan söylemler üretmek açısından epey yararı olmuştur. Gerek evrensel insan

hakları beyannamesi, gerekse hukuk devleti kavramı esas itibariyle böylesi önermelere dayanır. Altta yatan argüman şudur: bireyler akıl yürütme yetisine sahipseler, kendi doğrularını bulmaya da yetkindirler. Ancak toplumsal varoluş, tıpkı benim gibi akıl yürütme yetisine sahip diğer bireylerin doğrularını hiçe saymaksızın bir arada yaşayabilmemizi gerektirir. Ben kendi doğrularıma sahip çıkıyorsam, diğer bireyler için de aynı şeyi istemeliyim, yani bunun herkes için geçerli olan bir yasa olmasını istemeliyim. Dolayısıyla kendi doğrularıma göre yaşayacağım özgürlük alanı, başka bireylerin özgürlük alanlarıyla sınırlı olmalıdır. Bu sınırı çizmemin nedeni devlet veya Tanrı veya herhangi bir dışsal etken değildir. Kendi özgürlüğümün olabilirlik koşullarını genelleşmesini istediğim akılcı bir ilke olarak benimserim ve kendi kendimi sınırlamayı kabul ederim. Hak ve sorumluluklarım kendi rızamla oluşan yasalar aracılığıyla güvence altına alınır.

Bu düşünce tarzı, bugün liberalizm adını verdiğimiz dünya görüşünün temelinde yatar. Ancak siyaset felsefesini liberal düşünceyle eş değer tutmak bir indirgemecilik olur. Siyasetin bütününü ele alan pek çok farklı ekol vardır. Bunların neden ortaya çıktığını anlamak için zaman içerisinde epey yolculuk yapmak, siyaset felsefesinin başlangıcını ve geçirdiği evrimi incelemek gerekir. Zira siyaset felsefesi yüzyıllar boyunca iki temel gerilime sahne olmuştur. Bunlardan ilki, felsefe ile siyaset arasındaki gerilimdir. İkincisiyse siyasetin ne olduğu sorusundan kaynaklanmıştır.

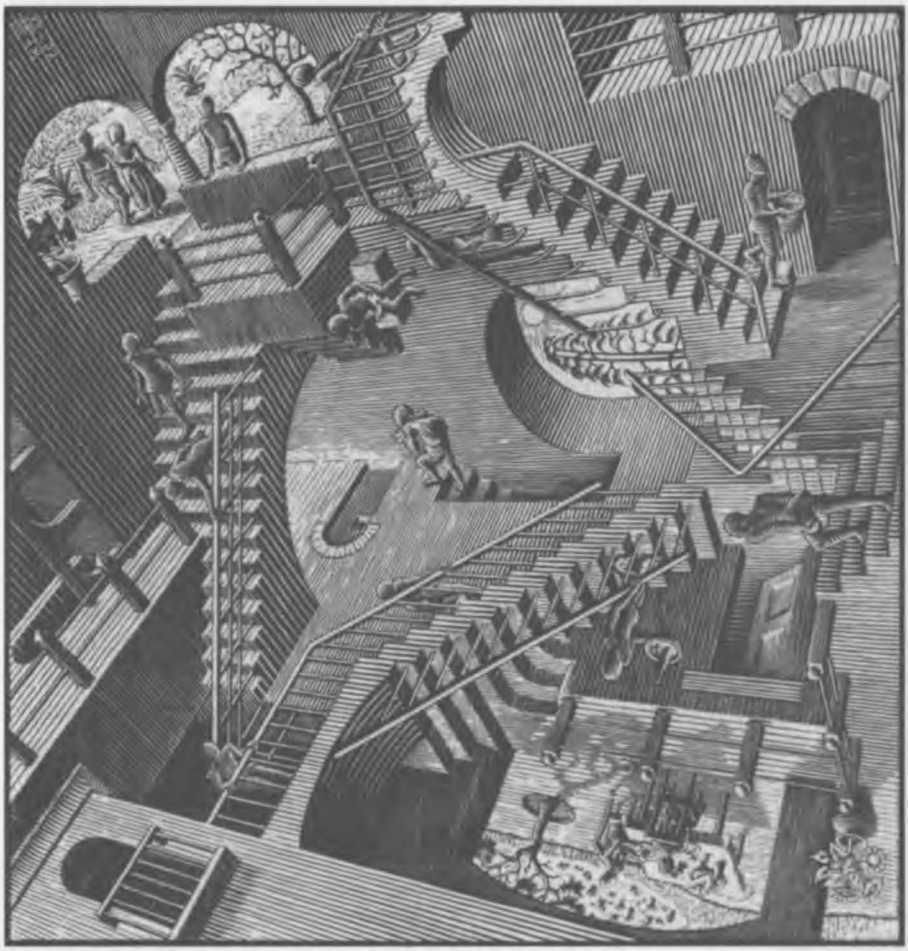
Felsefe ile siyaset arasındaki gerilim

Batı düşüncesinde siyaset felsefesi, Atina şehir-devletinde yaşayan filozof Eflatun'un (M.Ö. 427 - M.Ö. 347) siyaseti felsefenin konusu hâline getirmesiyle başlamıştır. Eflatun'a dek siyaset farklı görüşlerin ve vizyonların çarpıştığı bir alan olarak algılanırdı. Filozof inzivaya çekildiği alandan çıkıp siyaset meydanına indiğinde ebedi olarak algıladığı doğrular birer kanıya dönüşür, herkesin bunlara dair fikir beyan edebilme hakkı doğardı. Felsefe ile siyasetin çatıştığı kanaatinde olan Eflatun, bunu düzeltmenin yöntemi olarak çoğulculuğun yerine hiyerarşik bir sistem geliştirmeye yöneldi. Bu sisteme göre filozof, devletin[1] yöneticisi olmalı ve adaleti tesis ederken ebedi doğrulara göre karar verebilmeliydi. Eflatun'dan bu yana siyaseti çoğul yerine tekil bir doğrunun geçerli olduğu bir yaşam alanı olarak tahayyül edenler ile bunun aksini düşünenler arasında bir gerilim hâsıl oldu.

Eflatun'un siyaset felsefesi, içinde yaşadığı toplumun kanaatleriyle çelişiyordu. Zira antik Yunan şehir-devletinde siyaseti bilgelik değil, tecrübe ve doğru karar verme yetisinin yönlendirdiği düşünülüyordu. Nitekim Eflatun'dan

1 Eflatun'un temel eserinin başlığı aslında Türkçeye tercüme edildiği şekliyle 'devlet' değildir. İngilizce tercümelerinde kullanılan '*republic*' yani cumhuriyet de değildir. Eserin özgün adı *Politeia*, yani siyasadır.

hemen sonra siyaset felsefesinin temel yapıtlarını yazan Aristo bu anlayışı kısmen korudu. Aristo insanı bir 'siyasal varlık' olarak tanımlamaktaydı.[2] Ona göre siyaset felsefi doğruların değil, çoğulcu kanıların alanıydı. Siyasette doğru olan, *phronesis* (ihtiyat) adını verdiği bir karar verme yetisi sayesinde bulunabilirdi. *Phronesis* bir teknik değildi, yani zanaatlara has olan bilgiyi uygulama yetisine denk gelmiyordu. Ama bilimsel veya felsefi bilgi de değildi. İçinde bulunulan durumu doğru kavramayı ve bu duruma uygun olan davranış şeklinin ne olduğu hakkında doğru karar vermeyi içeren bir erdemdi. Yüzyıllar sonra Machiavelli (1469-1527) bu yetiyi yeniden canlandıracak ve adını *virtu* koyacaktı.



Siyaset felsefesi, insanın kendi faaliyetiyle kurduğu dünyayı nasıl düzenlediğini konu alır.

2 Aristo'nun kullandığı '*zoon politikon*' ifadesi, Antik Yunan felsefesine hiç ait olmayan bir kavram olan 'toplumsal hayvan' olarak çevrilebilmektedir. Doğrusu 'siyasal hayvan' veya 'siyasal varlık' olmalıdır.

Sophos (bilge kişi) ile *phronimos* (siyasal erdem sahibi kişi) arasındaki gerginlik hayati önem taşıyan ve birçok devlet biçimine damgasını vuran bir tartışmanın başlangıç notkasıdır. Eflatun'un bilge kişiyi savunmasının altında bir kaygı yatar. Hocası ve ilham kaynağı olan Sokrates, gençleri zehirlemek ve Tanrılara olan inancı zayıflatmakla suçlanmış, vatan haini ilan edilerek ölüme mahkûm edilmişti. Dolayısıyla Eflatun'un Soktrates kadar değerli bir bilgeyi öldüren Atina şehir-devletinin düzenini kabul etmesi imkânsızdı.

Oysa Sokrates'in Atina'dan kaçması için bir olanak yaratılmıştı. Atina demokrasisi, modern anlamda bir devlet değildi. İdam kararını vatandaşlar vermiş olsa da, bir birey olarak Soktrates'in zehiri kendisi içmesi bekleniyordu. Şehir-devlet, kendini oluşturan özgür vatandaşların yine kendileri tarafından belirlenen kural ve ilkelere uyacakları varsayımı üzerine kuruluydu. Yani devlet, vatandaşların dışında veya üstünde bir kurumsal varlık değildi. Yöneten ile yönetilenler ayrımı yoktu. Kadınlar, köleler ve yabancılar hariç, Atina'da doğan her (erkek) birey kendi arzusuyla kurallara uyar, bunları değiştirmek istediğindeyse yine vatandaşları biraraya getiren meclisleri ikna etmeye çalışırdı. Sokrates bunu bilen ve içselleştirmiş olan bir bilgeydi. Mecliste savunmasını yaptıktan sonra suçsuzluğuna dair Atinalıları ikna edememiş olmasının bedelini Atina'ya ödetecek kadar kendiyle çelişebilecek biri değildi. Atina'yı terk etmesinin 'özgürlük' zeminini kaybetmek anlamına geldiğini de biliyordu. Dolayısıyla zehiri içmeyi tercih etmişti.

Eflatun ise Atina demokrasisinin altın çağının sona erdiğine kanaat getirmişti. Şehir-devlet modeline bir bağlılık hissetmiyordu. Ona göre doğrudan demokrasi, cahil ve hakikati görmeyen halkın Sokrates gibi bilgelerin değerini anlamadıkları ve onları ölüme yollamak gibi korkunç hatalara düştükleri bir rejim türüydü. Eflatun'a göre bilgelik herkesin ulaşabileceği bir paye değildi. Eğitim ve disiplin gerektiriyordu. İnsanların dünyaya dair ürettikleri fikirler hiyerarşisinde Eflatun kanıları en alt kademeye yerleştirmişti, zira hakikati bir 'görme biçimi' olarak algılıyordu. Meşhur mağara metaforunda belirttiği üzere, kanı ışığın kendisinden ziyade fiziksel nesnelerin duvara yansıttığı gölgeleri görmekle eşdeğerdi. Oysa ışığın temel kaynağı olan güneşe bakabilmek için gölgelerin yanıltıcı suretlerinden vazgeçmek ve önce nesneleri (fizik), sonra soyut düşünceyi, sonra da bilgiyi (*episteme*) incelemek gerekirdi. Son olarak varılan noktada (*noesis*) tüm bunların temelinde yatan değişmez özlere ulaşmak mümkündü. Felsefe esas itibariyle bilgelik (*sophia*) dostu (*philo*) olmak anlamına geliyordu: *philosophia*.

İşte bu saiklerden yola çıkan Eflatun, siyaset felsefesinin bir anlamda kurucusu oldu. Felsefe siyaseti düzeltmekle kalmayacak, ona yeni bir biçim de kazandıracaktı. Eflatun'un ideali buydu. Eflatun'a göre adalet, siyasal

topluluğun bilgi ve yetenek üzerine kurulu hiyerarşik bir yapıda olması ve bu yapının filozof-kral tarafından yönetilmesiydi. Siyasayı ebedî gerçeklere göre yönetecek olan filozof-kral, dünyevi koşullara içkin olan değişkenliğin de önüne geçecekti. Burada vurgulanması gereken nokta, henüz ortaya çıkmaya başlamasına rağmen, siyaset felsefesinde siyaset ile felsefe arasında bir gerginlik, bir çatışkı olduğuna dair kanaattir. Çoğulculuğa ve demokrasiye vurulan bu düşünsel darbeyle ortaya çıkan siyaset felsefesi, tarih boyunca bu gerilimi içinde taşımıştır.

Eflatun'dan hemen sonra yazan Aristo, siyaset felsefesindeki ilk başkaldırının örneğidir. Yüzyıllar boyunca kendini tekrarlayacak olan Eflatun-Aristo karşıtlığı, çeşitli biçimler almıştır. Çok kabaca şematize etmek gerekirse: i) siyasette tek bir doğrunun var olabileceğine dair inanç ile siyasetin çoğul görüşlerle beslenen bir alan olduğuna dair inanç; ii) siyasette ancak eğitimin doğru karar almayı sağlayabileceğine dair inanç (Jakobenler ve Kemalizm) ile kamusal alanda gerçekleşen münazaraların aynı işlevi göreceğine dair inanç; iii) merkezî sistemler ile adem-i merkeziyetçiliği savunan yaklaşımlar bu iki düşünür arasındaki zıtlığın çeşitli yansımalarıdır.

Gerek İslam, gerekse Hristiyan felsefesine de Eflatun-Aristo karşıtlığını temsil eden büyük düşünürler damga vurmuştur. İslam âleminde en iyi bilinen polemikler 11. yüzyılda El Gazali'nin (1058-1111) Eflatun ve Aristo'dan esinlenen İbni Sina (980-1037) ve Farabi'yi (870-950) hedef alan reddiyeleriyle başlar, İbni Rüşd'ün (1126-1198) 12. yüzyılda El Gazali'ye karşı Aristo'yu savunmasına dek uzar. Avrupalılar tarafından yüzyıllarca unutulmuş olan Aristo, İbni Rüşd'ün çalışmaları sayesinde yeniden siyaset felsefesi geleneğine kazandırılır. Hristiyan âlemindeyse Eflatun, büyük düşünür Augustinus aracılığıyla 4. yüzyıldan itibaren ağırlığını koymuştur. Ancak 13. yüzyılda İbni Rüşd'den etkilenen Aristocu akımının yaygınlaşması Kilise'yi endişelendirmiş, kendisi de bir din adamı olan Aquinalı Thomas (1225-1274) İbni Rüşd felsefesine karşı reddiyeler yazmıştır. İşin ilginç yanı şudur: Thomas bu amaçla Aristo'yu yeniden yorumlamış ve Eflatun'un etkisini kıracak bir akım başlatmıştır.

Hristiyan düşünürlerinin kaygısı, siyasal otoriteyi vahiy ile uyumlu ahlaki bir temele oturtmak olmuştur. Günümüzde 'modern' olarak nitelenen siyaset felsefesi ise Makyavel'in bu kaygıyı tamamiyle reddetmesiyle başlar. Ahlak, siyasetin yönünü belirleyen bir ilke olamaz, zira siyaset bilinmezin yönetilmesini içerir. Siyasal rejimi sürekli kılmak temel hedeftir. Amaca ulaşılmasını sağlayan araçların neler olabileceği sorusunun yanıtı ahlak, din veya adalet çerçevesinde verilemez. Tam tersine siyaset, var olan imkânlardan hangilerinin amaca ulaşmakta daha etkin olacağı gibi araçsal ve pragmatik bir çerçeveden düşünmeyi gerektirir. Siyaset felsefesindeki bu kopuş çok önemlidir. Antik çağlarda siyaset felsefesi, felsefeyi siyasal alana indirmeyi

kendine hedef belirlemişti. Modern çağdaysa vahiy yoluyla inen dinî dogmaya karşı konumlanmıştır. Ancak bu geçişte belirleyici olan, siyasetin ne olduğuna dair algının değişmiş olmasıdır.

Siyasetin ne olduğuna dair gerilim

Toplumun tamamı özgür olmadıkça bireyin özgürlüğünün bir gerçekliğe tekabül etmeyeceği fikrini ilk olarak Antik Yunan düşünürleri savunmuşlardı. Bu savunu toplumla bireyin birbirinden soyutlanamayacağı fikrine dayanır, iyi bir siyasanın iyi yurttaşlar üreteceği düşünülürdü. Özgürlük kolektif yaşam biçiminin sonucunda oluşan bir hâl olarak algılanırdı. Machiavelli'den sonraki Batı siyaset kuramındaysa 17. yüzyıldan itibaren birey ön plana çıktı. Bu dönemde ortaya çıkan liberal anlayış, soyut birey tahayyülüne dayanmanın yanı sıra, özgürlüğü sahip olunan bir hak olarak tanımlamaktadır. Liberalizmin ana varsayımı, modern toplumların ve devletlerin inşasında bireyin merkezî rol oynadığıdır. Ticaret mantığının toplumsala uyarlanmış şekli olan toplumsal sözleşme kuramı, bireyin rızasına tabi bir düzen tahayyül eder. Hak devlete değil, bireye içkindir.

Siyaset biliminin ekseri olarak kurumlar, hukuk sistemi, siyasal temsil sorunu ve seçimler üzerinde odaklanması bu düşünsel sürecin sonucudur. Demokrasi sorunsalı esas itibariyle, devlet ve kurumlarının vatandaş topluluğunu oluşturan bireylerin haklarını ne ölçüde koruyabildiğini, bireylerin çıkar ve görüşlerini ne ölçüde temsil edebildiğini, bireylere yönetim üzerinde ne derece hâkimiyet sağladığını irdeler. Kamusal ile özelin birbirinden ayrıştırılabileceğine dair kanaat sayesinde liberal siyaset felsefesi, siyaseti kanun koyuculuk, devlet yönetimi (*administration*) ve hükûmet etmek (*government*) olarak algılar. Başka bir deyişle siyaset bir yönetim teknikleri bütünü olarak ele alınır. Bu Türkiye'de hâkim olan siyaset bilimi anlayışı için de geçerlidir. Her ne kadar siyasal kültür tartışmalarında bireylerin algıları ve davranış kalıpları denkleme dâhil edilse de, nihai olarak kurum yapıları ve seçim mekanizmaları üzerinden kavramsallaştırılan bir siyaset anlayışı hâkimdir. Birey-devlet ayrımı korunur. Sosyal ve ekonomik pratiklerin siyasete etkisi birey ve siyaset seçkinlerinin tercihleri üzerinden tartışılmakla sınırlandırılır.

Siyaset, ekonomi, kültür, toplumsal yaşam gibi alanların ayrıştırılmış olması, liberal siyaset felsefesinin başından itibaren bir talep dili geliştirmesini sağlamıştır. Yurttaşlık haklarını temel alan bir noktadan yola çıkarak, sadece negatif değil, pozitif hakların da devlet tarafından güvence altına alınması gerektiği söylemi, bireyin egemenliğini iktidar odakları karşısında korumanın yöntemlerinden biridir. Bunun en temel aracı ise hukuktur. Siyaset seçkinlerine yönelik zihniyet değişikliği talepleri, hukuk reformu talebi, dürüstlük ve liyakat talebi, temsil talebi gibi birçok istemin altında,

iktidar konumunda olanların 'doğru' düşünmesinin demokrasi ve adaletin tesisi için yeterli olacağı inancı yatmaktadır.

Ancak devlet ile birey arasında berikinin kuruculuğunu esas alan liberal felsefe, talep siyasetinin zımni çelişkisini azımsamıştır. Oysa bu çelişki toplumsal sözleşme kuramının ilk kez ortaya atıldığı dönemlerden itibaren apaçık ortadadır. Zira bireye içkin olan egemenliğin sözleşmeyle de olsa devlete devredilmesi, 17. yüzyılda Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ını peydah eder.[3] Hobbes'da (1588-1679) toplumsal sözleşmeye özgür iradeyle değil, can korkusunun dayattığı zorunluluk yüzünden girilir. Siyasal toplum, doğa hâlindeki özgürlüklerden güvenlik uğruna feragat etme hâlidir. Kaos ortamının yarattığı ani ve kontrolsüz ölüm olasılığına karşın, hukuksal düzen içinde kanunlarla belirlenmiş bir cezayı tercih etmekle ilgilidir. Başka bir deyişle birey, insanın kurdu hâline gelmiş diğer bireyler tarafından katledilmek yerine, hükümdar tarafından cezalandırılmayı yeğler. Hukukun güvenli bir ortam tesis etmesinin yegâne yolu, şiddeti bireylerin elinden alarak tek elde toplamaktır.

O hâlde talep siyasetinin üzerini örttüğü çelişki, sözleşme sonrasında belirleyici konumda olanın birey değil, modern devlet olduğu gerçeğidir. İktidarın yönetimsel bir mekanizmada toplanıyor olması, ne kadar temsilî demokrasiye dayanıyor olursa olsun, baskıcı bir yapı ortaya çıkarmaktadır. Özellikle John Locke'un (1632-1704) temsil ettiği toplumsal sözleşme ekolü[4] ile John Stuart Mill'in (1806-1873) temsil ettiği faydacılık ekolü, devlete karşı bireyin haklarının nasıl korunabileceği üzerine odaklanır.

Locke'a göre birey devlete tüm haklarını devretmez; yaşam, özgürlük ve mülkiyet bireyin dokunulmaz haklarıdır. Devlet bunları korumakla yükümlüdür; devletin temel varoluş sebebi budur. Bu hakları koruyamayan devlet meşruluğunu yitirir. Locke vatandaşlara devlete karşı ayaklanma hakkını tanıyacak kadar ileri gider. Mill ise Hobbes ve Locke'tan farklı olarak devletin bir toplumsal sözleşmeyle ortaya çıktığı savını doğru bulmamaktadır. Toplumsal sözleşme en nihayetinde bir kurgudur, böylesi bir durum fiilî olarak asla yaşanmamıştır. Toplumsal sözleşmeci düşünürlerin ipotetik (varsayımsal) bir kurgudan yola çıkmalarının yegâne nedeni, bireyin haklarının devlete kıyasla öncelikli konumda olduğunu göstermektir. Başka bir deyişle toplumsal sözleşme tarihi bir olgu değil, siyaset felsefesinde belirli bir adalet anlayışını akılcı zemine oturtabilmek için geliştirilen analitik bir önermedir. 19. yüzyıl düşünürü olan Mill ise, insanın doğuştan sahip olduğu haklar yerine, devlet tahakkümüne karşı başka bir argüman geliştirmenin

3 Hobbes, İncil'deki bir metaforu kullanarak modern devleti tek başlı ama yüzlerce kol ve bacağa sahip bir canavar olarak tahayyül etmişti.

4 Toplumsal sözleşme ekolünde Jean-Jacques Rousseau bir istisna teşkil eder. Rousseau, devlet ile birey arasındaki ayrımı tamamiyle kaldırıp, genel iradenin hâkim olacağı doğrudan demokrasiyi buna yeğlemiştir.

daha yerinde olacağına inanıyordu. Ona göre bireylerin eylem ve tercihlerini belirleyen en önemli saik 'fayda' idi. Bireyler yaşamlarını azami fayda elde edecek biçimde yönlendirmekteydiler. Devlet, azami sayıda bireyin azami fayda elde etmesini sağlayacak ortamı tesis etmeliydi. Devletin meşruluğunun zemini buydu.

Alman düşünürü Immanuel Kant bu gelişim çizgisinde önemli olduğu kadar ayrıksı bir yer teşkil eder. Kant, evrensel ahlak kurallarının –yani insan aklı sınırları dâhilinde erişilebilecek yegâne doğruların– temel olarak bireysel aklın ürünü olduğunu varsayar. Toplumsal konumu ve kültürel bağlamı ne olursa olsun herkesin uymayı isteyebileceği davranış kurallarının, bireyin 'olması gereken' üzerine akıl yürütmesi aracılığıyla belirlenebileceğine inanan bu anlayışta mantığın yeri büyüktür. Aydınlanmacı ahlakın 'ideal' (pratiklere mesafeli) olmasının nedeni de budur: aklın süzgeciyle belirlenen davranış kuralları, dünyevi ve konjonktürel koşullar ne olursa olsun geçerli ve doğru olmak zorundadır. Gerek modern devletlerde, gerekse uluslararası alanda hukuk bu temellere oturtulmalıdır.

Anlaşılacağı üzere Machiavelli sonrası siyaset felsefesi geleneği, çeşitli akımlara ayrılmış, ancak temelde devlet ve birey ilişkisi üzerine odaklanmıştır. Bununla birlikte, 19. yüzyılın siyaset felsefesinde çok önemli yarılmalara sahne olması kaçınılmazdı, zira Batı dünyasında yaşanan süratli dönüşüm karşısında var olan kuramlar yetersiz kalıyordu. Üç Alman düşünür, G. W. F. Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Nietzsche (1844-1900), siyaset felsefesinde her biri farklı yönlerde olmak üzere çığır açacaktı. Hegel kendinden önceki düşünürlerin soyut olarak ele aldıkları akıl, birey ve devlet kavramlarının tamamını tarih felsefesi aracılığıyla dünyevi bağlam içine oturtmanın ilk adımını attı. Her ne kadar idealist bir düşünür olsa da, siyaseti tarihselliği içerisinde kavramsallaştırmakla salt akılcı çıkarsamaların siyaset felsefesi için yeterli olamayacağı savının çıkış noktası Hegel'dir. Hegel'in ardından gelen siyaset felsefecilerinin onun hayaletiyle boğuşmadan ufuk açıcı bir kuram ortaya attıkları görülmemiştir. Nitekim Marx'ın yaptığı da bu olmuştur.

Marx'ın adını siyaset felsefesi geleneği içerisinde anmak pek olağan değildir. Zira Marx, Hegel'le beraber ama aynı zamanda onu karşısına alarak geliştirdiği kuramında idealizmi baş aşağı çevirmeyi kendine hedef olarak koymuştur. Düşünsel dünyanın kurucu bir önem taşıdığını reddetmesi, fikirlerin maddi pratiklerden doğduğu savını benimsemesi ve felsefeyi değil, dünyayı değiştirecek olan devrimci eylemi vurgulamış olmasıyla Marx siyaset felsefesi tarihinde gerçekten de ayrıksıdır. Siyaset felsefesinin 'kuram'a doğru evrilmesinde büyük rol oynamıştır. Metafizik (fizik üstü) kavramlardan hiçbirini kullanmayan Marx için mesele 'adalet' veya 'hak' değildir. Ancak tam da bu sebepten dolayı siyasetin ve toplumun bütününe dair düşünsel

arayışın serüveninde çığır açıcı bir yeri vardır. Yöntemsel anlamda Marx felsefe değil, bilim yaptığını iddia etmiştir. Kuram ile pratiğin arasındaki mesafeyi kapatacak bir yöntem arayışı içerisinde olan Marx, siyaset felsefesinin materyel üretim ortamından soyutlayarak kavramsallaştırdığı bireyi, devleti ve hukuku en somut ekonomik ve toplumsal olabilirlik koşulları içerisinde düşünmemizi sağlamıştır. Tahakkümün devletten değil, üretim biçiminden kaynaklandığı, devletin de toplumsal çıkar ilişkileri içinde bir taraf olduğu, bireye özgür irade ve bilinç atfedilemeyeceği, zira bilinç ve iradenin maddi pratiklerce belirlendiği gibi siyasal açıdan son derece hayati savlar ortaya atmıştır. İnsan doğasını hayvandan ayıran özelliğin akıl değil, yaşamı idame eden koşulları üretmesi olduğunu savunan Marx, bu anlamda da siyaset felsefesi içinde bir yarılmaya yol açmıştır. Sosyalist düşüncenin kendi evrimi içinde ortaya çıkan pek çok farklı kuramsal akım vardır. Bunlardan felsefeye en yakın olanları Frankfurt Okulu adı verilen eleştirel akım, Jean-Paul Sartre'ın (1905-1980) geliştirdiği varoluşçuluk, Louis Althusser'in (1918-1990) yapısalcılığından ve Baruch Spinoza'dan (1632-1677) esinlenen kuramsal akım, Yeni Sol adını alan 1980 sonrası akım, ve son dönemlere damgasını vuran Lacancı sol felsefedir.

Nietzsche ise, Alman faşizmine esin kaynağı olduğu iddia edilen güç istenci kavramına sıkıştırılamayacak radikallikte bir düşünürdür. 20. yüzyılda ortaya çıkan birçok farklı siyasal kuramın altında Nietzscheci bir ontoloji yatar. Max Weber'i, Martin Heidegger'i (1889-1976) ve Michel Foucault'yu (1926-1984) etkilemiş olmasının yanı sıra Nietzsche günümüzde kimlik siyaseti adı verilen kuramsal alanı anlamak açısından kilit rol oynar.

Ayrıca şunu vurgulamak gerekir: siyasetin ne olduğuna dair gerilim, uzlaşmacı ve çatışmacı olarak nitelendirilebilecek iki farklı siyaset felsefesinin temelinde yatar. Liberal siyaset anlayışının uzlaşmacı olduğu kuşku götürmez. Buna göre akılcı bireyler, evrensel hukuk standartlarına uyan siyasal alanda müzakere yoluyla şiddet ve tahakküm ilişkilerine mahal vermeksizin bir arada yaşayabilirler. Toplumun zeminine çatışmayı yerleştiren yaklaşımsa, şiddet ve tahakküm ilişkilerinin kurucu önemine vurgu yapar. Bunları eleştirme saikıyla yola çıkan kuramlarda bile sorunların salt müzakere yoluyla aşılamayacağı kanaati hâkimdir. Toplumsal değişimin kaynağı, antagonistik güçlerin arasındaki çatışmadır.

20. ve 21. yüzyıl siyaset felsefesinde çok farklı çıkış noktaları ve yöntemsel tartışmalar olduğu için bütünlüklü bir tablo çizmek bir hayli zordur. Toplumsal olguları değer yargılarından arınarak incelemenin mümkün olduğuna dair inancını yitirmeyen pozitivist akımın yanı sıra, bunu çok temelden sorgulayan akımlar yan yana barınmaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi, siyaset bilimindeki kuramsal tartışmalar özellikle 1970'ler sonrasında daha çok sosyoloji ve antropoloji dolayımıyla canlı tutulmaktadır.

Bu bağlamda Foucault'nun devleti egemenlik paradigmasının ötesinde yeniden kavramsallaştırması anlamlıdır. Devlet, gayet girift ve karmaşık olan ilişkiler bütünü olan toplum içindeki iktidar yapılarından sadece biridir. Bu anlayışa göre, gerek liberal siyaset felsefesinin gerekse Marksizmin yeterince irdelemediği sorunsallara bakmadan iktidar olgusunu anlamak mümkün değildir. Örneğin, genelgeçer normları ve kıstasları, öznellikleri ve hatta bilimsel olsun olmasın tüm bilgi türlerini inşa eden pratiklerin ne olduğu sorusu sorulmalıdır. Soyut ve yasal meşruluk tanımlarının, günlük yaşamın gri alanlarında devinen farklı aktörlerin uyguladığı iktidar stratejilerinden ne denli etkilendiğini gösteren bu tarz kuramsal arayışlar, siyasetin en mikro alanlarda bile incelenmesi gerektiğini vurgular. Beden, toplumsal cinsiyet, teknoloji, mekânsal düzenlemeler gibi anaakım siyaset biliminin bilgi nesnesi saymadığı temaların pek çok tahakküm ve ötekileştirme pratiğinin temelinde yattığını ortaya çıkarır.

20. yüzyıl siyaset felsefesine yöntemsel ve epistemolojik tartışmalar damga vurmuş olsa da, modernitenin belirgin özellikleri arasında olan ikilemler (evrensel-tikel, mutlak-görece, özne-nesne, teori-pratik karşıtlığı gibi) günümüzde henüz çözüm bulamamıştır. Eğer bilgi üretiminin de bir iktidar stratejisi olduğu kabul edilecek olursa, çözüm beklentisi son derece yanıltıcı bile olabilir. Siyaset felsefesinin başlangıcı sayılan Eflatun'un ideal devletinde siyaset, bilgi ve felsefenin boyunduruğu altına girecekti. Bugün gelinen noktada sorulan soruysa tam tersine bilgi ve felsefenin ne denli siyasal olduğudur. Kısacası, siyaset felsefesinin temelinde yatan arayış sürmektedir. Hatta büyük dönüşümlere tanık olan çağımızda, aydın sorumluluğu içeren bu arayış belki daha fazla önem arz etmektedir.

Kaynakça

Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* (İstanbul: Paradigma, 2000).

Platon (Eflatun), *Sokrates'in Savunması* (İstanbul: Remzi, 1996).

Platon (Eflatun), *Devlet* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

Aristoteles, *Politika* (İstanbul: Remzi, 1993).

Niccolo Machiavelli, *Hükümdar* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler* (İstanbul: Bordo Siyah, 2011).

Thomas Hobbes, *Leviathan Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).

John Locke, *Sivil Toplumda Devlet Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (İstanbul: Metropol, 2002).

Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011)

Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1993)

John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine* (İstanbul: Oda, 2008).

Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010).

Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* (Ankara: Doğu Batı, 2010).

Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı Marx'ın Yönteminde Adımlar* çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Toplumbilim, Karl Marx Özel Sayısı, 3 (1995).

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı* (İstanbul: Say, 2011).

Michel Foucault, *Özne ve İktidar - Seçme Yazılar 2* (İstanbul: Ayrıntı, 2011).

Okuma önerileri

Mustafa Bayka, der., *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: İletişim, 2003).

Kemali Saybaşılı, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* (Ankara: Doruk, 1999).

Larry Arnhart, *Platodan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Adres, 2005).

Mehmet Ali Ağaoğulları, der., *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (İstanbul, İletişim, 2011).

Maurice Cranston, *Batı Dünyasında Siyaset Felsefeleri Plato - Aristo - Aquinas - Machiavelli - Hobbes - Locke - Rousseau - Burke - Hegel - Marx - Mill* (İstanbul: Avcıol, 2000).

Philippe Corcuf, *Siyasetin Büyük Düşünürleri* (İstanbul: Versus, 2008).

Cemal Bali Akal, der., *Devlet Kuramı* (Ankara: Dost, 2000).

Michael Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri* (İstanbul: Ayrıntı, 1999).

Tom B. Bottomore, *Marksist Düşünce Sözlüğü* (İstanbul: İletişim, 2001).

Cem Aktaş, der., *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında 20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002).

Cenk Saraçoğlu

Siyaset Bilimi ve Sosyoloji

Giriş

İçinde yaşadığımız toplumsal hayat sayısız unsurun birbiriyle bağlantılı ve etkileşim hâlinde olduğu o kadar karmaşık bir yapı arz eder ki Bertell Ollman'ın deyişiyle "aynı midemiz gibi aklımız da bir oturuşta yenilip yutulan bir dünyayı hazmedemez".[1] Bu karmaşıklığın anlaşılma ve anlatılma güçlüğü tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanları dünyayı hazmedilebilir 'lokmalar' kıvamına getirmeye yöneltmiştir. Yani karmaşık toplumsal gerçekliği parçaları üzerinden, adım adım ve sistemli bir şekilde anlama ve yansıtma gayreti yeni bir olgu değil, insanın zihinsel kapasitesinin sınırlarını ve aynı zamanda gücünü yansıtan bir faaliyettir.

Sosyal bilimlerdeki disiplinlerin ortaya çıkışı ise böylesine bir 'parçalarına ayırma' zorunluluğu tarafından kışkırtılmış olsa bile, onun doğal bir uzantısı veya kaçınılmaz bir sonucu değildir. Disiplin ayrımları, 'disiplin' sözcüğünün bizatihi kendisinin de çağrıştırdığı gibi, toplumsal bütünlüğü *belirlenmiş bir tarzda* parçalarına ayırmayı, bu parçaları belirlenmiş şekillerde ele alma ve onlardan belirlenmiş sınırlar içerisinde sonuçlar çıkarmayı dayatan kısıtlayıcı ve yönlendirici bir yapıya tekabül eder. Kısacası disiplin ayrımları insanın toplumsal dünyayı anlama çabasının doğal bir sonucu olmaktan ziyade anlamanın nasıl olması gerektiğini baştan yapılandıran ona dışsal bir toplumsal sınırlamayı ifade etmektedir.[2]

Bu sınırlama işinin doğal bir insani faaliyet olan düşünme ile dışsal ve olumsal bir ilişki içerisinde olduğunun en önemli göstergesi, bugün mutlak kabul edilen disiplin ayrımlarının ancak 19. yüzyılın sonlarında ve dünya coğrafyasının belirli yerlerinde yapılandırılmaya başlanmasıdır. Bu hâliyle

1 Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 47.
2 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language* (New York: Pantheon, 1972), 220- 230.

disiplin ayrımları esasında modern bir 'proje'ye[3], hatta daha sonra ele alacağımız gibi modern bir ideolojik projeye denk düşer. Böyle bir toplumsal proje ve ideolojik kurgu ise hepsi de birbiriyle ilişkili kapitalizm, ulus devlet ve Aydınlanma süreçlerinin damgasını vurduğu modernlik koşullarında kendisine yer bulabilmiştir. Bu üçünün yaşadığı dönüşümler ve girdiği krizler disiplinler arası ayrımların görünümünü de belirgin bir şekilde etkilemiştir.

Buna göre sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinlerinin inşası süreci modern dönemdeki karmaşık toplumsal bütünlüğü onun birbirine dışsallaştırılmış parçalarına ayırma ve bu parçaları tek başına bir inceleme nesnesi hâline getirme çabasının bir tezahürüdür. Burada söz konusu olan bütünü parçaları üzerinden anlama çabasından ziyade parçanın bütünden çekip çıkarılarak, müstakil bir inceleme nesnesine ve uzmanlık alanına dönüştürülmesi; yani bütünün parçalanmasıdır. 'Bütünü parçalarına ayırmak' yerine 'bütünü parçalamak' gibi daha pejoratif bir ifade kullanılmasının nedeni ise bahsettiğimiz 'parçayı koparma' işinin bu parçaların içsel ilişkilerinden ve bu ilişkilerin tarihinden oluşan bütünlüğü insan zihninde bir daha bir araya getirilemeyecek şekilde dağıtmasıdır.

Bu temelde 'bütünü parçalamak' boyutunda sosyoloji ile siyaset biliminin toplumsal bütünlük içerisinden hangi parçayı koparıp kendine ait bir inceleme nesnesine dönüştürdüğü ele alınmalıdır. Sosyolojinin inceleme nesnesinin 'toplum' olarak ilan edildiği düşünüldüğünde; sosyoloji disiplininin oluşumu ile modern düşünce tarihi içerisinde ayrı bir bilimsel inceleme nesnesi olarak toplum soyutlamasının inşa ediliş sürecinin bir ve aynı süreç olduğunu söyleyebiliriz. Benzer şekilde siyaset bilimi diye ayrı bir bilimin oluşumu bu disiplinin kendine mahsus bilimsel inceleme nesneleri olarak 'siyaset' ve 'devlet' kategorilerinin oluşturulması süreciyle özdeş görülebilir.[4] Devlet/siyaset ve toplumun birbirinden koparılması aynı zamanda bunların iktisat alanına bırakılmış 'pazar'la ve psikoloji alanına bırakılmış 'birey'le içsel bağlantılarının koparılması anlamına geldiğinden sosyoloji ve siyaset biliminin ayrışması sürecinin aslında genel olarak, modern dönemde, toplumsal bütünlüğün düşüncede parçalanması sürecinin bir uzantısı olduğu söylenebilir.

Aydınlanma: Bilimsel araştırmanın nesnesi olarak siyaset ve toplum

Modernizmin düşünsel alandaki görünümü olan Aydınlanma, devlet ve toplumun ayrı inceleme nesneleri olarak tasarlanmasında önemli bir role sahiptir. Aydınlanma düşüncesinin temelinde hakiki bilgiye ancak akılcı ve

3 Dorothy Ross, "Changing Contours of the Social Science Disciplines", *The Cambridge History of the Science: Modern Social Sciences*, der. Theodore M. Porter ve Dorothy Ros (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 208.

4 Michael Drake, *Political Sociology for a Globalizing World* (Cambridge: Polity, 2010), 8.

bilimsel yöntem yoluyla erişilebileceği fikri yatar. Bu fikrin temel referans noktası hâline gelmesi toplumsal hayata dair felsefi spekülasyonların itibarını sarsmış, meşruiyetini zedelemiştir. Aydınlanma düşüncesinin içinden çıkma bir anlayış olarak pozitivizme göre ise doğa bilimlerinde söz konusu olduğu gibi toplumsal hayatı anlamak da öncelikle onu incelenebilir ve gözlemlenebilir parçalarına ayırmakla mümkündü. Modernleşme sürecinin karmaşık bütünlüğünü devlet, toplum, tarih, birey ve pazar gibi parçalara ayırıp her birini ayrı bir disiplinin inceleme nesnesi hâline getirmenin bu mantığın izlerini taşıdığını söyleyebiliriz. Buna göre sosyolojinin konusunu toplum denilen bütünleşik yapının gözlemlenebilir ve incelenebilir özellikleri ve hareketleri oluşturacak; siyaset biliminin konusunu da devlet veya siyaset alanındaki dünyevi ve ölçülebilir süreçler, ilişkiler ve kurumlar teşkil edecekti. Bu bakımdan topluma dair edinilecek bilginin kaynağını insan doğasına dair felsefi, ahlaki veya dinsel temelli spekülatif varsayımlar değil, onun somut görünümlerinden elde edilecek ampirik bulgular oluşturabilirdi. Aynı şekilde siyaset ve devlet bilge filozofların, peygamberlerin ve saygın devlet



Sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinlerinin inşası süreci, karmaşık toplumsal bütünlüğü onu birbirine dışsallaştırılmış parçalara ayırıp bu parçaları tek başına bir inceleme nesnesi hâlinde açıklama çabasının bir görünümüdür.

adamlarının bilimsel bir temeli olmayan görüşlerine de dayandırılamazdı.[5] Bu bakış açısı, toplum ve devlet/siyaseti anlama çabalarının yaslandığı ortak felsefi referansları ortadan kaldırarak sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinlerinin arasındaki bağlantıyı baştan zayıflatmış oldu.

Toplumun bilimsel incelemeye tabi tutulacak ayrı bir nesne olarak ele alınmasının ilk örneklerinden birini 'sosyoloji' sözcüğünün de mucidi olan 19. yüzyılın ilk yarısının düşünürlerinden Auguste Comte (1798-1857) verdi. Comte'a göre doğal ve fiziksel dünyayı anlamaya yönelik yasaları toplumlar için de üretmek, yani kendi deyişiyle bir tür 'sosyal fizik' yaratmak mümkündü. Böylesine zor bir iş başarıldığında bilimsel ilerleme süreci mükemmele erişecek, toplum içerisindeki moderniteyle baş gösteren sorunlar tedavi edilebilecekti. Bu özelliğiyle sosyoloji tüm bilimlerin kraliçesi, bilimsel düşüncenin ilerlemesinin son safhasıydı. Ne var ki Comte'un sosyoloji sözcüğüne verdiği içerik sosyolojiye diğer sosyal bilimlerden ayrı bir varoluş ve kimlik kazandıramayacak kadar genişti. Ona göre sosyoloji siyasetten, devletten, tarihten, bireyden ve ekonomiden (pazardan) ayrı düşünülecek bir 'toplumun' bilimi olmaktan ziyade bunların tamamının, yani insanoğlunun ilerleme serüveninin bilimi olacaktı. Bu bakımdan bu sözcüğü ilk ortaya atan düşünür olsa da sosyoloji disiplininin Comte ile başladığını söylemek hatalı olacaktır. Buna rağmen bu geniş kapsamıyla da olsa toplumu ayrı bir bilimsel inceleme nesnesi olarak tasavvur etmesiyle Comte, kendisinden sonra sınırları belirginleşecek olan sosyoloji disiplininin kimlik kazanmasında etkili olmuştur.

19. yüzyılın ikinci yarısının önde gelen Fransız düşünürlerinden Emilie Durkheim (1858-1917) ise toplumu insana dair her şeyi içine çeken sınırları belirsiz bir tasavvur olmaktan çıkararak, onu başlı başına incelenmeye uygun maddi bir kuvvet, bir değişken olarak kurgulamaya yeltendi. Ona göre toplum Comte ve Herbert Spencer'dan (1820-1903) farklı olarak evreninin bütünsel dönüşümüne bağımlı bir evrim süreci takip eden bir oluşum değil, içerdiği bireylerin ilişkilerinden oluşan ama onları aşan bir yapıydı. Bu hâliyle toplum bireyler üzerinde kuvvet uygulayan, onları sınırlayan ve onların bazı ortak yönelimlerinin kaynağında yatan yekpare bir etken olarak görülebilirdi. Buna göre toplum; intihar, aşırı bireycilik, suç ve sosyal çözülme gibi sorunların nedenlerinin bilimsel olarak anlaşılmasında dikkate alınması gereken değişkenlerden biri hâline geliyordu.

Toplumun bu şekilde bireylerden özerkleştirilmesi sosyolojinin diğer insan bilimlerinden ve özellikle de psikolojiden ayrıştırılarak ayrı bir disiplin hâline getirilmesinde muazzam öneme sahiptir. Bu da haklı bir şekilde pek çok düşünürün sosyolojinin tarihini Comte ile değil Durkheim ile başlatmasının

5 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis, 2003), 14.

nedenini açıklar. Böyle bir bakış açısı yirminci yüzyıl boyunca özellikle ABD'de ana-akımı temsil eden Talcott Parsons'un (1902-1979) başı çektiği işlevselci sosyolojinin değişik varyantlarının yaslandığı ortak çerçeveyi oluşturur. Bağımsız bir işleyişe ve mantığa sahip bir kendilik olarak toplumun ya da toplumsal yapının belirleyiciliği ya da şekillendiriciliği fikri; suç, sapkınlık, protesto ve itaatsizlik gibi sorunları bir tür bağımlı değişken olarak ele alarak bunlara sebebiyet veren yapısal kimi arızaların düzeltilmesine yönelik bilimsel reçeteler sunma eğilimine kapı aralamıştır. Ne var ki işlevselci sosyolojideki genel eğilim bu sorunlar üzerinden toplumsal yapının kendi iç çelişkilerinin sorgulanmasına zemin oluşturmak bir yana bu yapının işlevselliğini ve böylelikle de gerekliliğini veri alır. Böylelikle de toplumun kimi arızalarını kontrol mekanizmalarını daha da güçlendirerek onarmaya yönelik daha muhafazakâr bir proje önerir. Bu hâliyle işlevselcilik, devlet ile toplum; sosyoloji ile siyaset bilimi arasındaki sınırları daha da koyulaştırır ve disiplinler ayrışmasını derinleştirir. Bir yanda tek başına sosyolojinin konusunu oluşturan, kendi işleyiş mantığına ve mekanizmalara sahip toplum; diğer yanda toplumda (toplumsal sistemde ya da yapıda) ortaya çıkan arızaları gidermede gerektiğinde yardıma çağrılacak yine bir makine gibi işleyen ve siyaset biliminin konusunu oluşturan devlet; öte yanda da hem devletten hem de toplumdan bağımsız bir alan olarak iktisadın konusunu oluşturan kendi 'görünmez eline' sahip pazar vardır.[6]

Sosyolojinin bir bilim olarak adlandırılmaya başlandığı 19. yüzyılda birbirlerinden farklı sosyolojik anlayışların ve teorilerinin ortak bilimsel paradigmasını evrimcilik oluşturuyordu. Buna göre toplumlar organik bir bütünlük hâlinde geçmişteki daha basit biçimlerinden başlayarak evrensel bir ilerleme çizgisi içerisinde belirli safhaları takip ederek bugünkü daha karmaşık biçimlerine kavuşuyorlardı. İnsanlık tarihini bir bütün olarak bu evrim süreci ile ilişkili şekilde değerlendirmek mümkündü. Auguste Comte'a göre, örneğin toplumlar; doğada olup bitenin doğaüstü güçlere dayandırılarak açıklandığı teolojik safhadan, kafada üretilen Tanrı gibi soyut varlıklarla açıklandığı metafizik safhaya doğru ilerliyorlar ve en sonunda da bütün açıklamaların bilimsel bilgiye, yani deneye, gözleme ve akla dayandırıldığı 'pozitif' aşamaya erişiyorlardı. Sosyolojinin görevi bu evrimin bilgisini araştırmak, sunmak ve toplumların bu süreci hızlı bir şekilde kat etmelerine yardımcı olmaktı. 19. yüzyıldaki diğer bir düşünür Herbert Spencer da toplumları biyolojik organizmalarla bir tutarak tüm toplumların basitten karmaşığa doğru ilerlediğini; basit aşamanın askerî toplumlara, karmaşık ve heterojen olanın da endüstriyel topluma karşılık geldiğini ifade etmiştir. Emilie Durkheim da her ne kadar Spencer ve Comte'u toplumu yeterince nesneleştirememekle eleştirse de onların

6 Göran Therborn, *Science, Class and Society: On the Formation of Sociology and Historical Materialism* (New Left Books: Manchester, 1976), 418.

benimsediği evrimci paradigmanın etkisinde kalmaya devam etmiştir. Ona göre toplumlar kendi içinde hâkim olan iş birliği biçimine göre iş bölümünün ve uzmanlaşmanın gelişemediği ama güçlü bir kolektif bilincin hâkim olduğu mekanik dayanışma yapısından karmaşık bir iş bölümüne sahip organik dayanışma yapısına doğru ilerliyorlardı. Bu ilerlemenin arkasında ise nüfus artışının ve yoğunluğunun yarattığı kaynak yetersizliğinin insanlığı daha karmaşık örgütlenme biçimlerine zorlaması yatıyordu. Bu evrimci bakış açısının bütün versiyonlarında sonradan ulaşılan safha bir öncekinden daha ileri ve medeni bir toplumu temsil ediyor ve Avrupa'nın, diğer yerlerdeki toplumlara nazaran bu ilerleme hattının daha ileri bir noktasında olduğu varsayılıyordu. Bu hâliyle evrimci sosyolojinin çeşitli versiyonlarının erken kapitalistleşmiş Avrupa toplumlarının emperyalist hamlelerine 'bilimsel' bir rehberlik ve meşruiyet sunma görevini de ifa ettiği söylenebilir.

Karl Marx'ın (1818-1883) geliştirdiği tarihsel materyalizmin böyle bir evrimci şablon içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmalı bir konudur. Şüphesiz Marx'ın kapitalizmin tarihsel özgüllüklerini ortaya sermeye çalışırken kapitalizm öncesi üretim biçimlerine dair fikir üretme gayreti içine girmesi ve özellikle *Komünist Manifesto*'da (1848) sınıf mücadelesinin tarihin itici gücü olduğunu vurgulaması, onun da feodalizmden kapitalizme ve sonrasında da sosyalizme/komünizme geçişi öngören evrimci bir bakış açısına sahip olduğu iddiasını doğurmuştur.[7] Kimilerine göreyse bu yorum Marx'ın teorisinin basitleştirilmesinden ve saptırılmasından ibarettir; bunlara göre Marx'ın tarihin öznesi olarak insanı tarif eden voluntarist bakış açısı evrimci bir belirlenimciliğe kapıları kapatmaktadır.

Bilimi dünyayı anlamanın yegâne yolu olma mertebesine yükselten Aydınlanma ve onun pozitivist yorumu toplumu olduğu kadar devleti ve siyaseti de ayrı bir bilimsel incelemenin nesnesi hâline getiren anlayışa zemin teşkil etmiştir. Pozitivist düşüncenin hâkim olmasıyla birlikte, ulus devletlerin izleyecekleri siyasetlerin geliştirilmesinde veya gerekçelendirilmesinde temel başvuru kaynağı artık siyaset felsefesi değil, siyaset alanından toplayacağı verileri sistemli bir şekilde işleyip bilimsel bir paket hâlinde sunacak olan siyaset bilimiydi. Devletlerin kurumsal yapıları, hukuki sistemleri, siyasi rejimler, seçim sistemleri, siyasal gruplar ve partiler siyaset biliminin birbirleriyle ilişkilendirdiği, istatistiksel analize tabi tuttuğu verilere dönüştürüldüler. Özellikle ABD'de 1950'li ve 1960'lı yıllara damgasını vuran davranışsalcı okul, siyasal alanda seçim davranışları gibi belirli kalıplar sergileyen kimi ölçülebilir eğilimleri istatistiksel analizlerle

7 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, çev. Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2010).

açıklama gayreti içerisine girerek siyasetin toplumdan ayrı bir inceleme nesnesi hâline getirilmesinde son derece etkili oldu.[8]

Kimi siyaset bilimcilerse sadece seçmenlerin değil devletlerin de gözlemlenebilir, ölçülebilir ve önceden tahmin edilebilir davranışlara sahip bir aktör olarak görülebileceği kabulüne dayalı modeller ve teoriler geliştirecek kadar ileri gittiler. Özellikle Soğuk Savaş döneminde yaygınlaşan 'karşılaştırmalı siyaset' denilen farklı ulus devletlerin siyasal sistemlerini ve kurumlarını ampirik verilere dayanarak karşılaştırmaya dayalı yöntem, devlet rejimlerini başka bir şeye indirgenemez bir analiz birimine dönüştürmekte epey mesafe katetti. Karşılaştırmalı siyaset çalışmaları sosyalist ülkeler ile ABD'deki ana akım siyaset bilimciler tarafından demokratik/çoğulcu olarak nitelenen kapitalist ülkeler arasındaki zıtlıkları sergileme amaçlı olarak 'siyasal sistem' kategorisini temel analiz birimi olarak kullanmaktaydılar.[9] Siyasal sistem kategorisi esasında aynı dönemin gözde sosyoloji teorisyeni Parsons'un başvurduğu 'sosyal sistem' kavramından ilhamını alıyordu. Ne var ki böyle bir esinlenme, siyaset alanı ile toplumsal dinamikleri ilişkilendiren bir çerçeveyi oluşturmaktan çok siyasal alan içerisinde kendi içine kapalı ve kendi kendine işleyen bir kurumsal ilişkiler alanı tarif etmekten öteye gidemiyordu. Kısacası Parsons'un sosyal sistem kavramıyla toplum için önerdiği kapalı devre mekanizmalar siyasal sistem kavramıyla siyaset bilimine nakledilmiş oluyordu.[10] Böyle olunca da karşılaştırmalı siyaset mukayese edilen siyasal sistemlerin arkasındaki toplumsal yapıyı ve güç/tahakküm ilişkilerine dair bir analiz ortaya koyamıyor, bu esinlenmeye rağmen, siyaset bilimi ile sosyoloji arasındaki farklılaşmayı daha da derinleştiriyordu.

Siyasal alanı toplumsalın bütünlüğünden soyutlayarak onu ayrı bir bilimsel araştırma nesnesine dönüştüren siyaset biliminin ana akımlarından birini de 'akılcı seçim teorisi' oluşturdu. Bu akım özellikle seçmenlerin ve siyasetçilerin davranışlarını incelerken bunların eylemlerinin bireysel faydayı azamileştirmeye yönelik doğal eğilimlerinin bir sonucu olarak ele alınmasını öneriyordu. Özellikle ABD'de yaygınlık kazanan akılcı seçim teorisi belli başlı siyasi çatışmaların ve mücadelelerin bilimsel çözümlemesini bireyleri her durumda maliyet ve yarar analizi yapan varlıklar olarak ele alan neoklasik iktisada da hâkim aksiyom çerçevesinde inceliyor, böylelikle de toplumsal alandaki sınıfsal/ideolojik süreçlerin siyasal alanı yapılandırmaktaki etkisini analiz dışı bırakıyordu. Sadece seçmenleri ya da siyasetçileri değil, devleti de

8 James Farr, "Political Science", *The Cambridge History of the Science: Modern Social Sciences*, der. Theodore M. Porter ve Dorothy Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

9 Terence Ball, "American Political Science in Its Postwar Political Context," *Discipline and History: Political Science in the United States*, der. James Farr ve Raymond Seidelman (Michigan: Michigan University Press, 1993), 215-220.

10 Robert Adock ve Mark Bevir, "Political Science", *History of Social Sciences since 1945*, der. Roger Backhouse ve Philippe Fontaine (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 87-88.

kendi iradesine, çıkarlarına ve aklına sahip bir aktör olarak gören bu eğilim, kendisini en net bir şekilde uluslararası ilişkiler alanında gösteriyordu. Artık pek çok eğitim kurumunun siyaset biliminin bir alt kolu olarak değil de ayrı bir disiplin olarak tanıdığı uluslararası ilişkilerin ana akımını temsil eden realist düşünce devleti güç-çıkar hesapları çerçevesinde hareket eden başlı başına bir aktör olarak kurguluyordu.

Bilimsel incelemeye yönelik teoriler, uygulamalar ve teknikler geliştikçe ana akım sosyoloji ve siyaset bilimi bu siyaset/devlet ve toplum soyutlamalarının kapsamını da daraltmak zorunda kaldı. Zira her ne kadar pozitivizmin teorisyenlerinden olsa da Comte'un önerdiği genişlikte 'toplum'u ölçülebilir ve sayısallaştırılabilir bir değişken hâline getirmek olanaksızdı. Aynı şekilde siyaset ve devlet de toplumun bütününe yayılan iktidar ilişkilerini kapsayacak genişlikte soyutlandığında bilimsel bir nesne hâline getirilemezdi. Böyle olunca toplum, 20. yüzyıl boyunca, bazı sosyologlar tarafından bireyler ve gruplar arası ilişkilere, bazılarında değerler ve inançlar toplamına, kimi çalışmalarda sürekli değişen sayısal bir toplam olarak nüfusa, ya da etnik ve dinî grupların ilişkilerinin toplamına tekabül edecek şekilde küçültüldü, ölçülebilir hâle getirildi. Aynı şekilde siyaset biliminde, siyaset seçimler, parti örgütlenmesi, propaganda, hatta devlet adamları ve siyasetçilerin şahsi özelliklerine tekabül edecek düzeyde daraltıldı. Devletse her biri kendinden menkul çıkarlara sahip olarak tasavvur edilen bürokrasi, ordu, hükûmet, başkanlık, siyasal partiler vb. gibi burjuva ulus devletin kurumları arasındaki ilişkilere indirgendi. Kısacası ana akım sosyoloji ve siyaset bilimi bilimsellik iddiası altında önce 'toplum' ve 'devlet'i ait oldukları bütünlükten, yani kapitalizm, ulus devlet ve Aydınlanma arasındaki ilişkilerin damgasını vurduğu genel toplumsal bağlamdan koparak birbirinden ayrıştırdı; daha sonra da toplum ve devletin/siyasetin ölçeğini ve kapsamını bilimsellik adına daraltarak bütünle ve birbirleriyle olan içsel ilişkilerini iyiden iyiye görünmez hâle getirdi.

Ulus devlet ve kapitalizm: Toplum ve devletin biçimsel ayrışması

Modernitenin diğer iki boyutunu teşkil eden ulus devlet ve kapitalizmin yükselişini birlikte ele almamızın nedeni bunların gelişim süreçlerinin iç içe geçmesi ve kapitalizmin genel eğilimlerinin ulus devletlerin yapılarını önemli ölçüde dönüştürme kapasitesine sahip olmasıdır. Bir önceki bölümde ayrı bir başlıkta ele aldığımız bilimsel düşünce ve pozitivizmin de kapitalizmin yükselişi ile birlikte onun eğilimlerine ve ihtiyaçlarına yanıt verecek tarzda bir dönüşüm yaşadığını belirtmek gerekir. Toplum ve devletin/siyasetin ayrı birer inceleme nesnesi hâline gelebilmesinde de kapitalizmin yarattığı köklü dönüşümlerin önemli payı vardır. Devlet ve toplumun birbirinden ayrı alanlar olarak tahayyül edilebilmesi öncelikle Ellen Meiksins Wood'un ifadesiyle

kapitalizmde iktisadi olan ile siyasal olanın formel olarak ayrıştırılması süreci ile mümkün olabilmiştir.[11] Kapitalizmin diğer tüm üretim biçimlerine nazaran tarihsel özgüllüğünü oluşturan şey üretim ve dağıtımın tamamen iktisadi bir biçim alması ve ekonomi-dışı zorun bu iki ekonomik faaliyetin gerçekleşmesindeki doğrudan rolünün ortadan kalkmasıydı. Bu, artık-değere el koyma sürecinin sadece 'ekonomik' araçlarla yalnızca 'ekonomi' alanında cereyan etmesi anlamına geliyordu. Diğer yandan bu, formel yani biçimsel bir ayrışmaydı; çünkü artık değere el koyma noktasında olmasa bile genel olarak kapitalist mülkiyet ve sömürü ilişkilerinin güvenceye kavuşmasında ve kendisini sürekli yeniden üretmesinde ekonomi dışı uğrağın, yani siyasetin ya da devletin zorunlu işlevi devam ediyordu.[12] Yine de ekonomi ve siyasetin bu formel ayrışması devletin ya da siyasetin hâkim sınıflardan ve onların ekonomik faaliyetlerinden daha özerk bir görüntü sunmasını sağlamıştır. Burjuva demokrasisi ve modern vatandaşlığın oluşumunun ancak bu özerkleşmeyle mümkün hâle geldiği söylenebilir. Kurumlarının, kurallarının ve faaliyetlerinin meşruiyetini ulusal egemenliğe ve ulusal çıkarlara dayandıran bir modern devlet yapısının[13] ortaya çıkışı da ancak ekonomik olan ile siyasal olanın biçimsel ayrışması ile gerçekleşebildi. Zira devlet olgusunun ve düşüncesinin kökleri çok eskilere dayansa da yöneticilerini ve tek tek kurumlarını aşan kişisizleştirilmiş bir aygıt olarak modern devlet ancak kapitalizmle birlikte yerleşik hâle gelebilmiştir.[14] Siyaset biliminin devleti ve siyaseti toplumsal üretim ilişkilerinden ayrı ve özerk bir alan olarak kurgulayabilmesi, sosyolojinin ise devlet alanından ayrıştırılmış bir toplum, ya da sivil toplum tahayyül edebilmesi işte bu zeminde karşılık bulabilmiştir.

Siyaset-devlet, toplum ve ekonomi arasındaki bu kopukluğun nasıl bir bilgi üretimine yol açtığını tek başına Max Weber'in (1864-1920) külliyatı örnekleyebilir. Sosyal bilimlerdeki disiplin ayrımlarının yavaş yavaş yerleşmeye başladığı 1920'lerde teorik üretimlerini ortaya koyan Weber, işlediği konuların çeşitliliği açısından neredeyse sosyal bilimlerin bütün disiplinlerinin alanlarını ziyaret etmiş ama bunları bütünlüklü bir çerçeve içinde ilişkilendirme ve birleştirme noktasında özel bir çaba sarf etmemiştir. Weber toplumsal yapının statü, sosyal sınıf ve parti gibi çeşitli katmanlarını ele alıp buradan bütünlüklü bir toplum kurgusuna ulaşmaya çalıştığı yerlerde sosyolog ve genel olarak devleti tanımlamaya, modern devletin özgüllüklerini ortaya sermeye çalıştığı eserlerinde bir siyaset bilimci olabilmiştir.

11 Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

12 Bertell Ollman, *Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

13 Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), x.

14 David Easton, "The Idea of a Political System and the Orientation of Political Research", *Discipline and History: Political Science in the United States*, der. James Farr ve Raymond Seidelma (Michigan: Michigan University Press, 1993), 237.

Bunlara ek olarak Weber felsefe, yöntem, antropoloji ve tarih alanında değerlendirilebilecek eserler de ortaya koyabilmiştir. Ne var ki Weber'in çok-disiplinliliği bahsettiğimiz toplum ve devlet/siyaset ayrımına ve bunlar etrafında şekillenen sosyoloji ve siyaset disiplinlerine yönelik bir sorgulama ya da meydan okuma içermez.

Siyaset biliminin ve sosyolojinin siyaset/devlet ve toplumu birbirinden ayrı bütünlükler olarak ele alması kapitalizmdeki siyasal olan ile ekonomik olan arasındaki aslında biçimsel ayrımın mutlaklaştırılması anlamına geliyordu. Ana-akım siyaset bilimi devlete ve siyasi aktörlere analitik öncelik atfediyor; bunlara kendi çıkarları ve aklı olan bağımsız aktörler muamelesi yapıyordu. Bu da devletin kapitalizmin yeniden üretimi ve burjuvazinin genel çıkarları ile olan içsel bağlantısını iyiden iyiye görünmez kılıyordu. Böylelikle siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinleri toplum (sosyoloji), pazar (iktisat) ve ulus devlet (siyaset bilimi) arasındaki esasen biçimsel ayrıştırmayı mutlaklaştırmak ve bunlar arasındaki kapitalizmin bahsettiğimiz yapısından dolayı örtük hâle gelmiş bağları daha da gizemlileştirmek suretiyle ideolojik bir rolü de yerine getirmiş oluyordu. Bu yazının başında sosyal bilimler içindeki disiplin ayrımlarının 'ideolojik proje' olarak değerlendirilmesinin arkasında büyük ölçüde bu yatmaktadır.

Kapitalizm, doğurduğu toplumsal sonuçlar itibariyle de siyaset bilimi ve sosyoloji arasındaki ayrışmanın zeminini teşkil etti. Özellikle 19. yüzyıl boyunca Batı Avrupa kentlerinde ortaya çıkan sefalet, eşitsizlik ve bunlara eşlik eden isyan, suç ve yaygın hastalık gibi kurulu düzeni tehdit eden olgular (bunların bütününe 'toplumsal sorun' ismi verilmişti) dizginsiz bir şekilde gelişmekte olan kapitalizmi ıslah etme ihtiyacı yaratıyordu.[15] Bu ihtiyaç, sistemin kendi kaçınılmaz çelişkilerinden ötürü kapitalizmin tarihi boyunca devam etti. Sosyoloji ve siyaset biliminin merkezdeki ekolleri ise kapitalizmin yapısal özelliklerine dokunmadan, bu toplumsal sorunların makul ve tehlikesiz boyutlara geriletilebilmesinin bilgisini sunmak gibi bir işlevi üstlenmeye soyundu. Kısacası her iki disiplin de kapitalizm koşulları altında 'ilerleme' ile 'düzen'in bir arada nasıl yürüyeceğinin çarelerini üretmek üzerinden varlıklarını meşru kılmaya çalıştılar.[16] Bu doğrultuda, sanayi kapitalizminin erken dönemlerinde toplumu; onun normal işleyişini engelleyen hastalıklarının veya arızalarının toplamı gibi gören ve araştırmasını bunlara odaklayan bir sosyoloji ekolü ortaya çıktı. Bu dönemde sosyologlar sadece üniversitelerde ya da araştırma kurumlarında değil, bürokraside ve reform örgütlerinde de görev alıyorlar, toplumsal sorunun bilimsel izahını ve rasyonel çözüm yollarını ortaya koymaya çalışıyorlardı. Bu

15 Dorothy Ross, "Changing Contours of the Social Science Disciplines," 209.

16 Claude Ake, *Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development* (Ibadan: Ibadan University Press, 1979), 166.

ekol, 1920'lerde Amerikan kentlerinin karşılaştığı çalkantıları incelemeye ve bunlara çözüm üretmeye soyunan Chicago ekolü tarafından devam ettirildi. Bu dönemde ABD kentleri göçmen sayısının artışı, hızlı kentleşme, etnik ve ırksal gerginlikler ve işçi hareketlerinin yükselişi gibi dinamiklerin baskısı altındaydı;[17] 1929 ekonomik krizi ile toplumsal kuruluşu ve bütünleşmeyi tehdit eden bu sorunlar zirve noktasına ulaşmıştı. Toplumu bir sorunlar alanı olarak gören bu yaklaşım Marksizmin ve diğer eleştirel yaklaşımların aksine bu sorunlarla kapitalizmin yapısal çelişkileri arasında bağ kurmuyor; bunların sistem içerisinde tamir edilebilir aksaklıklar olduğunu salık veriyordu. Bu sosyoloji anlayışı bahsedilen sorunlara çözüm üretmek adına kimi zaman toplumsal değerleri, inançları, aile ve din gibi geleneksel kurumları, kimi zaman da gerekli düzenlemeleri yapmak üzere ulus devleti göreve çağırdı. Toplumu, sorunların yatağı, devleti de bu sorunları düzenlemenin tarafsız bir aygıtı konumuna yerleştiren bu yaklaşım, devlet ve toplum arasında çizdiği sınırlar ile sosyoloji ve siyaset bilimi arasındaki ayrışmayı derinleştirmiş oluyordu.

Disiplinlerin daha yeni şekillenmeye başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısında devleti/siyaseti ve toplumu iki ayrı bütünlük olarak görme eğilimine karşı en ciddi meydan okuma ise Karl Marx'tan gelecekti. Bugün pek çok üniversitede ve ders kitabında sosyolojinin Durkheim ve Weber ile birlikte diğer bir klasiği olarak alınan Marx'ın ortaya koyduğu toplum anlayışının hem içeriği hem de yöntemi bugün sosyoloji, siyaset bilimi, ekonomi ve tarih arasına koyulan sınırların altını oyacak cinsten özellikler taşıyordu. Marx'ın temel meselesi, içinde yaşadığı hızla dönüşmekte olan modern toplumun ayrıksı yönlerini, işleyiş mekanizmalarını ve muhtemel gelişimini incelemekti. Bunu yaparken sosyoloji ve siyaset biliminin 'bütünü parçalama' eğiliminin aksine Marx, modern burjuva toplumunun görünümleri arasındaki içsel ilişkileri ortaya sererek kapitalizmin bütünlüklü bir çözümlemesine ulaşmak istiyordu. Marx için kendi döneminde ortaya çıkan pek çok değişim, kapitalist üretim tarzının yükselişinin toplumun her hücresine sızması, kendisiyle uyumsuz toplumsal formları hızla sönümlendirmesi ve kendi suretinde bir ilişkiler ağı yaratması ile ilgiliydi. Bu hâliyle 'burjuva toplumu' veya 'kapitalist toplum' kendisinden öncekilerden nitelikçe farklı bir ilişkiler bütününe denk düşüyor, bu da toplum diye genel ve tüm zamanlar için geçerli bir soyutlama üzerinden çözümleme yapmayı imkânsızlaştırıyordu. Ayrıca Durkheim'da söz konusu olduğu gibi toplumdan birey üzerinde kuvvet uygulayan ve onu sınırlayan yekpare bir bütün olarak bahsetmek de mümkün değildi; çünkü Marx'a göre toplum uyumlu bir bütünlük veya organizma olarak değil, birbirine zıt çıkarları olan sınıflar arasındaki mücadelelerin ve çelişkilerinin etkisi altında sürekli değişim hâlindeki karmaşık bir yapı olarak anlaşılabilirdi. Yani

17 Craig Calhoun, "Sociology in America: An Introduction", *Sociology in America: A History*, der. Craig Calhoun (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 427.

toplumdan değil, burjuva toplumundan (kapitalizmden) bahsedilebilirdi; burjuva toplumundan da sınıfsal çelişkilerin yapılandırdığı sürekli değişim hâlindeki bir ilişkiler bütünü anlaşılabilirdi.

Marx'ın modern burjuva toplumunun çeşitli görünümlerini kapitalist bütünlüğün birbirleriyle ilişkili yapıcı öğeleri olarak gören anlayışı, bu hâliyle ekonomi, sosyoloji ve siyaset bilimi arasında çekilen sınırları da hükümsüz kılıyordu. Marx'ın anlayışında örneğin siyaset biliminin konusu olarak ayrıştırılan devlet ile sosyolojinin alanına sıkıştırılan (toplumun unsurlarından biri olarak) sınıf birbirinden ayrı gerçeklikler değil, aynı kapitalist bütünlüğün içsel ilişkili parçalarıydılar. Marx'a göre, devletin modern toplumlarda kazandığı biçim sınıf mücadelelerinin tarihsel birikiminin bir yansımasıydı. Öte yandan kapitalist sınıfın oluşumunda ve hâkim kılınmasında devlet kilit bir rol oynamıştı; hâkim sınıf ilişkileri ve sömürü mekanizmaları ancak devletin varlığında devam edebilirdi. İlk bakışta birbirileriyle çelişkili gibi gözüken bu yaklaşımların her biri birbiriyle içsel ilişkilerle bağlı unsurlarından oluşan kapitalist bütünlüğe farklı konumlanma noktalarından bakmanın birer örneğini teşkil eder. Böyle bir yöntemin devlet/siyaset ve toplumu birbirine dışsal iki ayrı kendilik olarak kavrayan anlayışla uyumlu olması ve disiplinler arasında bunun üzerinden çizilen sınırları veri alması imkânsızdır. Marx'ın sonraki dönemlerindeki takipçilerinin, ister sosyoloji ister siyaset bilimi alanlarında konumlandırılsınlar, bu disiplinlerin ana-akım teori, yöntem ve tekniklerine mesafeli ve eleştirel olmalarının arkasında bu yatmaktadır.

Siyaset sosyolojisi bir çıkış olabilir mi?

Sosyoloji ve siyaset biliminin ayrışmasının toplumsal gerçekliği anlama noktasındaki sorunu, gerçeği anlaşılabilir küçük parçalara ayırırken bu parçaların birbirleriyle ve bütünle olan içsel bağlantılarını koparmasıdır. Disiplinler arası ayrımların doğurduğu bu sorunlara karşı itirazlar özellikle 1960'lı yıllardan itibaren sistem-karşıtı hareketlerin yaygınlık kazanmasıyla yoğunlaştı.[18] Bu itirazlar mevcut disiplinler arası sınırların meşruiyetini sarsmakla kalmadı, aynı zamanda yeni araştırma alanlarının da ortaya çıkmasını sağladı. Örneğin, ataerkilliğin ve cinsiyetçiliğin içerdiği tahakküm ilişkilerinin gündelik hayatta, söylemsel kalıplarda ve kültürel kodlardaki gömülülüğünü vurgulayan ve siyaset denilen kavramın kapsamını bu tahakküm ilişkilerini içerecek şekilde genişleten feminist hareket, toplumu ve devleti sayısallaştırılabilir ölçeklere hapseden bu disiplinler arası ayrımlara doğal olarak meydan okuyordu. Onlara göre siyaseti devlete, devleti de onun yöneticilerine indirgemekle siyaset bilimi; toplumu sadece işlevleri üzerinden

18 Immanuel Wallerstein, "The Culture of Sociology in Disarray: The Impact of 1968 on U.S Sociologists", *Sociology in America: A History*, der. Craig Calhoun (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

tanımlanmış kontrol mekanizmalarının toplamı şeklinde sunmakla da sosyoloji erkek egemen statükonun yeniden üretimine katkıda bulunuyordu. Bu itiraz 1970'lerde disiplinler arası bir uzmanlık olarak tarif edilen ayrı bir 'kadın çalışmaları' alanının kurulmasına öncülük edecekti.

Marksistlerin disiplinler arası sınırlara itirazları ise yukarıda ele aldığımız epistemolojik ve yöntemsel uyumsuzluk nedeniyle her zaman söz konusuydu. Öte yandan Marksist eleştirinin ana-akım siyaset bilimine ve sosyolojiye yönelik karşı duruşu aynı zamanda politik bir iddia da içeriyordu. Buna göre mevcut sosyoloji ve siyaset bilimi yaptıkları çalışmalarla genel kapitalizm bağlamını gözden kaçırarak, gizemlileştirerek ve çarpıtarak egemen sınıfların hâkimiyetine katkıda bulunan birer ideolojiye dönüşmüşlerdi. Bunların oluşturduğu sınırlar karşısındaki alternatifi ise bütüncül bir tarih ve toplum görüşü sunan tarihsel materyalizm oluşturuyordu.

Peki sosyal bilimlerdeki disiplin ayrımlarının yarattığı kısıtlara yönelik bu itirazlara siyaset sosyolojisi dediğimiz alan deva olabilir mi? Siyaset sosyolojisi 1960'larda Batılı kapitalist ülkelerde yaygınlaşan toplumsal muhalefetin gelişmiş geleneksel kapitalist kurumlara, anlayışlara ve yaşama biçimlerine meydan okuduğu bir dönemde gündeme geldi. Siyaset bilimine hâkim olan davranışsalcı okulun ve sosyolojideki işlevselciliğin tüm bilimsellik iddialarına rağmen ileri kapitalist ülkelerin o dönemde yaşadıkları krizi açıklamakta yetersiz kalmaları, bu disiplinlerin meşruiyetlerini ve güvenirliklerini tartışmalı hâle getirmişti. Siyaset sosyolojisi de bu krize cevap olarak sistemli bir şekilde ilk defa Amerikan Siyaset Bilimi Derneği'nin 1967 yılındaki toplantısında tartışıldı. Bu tartışmalar toplantı sona erdikten iki yıl sonra Martin Lipset'in editörlüğünde *Siyaset ve Sosyal Bilimler*[19] ismiyle derlendi. Bu derlemede özellikle Lipset[20] ile diğer bir siyaset bilimci olan Giovanni Sartori'nin[21] yazdıkları hem siyaset sosyolojisinin kökenlerini hem de onun yukarıda anlattığımız disiplinler sorununa bir çözüm olup olamayacağını anlayabilmemiz açısından önem taşıyor. Sartori, bu derlemedeki makalesinde siyasetin sosyolojisi ile siyaset sosyolojisi arasında bir ayrım yapar. Birincisi siyaset alanında olan bitenin, bu alandaki insan ilişkilerinin ya da gruplar arası ilişkilerin sosyolojik bir gözle incelemeye tabi tutulmasını içerir. İkincisi, yani siyaset sosyolojisi ise bundan daha fazlasını içerecek şekilde sosyal alan ile siyasal alan arasındaki karşılıklı etkileşimi gözler önüne sermeye çalışma çabasını işaret etmektedir. Bu, sosyolojinin değişkenleriyle siyaset biliminin değişkenleri arasında karşılıklı ilişkilerin kurulduğu melez bir "disiplinler arası" alana denk düşer. Örneğin belirli bir partiye oy verenlerin bu seçim

19 Martin Lipset, *Politics and the Social Sciences* (New York: Oxford University Press, 1969).

20 Martin Lipset, "Introduction", *Politics and the Social Sciences*, der. Martin Lipset (New York: Oxford University Press, 1969), vii-xxii.

21 Giovanni Sartori, "From the Sociology of Politics to Political Sociology", *Politics and the Social Sciences*, der. Martin Lipset (New York: Oxford University Press, 1969), 65-100.

davranışlarının onların sınıfsal konumları ile alakalı olup olmadığını incelemek Sartori'ye göre *siyasetin sosyolojisinin* bir örneğidir. Kendisinin sözleriyle toplumun parti sistemini nasıl etkilediği ve ondan nasıl etkilendiğini açıklamak, yani siyaset biliminin bir değişkeniyle, sosyolojinin bir değişkeni arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya sermek ise *siyaset sosyolojisinin* işidir. Bu örneğin de açıkça belli ettiği gibi Sartori, siyaset bilimini ve sosyolojiyi bir nevi iki ayrı daire gibi düşünmekte, bu dairelerin kesişim alanını, yani bunların kendilerine ait değişkenlerinin etkileştiği ve kesiştiği alanı siyaset sosyolojisine mahsus kılmaktadır.

Bugün dünyada siyaset sosyolojisi alanında yazılan ders kitaplarına baktığımızda pek çoğunun 'siyaset sosyolojisi nedir' sorusuna cevap arayan bir giriş yaptığı görülecektir. Bu girişlerin pek çoğu siyaset sosyolojisini öyle ya da böyle Sartori'nin çizdiği çerçeve içinde tanımlamakta, bir kısmı ise siyaset sosyolojisi ile Sartori'nin *siyasetin sosyolojisi* dediği şeyi birbirine karıştırmakta ya da birbirinin içine geçirmektedir. Örneğin Nur Vergin tarafından yazılan bugün Türkiye'deki en kapsamlı ve bütünlüklü siyaset sosyolojisi ders kitabı *Siyasetin Sosyolojisi*[22] ismini taşımaktadır. Bu kitabın hemen girişinde siyaset sosyolojisinin ilgi alanı tarif edilirken "toplumda meydana gelen siyasal süreçler", "siyaset ile toplum arasındaki ilişkiler", "siyasal kurumların yer aldığı toplumun yapısal, kültürel vb. özgüllüğü","siyasetin ve siyasal kurumların toplumla bağlantılandırılması", "siyaset ile toplum arasındaki etkileşimler", "siyasal olgular ile toplumsal faktörlerin etkileşimi" gibi birbirinden farklı ve soyut ifadeler kullanılmaktadır. Aynı durum pek çok İngilizce kaynak için de söz konusudur. Kısacası bugün siyaset sosyolojisi denilen alanın sınırları genel olarak aynı Sartori'nin öngördüğü gibi siyaset ile sosyolojinin kesişim alanına göndermede bulunularak tanımlanmaya çalışılmakta, ama bu alanın tam olarak neyi içeride tutup neyi dışarıda bıraktığı (siyaset sosyolojisi kitaplarının ve derslerinin son derece farklılaşan içeriklerinin de göstereceği gibi) esnek bir şekilde yorumlanmaktadır. Bu esneklik, disiplinler arası sınırları katı bir şekilde belirlemeye çalışan eğilimin karşısında daha geniş bir özgürlük alanı tanıyarak siyaset sosyolojisi başlığı altında sosyoloji ve siyaset bilimi alanına dâhil edilmeyen pek çok konuyu ve düşünürü tartışmaya açmayı mümkün kılmıştır. Örneğin ne sosyolojinin ne de siyaset biliminin sınırları içerisinde sayılabilecek Nicos Poulantzas (1936-1979), Ralph Miliband (1924-1994), Immanuel Wallerstein, Antonio Gramsci (1891-1937) ve Michel Foucault (1926-1984) gibi isimlerin yazdıkları bu sayede siyaset sosyolojisi başlığı altında gündeme gelebilmiştir.

22 Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi* (İstanbul: Doğan, 2011), 17-25.

Sonuç

Birbirlerinden özerkleştirilmiş toplum ve siyaset gibi kategorilere birer değişken muamelesi yapıldığı müddetçe bugünkü sosyal bilimlerin disiplin ayrımlarına dayalı yapısı bütünü gözden kaçırmak ve onu çarpıtmak gibi ideolojik bir etki yaratmaya açık olacaktır. Kısacası sorun her bir disiplinin kendi içindeki eksik ve gediklerinin toplamı olarak görülemez; sorun, tüm bu disiplin ayrımlarını yaratan epistemolojinin kendisindedir. Bu durumda siyaset sosyolojisi sorunun çözümü olarak görülemez; çünkü siyaset sosyolojisinin disiplinler arası ayrımların yerini alacak alternatif bir epistemolojik programı kendi bünyesinde taşıdığı da söylenemez. Bundan da önemlisi diğer pek çok *disiplinler arasılık* iddiası için söz konusu olduğu gibi[23] disiplinleri birbirleriyle ilişkilendirme iddiası taşırken onların varlığını ve sınırlarını veri almaya devam etmektedir. Örneğin siyaset sosyolojisinin yukarıda örneklediğimiz literatürdeki tariflerinin hemen hepsi de ne kadar ilişki, etkileşim vb. gibi bu iki alan arasında köprü kurmaya çalışan sözcükler içerirse içersin toplum ve siyaset/devlet arasında yapılan ayrıştırmayı kabullenmekte ve hatta bunu yeniden üretmektedir. İhtiyaç duyulan şey ise, bütünlükten ve birbirlerinden koparılmış parçaları birbiriyle kesiştiren yeni sosyal bilim disiplinleri yaratarak mevcut karmaşıklığı daha da sorunlu hâle getirmek değildir. Çözüm parçaların birbirleriyle ve bütünle olan içsel ilişkilerini gözler önüne serebilecek bir epistemoloji geliştirebilmektir.

Kaynakça

Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Bertell Ollman, *Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Claude Ake, *Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development* (Ibadan University Press: Ibadan, 1979).

Craig Calhoun, "Sociology in America: An Introduction", *Sociology in America: A History*, der. Craig Calhoun (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 1-38.

David Easton, "The Idea of a Political System and the Orientation of Political Research", *Discipline and History: Political Science in the United States*, der. James Farr ve Raymond Seidelman (Michigan: Michigan University Press, 1993), 229-248.

Dorothy Ross, "Changing Contours of the Social Science Disciplines", *The Cambridge History of the Science: Modern Social Sciences*, der. Theodore M. Porter ve Dorothy Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 205-237.

Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan (İstanbul: Yordam Kitap, 2008).

Giovanni Sartori, "From the Sociology of Politics to Political Sociology", *Politics and the Social Sciences*, der. Martin Lipset (New York: Oxford University Press, 1969), 65-100.

Göran Therborn, *Science, Class and Society: On the Formation of Sociology and Historical Materialism* (New Left Books: Manchester, 1976).

23 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, 48-49.

Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis, 2003).

Immanuel Wallerstein, "The Culture of Sociology in Disarray: The Impact of 1968 on U.S Sociologists", *Sociology in America: A History*, der. Craig Calhoun (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 427-437.

James Farr, "Political Science", *The Cambridge History of the Science: Modern Social Sciences*, der. Theodore M. Porter ve Dorothy Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 317-328.

Martin Lipset, "Introduction", *Politics and the Social Sciences*, der. Martin Lipset (New York: Oxford University Press, 1969), vii-xxii.

Michael Drake, *Political Sociology for a Globalizing World* (Cambridge: Polity, 2010).

Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language* (New York: Pantheon, 1972).

Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi* (İstanbul: Doğan, 2011).

Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Robert Adock ve Mark Bevir, "Political Science", *History of Social Sciences since 1945*, der. Roger Backhouse ve Philippe Fontaine (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 71-100.

Terence Ball, "American Political Science in Its Postwar Political Context," *Discipline and History: Political Science in the United States*, der. James Farr ve Raymond Seidelman (Michigan: Michigan University Press, 1993), 207-221.

Okuma önerileri

Alex Callinicos, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden (İstanbul: İletişim, 2004).

Bertell Ollman, *Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis, 2003).

Kemali Saybaşılı, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* (İstanbul: Doruk, 1999).

Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi* (İstanbul: Doğan, 2011).

"Sosyal Bilimlerde Yöntem", *Praksis* 3 (2002).

Taner Timur, *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi* (İstanbul: Yordam Kitap, 2011).

Alev Özkazanç

Siyaset Bilimi ve Psikoloji

Siyaset ile psikoloji arasındaki ilişki nedir? Bu soruya iki farklı düzeyde yanıt verilebilir. İlkin, siyaset bilimi disiplini ile psikoloji disiplini arasındaki ilişkinin ne olduğuna, bu iki disiplin arasındaki farklılık ve örtüşme noktalarının disiplinlerin içinden nasıl kurulduğuna bakılabilir. İkinci ve daha eleştirel bir bakışla, bu disipliner ayrımların kendisini sorgulayarak, birey, toplum ve siyaset arasındaki ilişkilere dair daha tarihsel ve bütünsel bir açıklama çabası önerilebilir. Ben bu yazıda siyaset ile psikoloji arasındaki ilişki sorununa her iki açıdan da bakmak istiyorum. Öncelikle ilk düzeyi ele alalım.

Her iki disiplinin farklı nesneleri olduğunu varsayan ve bu çerçevede iki disiplinin örtüşme alanına dair belirli konular saptayan 'disiplinler-arası' bir alan olarak siyaset psikolojisinin ortaya çıkışı yeni sayılır. Siyaset psikolojisi disiplini bu adla ancak 1970'lerde örgütlenmeye başlamıştır. O dönemden bugüne bu disiplin, lisans ve yüksek lisans derslerinin açılması, Uluslararası Siyaset Psikolojisi Derneği'nin kurulması (1978), *Uluslararası Siyaset Psikolojisi* dergisinin çıkarılması (1980) ve siyaset psikolojisi derlemelerinin yayınlanmasıyla hızla gelişen bir uzmanlık alanı olarak belirdi. Bu yeni disiplin, siyaset bilimi içinde özellikle siyasi davranış dalı ile psikoloji içinde kişilik, sosyal psikoloji ve bilişsel psikoloji alanlarının etkileşimi çerçevesinde şekillenmekte ve psikolojiden çok, siyaset biliminin bir alt dalı olarak gelişmektedir. Bu disiplinin ortaya çıkışı ve evrimi hem dönemin yaygın kuramsal ve yöntemsel paradigmalarından hem de siyasi durumun ortaya koyduğu özgül sorunlardan etkilenmiştir. Bu bağlamda özellikle, Amerikan kaynaklı bir disiplin olarak siyaset psikolojisinin dönemin Amerikan siyasetinden ve uluslararası olaylardan etkilendiğini saptamak gerekir. Öyle ki, terör, uluslararası çatışma, etnik çatışma, İslami köktendincilik gibi konular disiplinin her zaman temel ilgi alanları olarak ortaya çıkmışlardır.

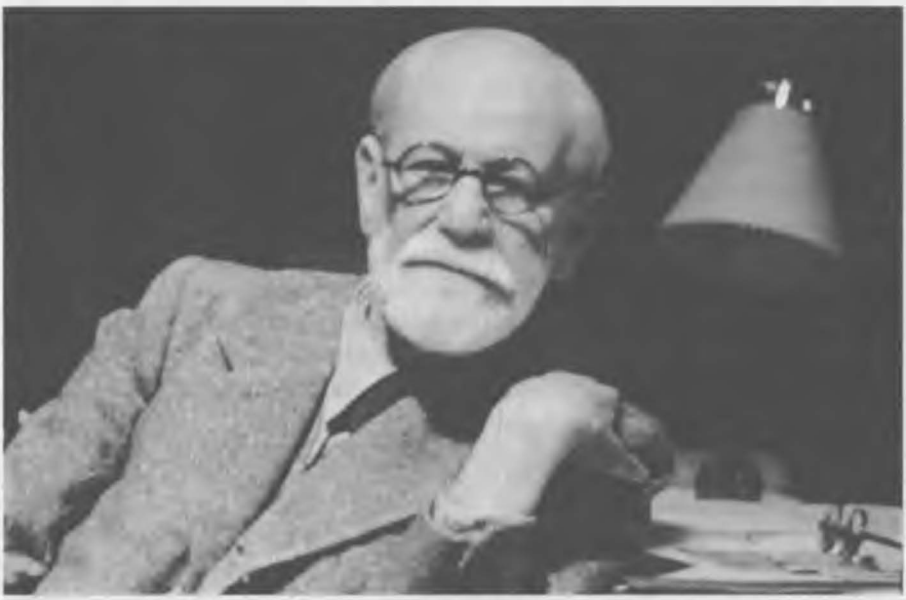
Siyaset psikolojisi disiplininin tarihinde temel olarak üç evreye işaret edilebilir. 1920'lerden 1960'lara kadarki ilk dönem aslında disiplinin tarih-öncesi olarak görülür. Bu dönemde siyaset psikolojisi diye ayrı bir disiplin henüz mevcut olmasa da sonradan bu disiplinin temel ilgi konularından birisi hâline gelen kişilik, kültür ve siyaset konularında temel eserler verilmiştir. Bu dönemin temel konusu, hem liderler (tekil bireyler) hem de kitleler düzeyinde siyasal kişilik sorusudur. Sigmund Freud'un (1856-1939) Leonardo da Vinci'nin kişiliği üzerine yaptığı çalışmayla başlatılan psiko-biyografi geleneği, önemli siyasi liderlerin analiziyle devam ettirilmiştir. Burada, hem siyasi liderlerin kişiliklerinin ne olduğu, lider olmanın ne demek olduğu, hangi kişilerin lider olmaya yatkın olduğu gibi sorular, hem de lider insanların bu kişilik özelliklerinin siyasi olaylara ve gelişmelere olan etkisi sorusu dikkate alınmıştır. Benzer şekilde, kitleler ve kitle davranışı sorusu da gündeme girmiştir. Özellikle Dünya Savaşları ve faşizm olgusundan beslenen bu merak, genel olarak belirli siyasi tutumlar (özellikle otoriterlik) ile belirli kişilik özellikleri arasındaki bağlantıların araştırılmasına zemin sağlamıştır. Bu dönemde psikanaliz temel yöntem olarak öne çıkmakla birlikte, saha araştırmaları da kullanılmıştır. Liderler ve kitleler sorunu günümüzde eskisi kadar merkezî olmasa da, kişilik ve siyaset konusu başkaca temalar üzerinden siyaset psikolojisinin temel ilgi alanlarından birisi olmaya devam etmektedir.

Siyaset disiplininin ikinci evresinde, yani disiplinin artık bu adla örgütlenmeye başladığı dönemde, ilk dönemden oldukça farklı kuramsal ve yöntemsel yaklaşımlar ve farklı siyasi sorunlar öne çıkmıştır. Bu döneme kamuoyu, siyasi tutum ve seçmen davranışı araştırmaları damgasını vurmuştur. Davranışsalcı yaklaşımın hâkim olduğu bu dönemde, çok geniş çaplı anketlere dayalı saha araştırmaları ve katılımcı gözlem teknikleri kullanılmıştır. Kamuoyu araştırmaları, seçmen davranışı, siyasi katılım, siyasi toplumsallaşma ve kitle iletişimi gibi konular o dönemden itibaren disiplinin klasik konuları olarak öne çıkmaktadırlar. Bu geniş çerçevede ele alınan sorular çok ve çeşitlidir. Temel sorular olarak şunlar sıralanabilir: Parti aidiyetlerinin nasıl biçimlendiği; seçmen davranışı üzerinde ekonomik, ideolojik-siyasi ve psikolojik-kişisel değişkenlerin rolü ve önemi; bilişsel olarak tutumların nasıl geliştiği, bilişsel tutumlar ile duygular arasındaki ilişki; ırk ve cinsiyetin siyasi tutum ve seçmen davranışı üzerindeki etkisi; siyasi katılımın farklı biçimleri ve dereceleri; oy verme ile yurttaşlık bilinci arasındaki ilişki; siyasi toplumsallaşmanın niteliği; çocukluğun, ailenin, okulun, akran çevresinin, kitle iletişim araçlarının, siyasi olay ve deneyimlerin siyasi tutumlar üzerindeki etkisi; toplumsallaşma ile partizan tavırlar arasındaki ilişki; kitle iletişiminin bilişsel, duygusal etkileri.

1980 sonrasında başlayan ve günümüze kadar gelen üçüncü evrede disiplinin konularının çeşitlendiğini, yöntemsel ve kuramsal yaklaşımlarının çoğullaştığını saptıyoruz. İlk ve özellikle ikinci dönemin konularının

yanı sıra bu dönemde özel olarak, ideolojiler, kimlikler, söylemler, inanç sistemleri ve bilişsel tutumlar, imaj ve algı sistemleriyle ilgili araştırmalar öne çıkmaktadır. Ayrıca, uluslararası çatışma ve etnik çatışma dinamikleri, çatışma çözme yöntemleri, terör, dehşet ve şiddet olguları da özel bir önem kazanmaktadır. Bu dönemde kuramsal ve yöntemsel düzeyde, ilk ve ikinci dönemde öne çıkan kişilik yaklaşımı ve davranışsalcı okul yerine, sosyal öğrenme ve bilişsel gelişme kuramları, bilgi işlem süreçleri, deneysel manipülasyon ve bilgisayar şemaları, evrimci psikoloji, nöro-psikoloji, kolektif davranış kuramları, rasyonel tercihler, retorik ve söylem analizleri gibi farklı yaklaşımların etkili olmaya başladığını görüyoruz.

Sonuç olarak bugün gelinen noktada, siyaset psikolojisi disiplini oldukça zengin ve hızla gelişen bir literatür sunmaktadır. Bu alanın önemli isimlerinden olan David. O. Sears'ın ifadesiyle disiplinin en iyi yanı hâlâ çok gevşek olması ve bu nedenle yeni ve yaratıcı fikirlere açıklığıdır. Ancak bu aynı zamanda naif ve yetersiz açıklamaların da çok yaygın olduğu anlamına gelebilir. Öte yandan Sears, insan davranışının yeniden ekonomik saiklerle açıklanmaya başlandığı günümüzde siyasi olgulara psikolojik bir perspektifle bakılmasının, duyguların, bilişsel mekanizmaların, kişiler-arası ilişkilerin ve irrasyonel olana dikkat çekilmesi önemli olduğuna da işaret ediyor.[1]



Sigmund Freud, öznenin iktidar ilişkileri içindeki karmaşık kuruluşunu izleyerek sosyal ve siyasal düşünceyi etkileyen önemli düşünürlerden birisi olmuştur.

1 David O. Sears, "Political Psychology", *Political Psychology: Classical & Contemporary Readings*, der. N. J. Kressel (New York: Paragon House Publishers, 1993), 30.

Buraya kadar söylenenler, disiplin içinden yapılan bir tarihselleştirme ve değerlendirme olarak okunabilir. Oysa bence siyaset ile psikoloji arasındaki karmaşık bağıntıyı, disiplinin dar ufkundan ayrılarak daha tarihsel ve sosyolojik olarak ele alan ikinci bir analiz düzeyine ihtiyaç var. Bu analiz düzeyinde önce siyaset biliminin nesnesi olan 'siyaset' ile psikoloji disiplinin nesnesi olan 'bireysel psikoloji' arasındaki tarihsel bağıntıyı ve evrimi sorgulamamız gerekiyor. Ve elbette bu sorgulamaya, birey ile siyaset arasında konumlanan ve sosyolojinin nesnesi olan 'toplum' fikrini de dâhil etmek kaçınılmaz. Birey, toplum ve siyaset arasındaki ayrımları sanki kategorik ayrımlarmış ve ancak dışsal ilişki içinde olan varlıklarmış gibi ele almaktansa, bunların nasıl bir tarihsel süreçte, nasıl ayrımlaştıklarını ve bu farklılaşmanın modern siyaset ve birey açısından ne anlama geldiğini açıklamak daha ufuk açıcı olacaktır. Dolayısıyla siyaset ile psikoloji ilişkisini, siyaset psikolojisi disiplini dışında başka bir literatüre referansla anlatmakta fayda var.

Öncelikle, birey, toplum ve siyaset arasındaki ayrımların tipik olarak modern ayrımlar olduğunu, modernlikle birlikte bunların birbirleriyle ilişkili ve farklı alanlar olarak kurulduğunu belirtmek gerekir. Bizler, artık birey, toplum ve siyaset terimlerini kullandığımızda tipik olarak modern ulus devlet çerçevesinde şekillenmiş bir bireye, topluma ve siyasete referans veriyoruz. Bu saptama, modernlik öncesinde tekil insan varlığının, insanların kolektif yaşamının ve iktidar ilişkilerinin mevcut olmadığı anlamına gelmiyor. Ancak bu insani varoluş biçimlerinin modernlikle beraber radikal olarak özgün biçimler aldığı ve ilişkisel bir bütün oluşturdukları anlamına geliyor. Modernliği tanımlayan temel özellik, kendinden önceki toplumsal formasyonlarda olmadığı kadar ve özgün bir biçimde farklı alanlara bölünmüş olması ve bu bölünmenin sonucunda kazandığı içkin çatışma ve dönüşme dinamizmidir. Dolayısıyla, devlet ile (sivil) toplum ayrışması, siyasi olan ile toplumsal olan ayrımı, siyasi olan ile ekonomik olan ayrımı, özel alan ile kamusal alan ayrımı modernliğin temel kurucu ayrımları olarak öne çıkıyor. Bu ayrımlara eşlik eden bir başka büyük bölünme hiç kuşkusuz birey ile toplum arasında gerçekleşmiştir. Bu sürecin analizi, modern bireyin sancılı doğuşuna ışık tutacak ve modern öznenin iktidar ilişkileri içinde nasıl kurulduğunu açıklayacaktır.

Erken modern dönemde (takriben 16.-18.yüzyıllar) insan fikrinin, kendini çevreleyen toplumdan soyutlanmış, saf bir bilinç öznesi olarak kavranmaya başlandığını görüyoruz. İnsan, tarihte ilk kez içinde bulunduğu toplumsal ilişkilerden, cemaatlerden, kolektif yapıları mümkün kılan tarih ve geleneklerden bağımsızmış gibi ele alınmıştır. İnsan bireyi, topluma ve devlete önsel bir varlık olarak, soyut ve evrensel bir doğaya sahip bir varlık olarak görülmüştür. Descartesci özne kavrayışı, insanın modernliğin şafağında kendi dışındaki her şeyin varlığından hatta ve dolayısıyla kendi varlığından bile şüphe etmeye başlamasının bir sonucu olarak, kesinlik arayışı sürecinde

düşüncenin kendi içine dönmesini ifade eder. Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" ifadesi, varlığın garantisi olarak modern öznenin ancak kendi bilincini, yani kendisi dışında her şeyin varlığından şüphe eden şeyi öne çıkarmak zorunda kaldığını gösterir. Böylece saf bir 'bilinç olarak insan' fikri ortaya çıkar. Modernlikte insan öznesi bir yandan bilince indirgenirken, öte yandan bedensel ve doğal ihtiyaçları merkezinde tanımlanmaya başlar. Nitekim mutlak devlet savunusunun yanı sıra (bununla bağlantılı olarak) radikal bir bireyci yaklaşımı da savunmuş olan Thomas Hobbes'un (1588-1679) düşüncesinde akılcı ve hazcı insan kavrayışının netleştiğini görürüz. Hobbes, *Leviathan*'ın oluşumuyla sonuçlanan doğa durumunu, "herkesin herkese karşı savaşı" olarak tarif ederken, her biri acıdan kaçan ve hazzının artırmaya çalışan atomize bireyler arasındaki kaçınılmaz çatışmaya işaret ediyordu. Sonradan 'homo economicus' olarak anılacak olan bu birey kavrayışı, insanı ve özelliklerini belirli bir tarihsel süreçte somut iktidar ilişkileri içinde kurulmuş olarak değil, sanki bu ilişkilerden önce gelen ve bağımsız bir varlıkmış, sanki bu ilişkileri haklılaştıran doğal bir özü varmış gibi, yani soyut ve evrensel bir akla ve çıkarlara sahipmiş gibi resmediyordu. Bu düşüncede insan, toplum ve tarih-dışı bir varlık olarak görüldüğünden, toplum ve devlet de insanın bu 'doğal' özelliklerine bağlı olarak açıklanan ikincil bir statü edindiler. Hem toplum hem de devlet, bireylerin yaşadıkları doğal ama tehlikeli varoluşa bir son vermek için akla dayalı bir sözleşmeyle kurdukları formel kurumsal yapılar olarak ifade edildiler.

Sonuç olarak erken modernlikte siyasi düşüncede birey, toplum ve devlet birbirlerine dışsal varlıklar olarak kurgulandılar. Kapitalizm ve burjuvazi merkezli modern sivil toplumun ve modern ulus devletin kuruluş dinamiklerini düşündüğümüzde, bu ayrımların gerçek etkileri olan kurucu ayrımlar olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bu ayrımlar, aynı zamanda belirli bir tarihsel süreçte değişen iktidar ilişkileri çerçevesinde mümkün olmuş söylemsel ayrımlardır. Fayda maksimizasyonu yapan akılcı birey; bu bireylerin bir sözleşmeyle oluşturdukları ve yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi doğal hakların alanı olan sivil toplum ve bu hakların daha iyi korunması için gerekli hukuksal biçim olarak devlet üçlüsüne dair söylemsel kurguda gözden kaçırılan şey, iktidar ve tahakküm olgusudur. Gerçekte, insanın toplum ve tarih dışı olarak görülmeye başlanması, insanları belirli cemaat bağlarına dayalı hak ve sorumluluklar içinde tutan ve birbirlerine bağlayan eski feodal yapının sarsıcı biçimde çözülmesinin bir sonucudur. Bu çözülme, yeni doğan burjuva sınıfı için pozitif bir kuruluş anlamına gelmişken, geniş kitleler için zorla proleterleşme süreci anlamına gelmiştir. Demek ki bu yeni insan modelinin arkasında tüm ağır tahakküm teknikleriyle birlikte sermaye sınıfının yükselişi vardır. Nitekim soyut 'İnsan'ın aslında çok somut bir sınıfsal içeriğe sahip olduğu açıktır. İnsan Hakları Belgelerine dayanak olmuş olan 'İnsan', aslında belirtmeye gerek duyulmayacak şekilde, mülk sahibi burjuva bireyidir. Ayrıca, rasyonel soyut insan fikrinin gelişimi ile modern

ataerkilliğin oluşumu arasında da doğrudan bir bağlantı söz konusudur. Modern insanın tanımlayıcı özellikleri olarak öne çıkarılan akıl, özerklik ve irade kavramları eril kavramlar olarak kodlanmış ve ancak bu özelliklere sahip olan burjuva-erkek bireylerin insan olarak kabul görmesiyle sonuçlanmıştır. Dahası, modern insanın somut bir ırksal içeriği olduğu da açıktır. Dolayısıyla, akıl ve irade merkezli bu soyut insan kavrayışı, kadın, proletarya, çocuklar, deliler, ırksal azınlıklar gibi grupları sadece siyasi-sivil yurttaşlık alanından değil, asıl olarak insan olma vasfından dışlayarak mümkün olabilmiştir. Nihayet, modern insanın kuruluşunda, tüm bu iktidar ilişkilerinin geri planında işleyen daha temel bir tahakküm biçimi daha tespit edilebilir ki bu da doğa üzerindeki artan tahakkümdür. Kapitalist bilim ve teknolojiyle gelen tahakküm, insanın kendini tüm varlıkların üstünde, özerk bir akıl, var edici ve yok edici mutlak bir irade olarak tasavvur edebilmesine imkân tanımıştır.

Şimdiye kadar söylenenlerden, modern insan fikrinin özünde kötücül olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Modern insanın yoğun iktidar ilişkileri bağlamında kurulmuş olduğunu söylemek, onun tamamen ve giderilemez biçimde, pürüzsüz ve pasif biçimde tahakkümün esiri olduğu anlamına gelmez. Tersine, modern insan kavrayışı başından itibaren çelişkili bir kuruluş olmuş, akıl, özerklik, eşitlik, özgürlük ve irade gibi kavramlar daima, bu kavramların içeriğini sınırlamak isteyen tahakküm güçlerine karşı kullanılan radikal bir potansiyel barındırmışlardır. Soyutluk ve evrensellik fikirleri, somut mücadeleler bağlamında her zaman verimli gerilimlere zemin hazırlamışlardır. Sonuç olarak modern birey olarak var olmanın kendi içinde çelişkili bir süreç olduğunu söylemek gerekir. Marshall Berman'ın ifadesi bu gerilimi çok güzel betimliyor: "Modern olmak bizlere serüven, güç, coşku, gelişme ve kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi."[2]

Her şeye rağmen, modern bireye dair Aydınlanmacı kavrayışın insan hakkında hep olumlu özellikleri öne çıkaran, asıl olarak iyimser bir görüş olduğu doğrudur. Bu kavrayış, İnsan'ı aklın ve özgürlüğün sürekli ilerlediği varsayılan modern dönemin öznesi olarak görmüş, hem modernliğin hem de modern öznenin karanlık yönlerini görmezden gelmiştir. Akıl ve irade merkezli bu liberal insan kavrayışının 19. yüzyılın ortalarından itibaren sarsılmaya başladığını söyleyebiliriz. Yüzyıl sonuna ve 20. yüzyılın başına damgasını vuran sosyalizm, muhafazakârlık, romantizm, milliyetçilik gibi anti-liberal akımlar, farklı saiklerle ve farklı tarzlarda da olsa 'homo economicus' modelinin sorgulanmasına zemin hazırladılar. Karl Marx (1818-1883), hem ekonomi politiğin hem de din ve felsefenin soyut insan anlayışını eleştirerek, insanı somut toplumsal varoluşu içinde ele almayı önerdi. Düşüncesinde

2 Marshall Berman, *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev. Bülent Peker ve Ümit Altuğ (İstanbul: İletişim, 1994), 27.

psikanalizin ön izlerine saptayabileceğimiz Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Descartesçı insana karşı bilincin zaman ve mekâna bağlı, psikofizik yapısını vurguladı, arzu ve içgüdülerin rolüne dikkat çekti. Genel olarak romantik-muhafazakâr akım, Devrim eleştirisi bağlamında insan aklının ve iradesini sınırlarına dikkat çekerek, itaat etme ve kolektif kurum ve geleneklere uyma yönündeki duygulara, yüzyıl sonuna doğru giderek daha fazla vurgulanan 'irrasyonel' güdülere odaklandı. Gustave Le Bon (1841-1931) gibi muhafazakâr düşünürler, kitleler çağından duydukları korkuyu kitle olgusunu manipüle edecek tarzda bir kitle bilimi geliştirerek giderme uğraşında, bilinç dışı davranışların siyasi yaşamdaki önemine vurgu yaptılar.

Ve nihayet, 19. yüzyıl sonunda Freud, bilinç dışı kavramının keşfiyle birlikte psikanalizi geliştirdi. Freud, Aydınlanmanın iyimserliği ile yüzyıl sonunun kötümserliği arasında bir geçiş figürü gibidir. Onun asıl radikal keşfi bilinç dışı kavramı olmakla birlikte, bilinç dışının bilgisine özellikle psikanaliz yoluyla sahip olabileceğimize de inanmıştı. Freud'un düşüncesinin radikalliği, insanda ne fizyolojiye ne de bilince indirgenebilen ayrı ve kendine özgü dinamikleri olan bir psişik yapının varlığına işaret etmesiydi. Bu psişik yapının dinamizmi, çok parçalı, kendi içinde bölünmüş ve çatışmalı olmasından kaynaklanıyordu. Freud bu psişik yapıyı, önceleri 'bilinç, bilinç-öncesi ve bilinç dışı' üçlüsü olarak, sonralarıysa 'id, ego ve süperego' olarak tanımladı. Sonuçta bu yapının nasıl karmaşık ve gergin bir bütün oluşturduğuna dair son derece verimli bir eser koydu ortaya.[3] Freud'dan sonra onun eseri çok farklı ve çatışan biçimlerde yorumlanmış, bazı izleyicileri bilince diğerleri bilinç dışına, bazıları fizyolojiye ve içgüdülere diğerleri dil, kültür ve toplumsal ilişkilere daha fazla ağırlık vermişlerdir. Bunlar arasında en ufuk açıcı yorumlar, bana kalırsa, Freud'un psişik aygıtı kuran bölünme ve çatışmanın tam merkezine uygar toplum ve ataerkil kültürün Ödipal karakterli aile yapısını koyduğu gerçeğini fark edenler ve bu hattı izleyenler olmuştur. Nitekim Freud'un sonraki sosyal ve siyasal düşünceye en önemli etkisi, tam da bu iktidar ilişkileri içindeki karmaşık kuruluşunu izlenmesi sayesinde öznenin giderek daha merkezsiz ve daha çatışmalı bir söylemsel kuruluş olduğunun saptanması çerçevesinde şekillenmiştir.

Freud sonrasında psikanalitik düşüncenin gelişiminde en önemli uğraklardan birisi Jacques Lacan (1901-1981) ise, diğeri de Lacan'ı eleştiren feminist psikanalistler olmuştur.[4] Yapısalcı dilbilimi psikanaliz ile birleştiren Lacan'a göre dil, bilinç dışını anlamak için temel bir önem taşır. Ona göre, dil

3 Freud'un temel eserleri olarak bkz. Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd*, çev. Ali Nahit Babaoğlu (İstanbul: Metis, 2001); Sigmund Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel, 2004); Sigmund Freud, *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel, 2006).

4 Lacan için bkz. Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Kanat, 2004). Freud, Lacan ve Lacan sonrası psikanalitik feministler için bkz. Nick Mansfield *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*, çev. H. Çetinkaya-R. Durmaz (İzmir: Ara-lık, 2006).

bilinç dışının koşuludur ve ayrıca bilinç dışı dil gibi yapılanmıştır. Lacan, öznenin (bilincin ve bilinç dışının) dile girişle yani sembolik alana giriş yoluyla kurulduğunu, ama tam da dilin yapısı nedeniyle, hiçbir zaman tam ve bütünsel bir varlık olarak kurulamadığını öne sürer. Dil, yani sembolik olan, özneye dışarıdan dayatıldığı ve onun kontrolünde olmadığı için, insanın kendi gerçekliği ile onu algılayışı arasında kapanamaz bir yarık oluşur. Bu yarık hem arzuyu var eden hem de onu imkânsız kılan kurucu bir yarıktır. Lacan, dilin bu kurucu etkisini, sembolik alanı kuran temel ilke olarak 'Babanın Adı', 'Babanın Yasası', 'Yasak' yani 'Fallus' üzerinden açıklar. Lacan sonrasında psikanalizi geliştiren feminist kuramcılar, post-yapısalcı kuram içinden Lacan'ı yorumlayıp eleştirdiler. Julia Kristeva ve Luce Irıgaray gibi kuramcılar, Freud ve Lacan'da ve tüm ataerkil söylemde tespit ettikleri fallus-merkezciliği aşmak için Ödipal dönemin öncesindeki anne-çocuk ilişkisine dikkat çektiler. Böylece Ödipal merkezli kültür ve dil kavrayışı yerine, pre-Ödipal dönemden kaynaklanan kültürel olanakları araştırdılar. Sonuçta, ortaya ben ile öteki ayrımının çok katı biçimde kurulmadığı, çok daha ilişkisel, hep oluşum hâlinde, bir süreç-olarak-özne kavrayışı çıktı.

Modern öznenin kuruluşuna dair psikanalitik geleneğin dışında ve ona muhalif bir başka perspektif Michel Foucault (1926-1984) tarafından geliştirilmiştir.[5] Freud'un düşüncesinde iktidar ilişkileri sorunu öznenin kuruluşuna ancak kısmen ve dolayımlı olarak katılmıştı. Oysa Foucault için iktidar ilişkileri modern özneyi özne yapan şeyin ta kendisidir. Dahası, Foucault modern özneleşmeyi mümkün kılan iktidar pratikleri içine doğrudan psikiyatriyi ve psikanalizi de katar. Ona göre psikanalitik düşüncenin varsaydığı gibi, iktidar ile cinsellik birbirine karşıt şeyler değildir. Aynı şekilde, iktidar ile bilgi, özgürlük ve direniş arasında da karşıtlık ilişkisi yoktur. Kısaca Foucault, 'baskıcı hipotez' dediği şeye karşı, iktidarın sadece ve asıl olarak baskı, yasa ve yasakla değil, tersine üretken ve pozitif bir şekilde işlediğini savunur. Hatta Yasak'ın kendisi üretkendir. Modern iktidarın ürettiği asıl şey, özne ve özneye dair bilgidir. Özne olmak demek, insanları hem bireyselleştiren hem de bir nüfus olarak toplulaştıran belirli iktidar ilişkilerine tabi olmak demektir. Modern iktidar, disipliner ve biyo-iktidar teknikleriyle insanları, adlandırarak, sınıflandırarak, normal olan ile olmayanı ayırt ederek, her bir bireyin hakikatini araştırarak ve her bir bireyi bu bilgiye dayalı kurumların ve söylemlerin ağına sokarak özneleştirir. Modern toplumda, insan öznelliğinin en temel hakikati olarak görülen şey ise cinselliktir ve psikanalitik söylem bu hakikatin bilgisini üreterek insanları cinsel özneler hâline sokar. Modern iktidar, cinselliği baskılamak yerine insanları cinsellik konusunda söyleme kışkırtarak, elde edilen bu itiraf sayesinde büyük bir cinsel bilim ve karmaşık bir cinsellik aygıtı kurar. Foucault'ya göre bu cinsellik aygıtı tam da insanları belirli cinsiyetlere sahip

5 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2007); Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 2000).

özneler, belirli türden arzulara, duygulara ve davranışlara sahip kadınlar ve erkekler hâline getiren şeydir.

Foucault'nun iktidar ilişkileri vurgusu ve post-yapısalcı yöntemi psikanaliz geleneğiyle birleştirmeye çalışan feminist Judith Butler'ın kuramı günümüzde sosyal kuramın özne kavrayışında ulaştığı noktayı işaret etmektedir.[6] Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını sorgulayan Butler, cinsiyetin de 'doğal' bir şey olmadığını, toplumsal cinsiyeti düzenleyen heteroseksüel normlar yoluyla kurulduğunu göstermeye çalışır. Ataerkil söylem, Ödipal Yasak yoluyla, yani 'Babanın Yasası'na referansla bireyleri, doğal bir cinsiyete, tutarlı ve doğal bir benliğe ve bir içsel bütünlüğe sahip varlıklarmış gibi kurmaya çalışır. Bir 'cinsiyet olma' süreci, yani cinsiyetli bir bedene sahip bir 'özne' olarak doğallaşma süreci, insanlar üzerinde kurucu bir rol oynamakla birlikte aslında hiçbir zaman bu oluş süreci tam olarak başarılamaz. Çünkü cinsiyetli bir özne (kadın, erkek, eşcinsel vb.) olmak, bir normun, bir kimliğin sürekli olarak icra edilmesine, sürekli bir davranış dizgesinin tekrar edilmesine bağlıdır. Ve insanlar, iktidar ilişkilerine tabi olmakla birlikte (aslında tam da bu nedenle ve bu sayede) 'özne' oldukları için bu kimlikleri icra etmek yerine, farklı türden icra eylemleri yoluyla kimlikleri altüst de edebilirler.

Bu fikirleri ileri süren sadece Butler değil elbette. Günümüzün sosyal ve siyasal kuramında özne kavrayışı ağırlıklı olarak post-yapısalcı bir perspektifle ele alınmakta ve öznenin söylemsel bir kuruluş olduğuna dikkat çekilmektedir. Öznenin ya da herhangi bir şeyin söylemsel bir kuruluş olduğunu söylemek, onun gerçekliğini veya maddiliğini yadsımak anlamına gelmez. Tersine, onu doğal, değişmez bir öze, kendiliğinden bir anlama ve bütünlüğe sahip bir varlıkmış gibi değil de, somut iktidar ilişkileri içinde kurulan ve bu nedenle de hiçbir zaman tam olarak kurulamayan, sürekli dönüşüme açık ve çatışmalı bir oluş süreci olarak ele almak anlamına gelir.

Öznelerin iktidar ilişkileri içinde söylemsel olarak kuruluş dinamiğine dikkat çeken bu kuramsal perspektifin, siyaset ile psikoloji ilişkisine dair ufuk açıcı ve son derece verimli bir katkı sunduğunu düşünüyorum. Elbette, meta-teorik düzeyde ifade edilen bu perspektifin, somut olguları anlamak için somut, tarihsel ve kültürel farklara dayalı analizlerle geliştirilmesi gerekli. Bu perspektifin görüş alanımıza soktuğu en önemli alan hiç kuşkusuz toplumsal cinsiyet, cinsellik ve cinsel kimlikler sorusu. Buradan bakınca, cinsler arasındaki farklılıklara dayanan bu toplumsal cinsiyet kurgusunun aynı zamanda, iktidar ilişkilerini belirli kılmanın asli bir yolu olduğunu da anlıyoruz. Joan Scott'un ifadesiyle, "toplumsal cinsiyet, iktidarın doğrudan ortaya konduğu ya da ortaya konması aracılığıyla oluşturulan asli alandır."[7]

6 Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2008); Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü (İstanbul: Ayrıntı, 2005).

7 Joan Scott, *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, çev. Aykut Tunç Kılıç (İstanbul: Agora, 2007).

Dolayısıyla, ben ile öteki arasındaki doğallaştırılmış ve hiyerarşikleştirilmiş farka dayalı tüm iktidar ilişkilerinde (sınıfsal, ırksal, etnik vb.) toplumsal cinsiyetin kurucu bir rol oynadığını görebiliyoruz. Ayrıca bu perspektiften bakınca siyasal varoluşumuzda hâkim olan otoriterlik, tahakküm ve şiddet olguları da farklı bir açıdan aydınlamış oluyor. İnsanlar arasında doğallaştırılmış ve hiyerarşikleştirilmiş bir farkın kurulduğu her anda, bazı insanların nasıl hızla insanlık statülerini yitirebildiğini, insanları ötekileştirme pratiklerinin nasıl ağır şiddet biçimlerine yol açtığını anlayabiliyoruz. Nihayet bu perspektif bize adalet, eşitlik, özgürlük, evrensellik, insanlık gibi kavramları yeniden değerlendirme imkânı sunuyor. Bu değerlerin güçlenmesi için ne tür siyasi öznellik biçimlerinin gelişmesi gerektiğini ve bu öznelliklerin ne tür toplumsal ilişkiler yoluyla gelişebileceğini gösteriyor.

Modernliğin temelden bir dönüşümüne, bir zamanlar kısmen de olsa insanların yerini ve kimliğini sabitleyen modern yapıların derinden sarsılmasına, konumlar, yerler, mekânlar, kimlikler arasındaki sınırların giderek aşınmasına tanık olduğumuz günümüz dünyasında, öznelerin ve kimliklerin neden giderek daha merkezsiz ve dağınık; kararsız ve dengesiz olarak görüldüğünü anlamak zor değil. Modernliğin artık çözülmekte olan örgütlü evresinde kısmen daha istikrarlı, tutarlı ve kararlı kolektif kimlikleri mümkün kılan refah devletinin yapıları bir bir çözülüyor. 'Modernliğin çözülmesi' ya da daha sıklıkla 'post-modernizm' olarak anılan bu dönemde özne ve kimlikler sorununun giderek daha belirgin bir siyasi önem kazandığını görüyoruz. Bu evrede birbiriyle çatışan üç tür öznelleşme dinamiğinin olduğunu görüyoruz. Bir yandan Frederic Jameson tarafından 'şizofrenik' olarak adlandırılan, ben ile öteki ayrımının silindiği, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağlantıların kopup, şimdinin mutlak bir karakter edindiği, bu nedenle de bir benlik kaybı olarak deneyimlenen, tamamen merkezsizleşmiş, tamamen akışkan hâle gelmiş bir öznellik ve kimlik deneyimi alanı güçleniyor.[8] Öte yandan post-modernitenin bu radikal akışkanlığına karşı yine post-modern bir tepki olarak şekillenen reaksiyoner özne ve kimlik oluşumları da güçleniyor. Cinsiyetçi, ırkçı, etnik, dinsel, cemaatçi gibi farklı biçimler alabilen bu yönelim, ben ile öteki arasındaki ilişkiselliği radikal olarak inkâr eden ben-merkezci, ötekini dışlayan dogmatik bir kimlik ve kimlik siyasetine dayanıyor. Nihayet, günümüzde bir umut ışığı olarak güçlenen üçüncü bir yönelim var ki burada öznenin ve kimliklerin akışkan ve ilişkisel olduğu kabul ediliyor ve bu ilişkiselliğin nasıl olup da daha ileri demokratik biçimlerde yaşatılabileceği araştırılıyor. Ben ile öteki arasında, ötekileştirmeye dayanmayan, iletişim ve diyaloğa dayalı bir melezlenme, birlikte dönüşme arzusunu ifade eden öznellik biçimleri bunlar.

8 Frederic Jameson, "Postmodernizm ya da Geç kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm*, der. Necmi Zekâ (İstanbul: Kıyı, 1990), 85.

Sonuç olarak modernliğin içinden geçmekte olduğumuz bu evresinde benlik, toplum ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkilere dair yeni ve ufuk açıcı bir görüş edinmek için, öznenin söylemsel kuruluşunu vurgulayan kuramsal perspektif ile yeni demokratik öznellik biçimlerini hayata geçirmeye çalışan politik mücadelelerin birlikte ele alınması önemli görünüyor.

Kaynakça

David O. Sears, "Political Psychology", *Political Psychology: Classical & Contemporary Readings*, der. N. J. Kressel (New York: Paragon House, 1993).

Frederic Jameson, "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm*, der. Necmi Zekâ (İstanbul: Kıyı, 1990), 59-116.

Joan Scott, *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, çev. Aykut Tunç Kılıç (İstanbul: Agora, 2007).

Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis, 2008).

Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü (İstanbul: Ayrıntı, 2005).

Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Bülent Peker ve Ümit Altuğ (İstanbul: İletişim, 1994).

Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 2000).

Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2007).

Nick Mansfield, *Öznellik: Freud'dan Harawaye Kendilik Kuramları*, çev. H. Çetinkaya ve R.Durmaz (İzmir: Ara-lık, 2006).

Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Kanat, 2004).

Sigmund Freud, *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel, 2006).

Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd*, çev. Ali Nahit Babaoğlu (İstanbul: Metis, 2001).

Sigmund Freud, *Uygarlık, Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel, 2004).

Okuma önerileri

Arno Gruen, *İçimizdeki Yabancı: Nefretin Kökenleri*, çev. İlknur Igan (İstanbul: Çitlembik, 2007).

Bruce Brown, *Marx, Freud ve Gündelik Hayatın Eleştirisi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Ayrıntı, 1989).

Engin Geçtan, *İnsan Olmak: Varoluşun Bireysel ve Toplumsal Anlamı* (İstanbul: Adam, 1984).

Joel Kovel, *Arzu Çağı: Radikal Bir Psikanalistin Gözlemleri*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2000).

Murat Paker, *Psiko-Politik Yüzleşmeler* (İstanbul: Birikim, 2007).

Serol Teber, *İnsanın Hiçleşme Serüvenine Giriş: Politik Psikoloji Notları* (İstanbul: Papirüs, 2001).

Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Analizi*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel, 2002).

Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Sedef Özge (İstanbul: Ayrıntı, 2000).

Raşit Kaya ve Barış Çakmur

Siyaset Bilimi ve Medya Çalışmaları

Medya; yazılı basın, kitap, afiş vb. basılı ve radyo-televizyon gibi elektronik kitle iletişim araçlarından oluşur. Modern toplumsal yaşamda medyanın giderek daha geniş ve önemli bir yer edinmekte olduğu tartışmasız kabul görmektedir. Bu nedenle sosyal bilimlerin değişik dallarındaki çalışmalar medyayı artan bir biçimde kendi ilgi alanlarına almaktadırlar. Medya çalışmaları da bu süreçte ayrı ve özgün bir sosyal bilimsel araştırma/çalışma alanı olarak giderek gelişmekte ve genişlemektedir; çünkü teknolojik gelişmelerin sunduğu olanaklarla günümüz toplumsal yapılanmalarında medya bir sosyal kurum olarak önemli, neredeyse başat bir konum kazanmaktadır.

Tüm çağdaş ve karmaşık toplumlarda bireyler ve birey grupları günlük yaşam pratiklerinin dışında yer alan olay ve oluşumlardan esas itibariyle medyanın kendilerine aktardığı kadar ve aktardığı biçimde haberdar olur ve bilgilenirler. Başka bir anlatımla, insanlar günümüzde kendi bireysel ya da grupsal deneyimlerinin dışında kalan dünyayı, bu dünyada yer alan olay ve olguları, çok büyük ölçüde, medyanın kendilerine yansıttığı biçimde, onun tarafından yapılan tanımlara göre öğrenir ve kavrarlar. Kısacası medya, günümüzde tüm kamusal olayların yer aldığı bir alanı oluştururken hem toplumsal yaşamın sürdürülüp denetimin sağlanmasında hem de toplumsal değişmenin gerçekleşmesinde yer alan başat bir güç/iktidar kaynağına dönüşmüştür.

Böylesine bir güç kaynağı olan medya, topluma sürekli biçimde bir 'anlam sistemi' ya da 'anlam çerçevesi' sunmakta ve böylece, olağan ve doğal olan ile olağan dışı ve doğal olmayanın, iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın ayırt edicisi, kısacası normalin ne olduğunu gösteren bir odak olmaktadır. Başka bir anlatımla, toplum içinde bireylerin maddi olarak varoluşlarının imgesel ilişkileri yani ideolojileri önemli ölçüde medya kurumunun oluşturduğu bir yapı içinde üretilmekte ve biçimlendirilmektedir.

Medya çalışmalarının konusu, kitle iletişim araçlarının toplumsal yaşamın siyasal, ekonomik, kültürel tüm düzeylerinde varsayılan etkilerinin araştırılıp açıklanmasıdır. Gerçekten de kitle iletişim araçlarının ortaya çıktıkları tarihten itibaren tüm toplumsal düzeylerde, ama özellikle siyasal yaşamda önemli bir rol oynadıkları ve siyasi mücadelelerin yürütülüş ve biçimlenişlerinde çok etkili, zaman zaman da belirleyici oldukları kabul edilmektedir. Medyanın demokratik siyasal rejimlerde yasama, yürütme ve yargı erklerinin yanında onları kamu (toplumda yaşayanlar) adına denetleyip, dengeleyen bir dördüncü güç/erk olduğu şeklindeki yaygın iddia da bu kabulden kaynaklanmaktadır.

20. yüzyıl kapanırken teknolojik sıçramalar sayesinde mevcut iletişim araçlarının hem kullanım alanları genişlemiş hem de insanların kullanımına yeni araçlar sunulmuştur. Eski araçlarla yenilerin birbirleriyle farklı biçimde eklemlenmeleri sonucunda yepyeni kullanım alanları da ortaya çıkmıştır. Yeni iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla medyanın günlük yaşam pratiklerine daha fazla nüfuz etmesi günümüzün toplumsal ilişkilerini etkilemekte ve yeniden biçimlendirmektedir.

Buna paralel olarak, sosyal ve siyasal düşüncede de medyanın toplumsal yaşamdaki yer ve rolü üzerine sorgulamalar artmakta, değişik sosyal bilim dallarında medyaya daha fazla yer ayrılmaktadır. Bu çerçevede siyaset bilimi alanında da medya giderek daha merkezî bir konum kazanmakta, dahası 'siyasal iletişim' başlığı altında hem siyaset biliminin hem de medya çalışmalarının doğrudan ilgi alanı ve konusu hâline gelen 'kamuoyu araştırmaları', 'seçim analizleri' vb. etkinlikler bir alt disiplin olarak incelenip, irdelenmektedir.

Kitle iletişiminde temel yaklaşımlar

Gerek siyaset bilimi çerçevesinde medya üzerine ve/veya medya odaklı bilimsel araştırmalarda gerekse özgün bir disiplin olarak medya çalışmaları kapsamındaki değerlendirmelerde medyanın çağdaş toplumlarda artan bir önem ve etkiye sahip olduğu konusunda bir tartışma söz konusu değildir. Asıl tartışma, medyanın dış dünyanın olay ve olgularını nasıl yansıttığı, aktardığı ve bu aktarım biçiminin toplumsal/siyasal yaşam açısından doğurduğu etkiler ve yol açtığı sonuçlar üzerinedir.

Günümüzde medya konusunda ve medya üzerine kuramsal değerlendirmeler temelinde oldukça zengin bir literatür oluşmuştur. Bu literatüre bakıldığında gözlenen çeşitliliğe karşın asıl kavrayış farkının iki ana eksen üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu temel yaklaşımlardan birincisi liberal dünya görüşünden kaynaklanan, liberal/çoğulcu bir toplum idealini yansıtan kuramsal kabüller (öncüller) çerçevesinde karşımıza çıkar ve genellikle

'anaakım' (*mainstream*), ya da 'liberal-çoğulcu' yaklaşım olarak isimlendirilir. İkinci temel yaklaşım ise sınıflı toplumlarda çıkarların farklı olduğu, bunların çatıştığı ve hâkim konumdaki sınıfın hegemonyasının söz konusu olduğu doğrultusunda bir kuramsal kabulden hareket eder. Bu çerçevede anaakım yaklaşımlar tarafından ileri sürülen görüş ve öngörülerin toplumsal pratikte, yani tarihsel gelişim ile yaşanan deneyimlerin ışığında, eleştirisine dayanılır. Bu nedenle kısaca "eleştirel yaklaşımlar" olarak anılırlar.

Anaakım (liberal-çoğulcu) yaklaşımlar

Anaakım yaklaşımlara göre medya (basın) 'toplumun aynası'dır. Bunun anlamı medyanın bir sosyal kurum olarak toplumsal gerçekliği, toplumda olup biteni aynen aynada yansıtılıyor gibi aktarmakta olduğunun varsayılmasıdır. İnsanlar içinde yaşamakta oldukları geniş ve karmaşık modern toplumlarda kendi bireysel ya da grupsal deneyimleri dışında olup bitenden böylece yeterince ve doğru biçimde haberdar olurlar. Liberal dünya görüşüne uygun olarak rasyonel (akılcı) düşünme ve değerlendirme yetisine sahip oldukları kabul edilen bu bireylerin de medya aracılığıyla



Süperkahraman haberleri hayali gazetelerde! Gaspar Saladino (Gil Kane, Neal Adams ve Jim Aparo'nun yardımlarıyla).

edindikleri bilgiler ışığında tüm toplumun genel (ortak) çıkarını gözetecek ve gerçekleştirecek davranışlarda bulunacakları ileri sürülür. Bir başka anlatımla, tek tek bakıldığında medya kuruluşları birbirinden farklı, hatta birbiriyle çatışan çıkarları dile getirip vurguluyor olsalar da bir sosyal kurum olarak medyanın genel çıkara hizmet ettiği varsayılmaktadır. Siyaset bilimindeki 'yapısalcı-işlevselci' yaklaşıma uygun olan bu anlayış çerçevesinde medyanın toplumlarda dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağladığı, dirlik ve düzeni koruduğu, gelişme ve değişmenin istikrar içinde gerçekleşmesine hizmet ettiği savunulur. Bu nedenle medyaya kamusal çıkarı gözeten bir 'bekçi' (*watchdog*) olarak 'Dördüncü Güç' payesi verilir.

Bununla beraber anaakım (liberal-çoğulcu) yaklaşımları benimseyenlerin söylediklerinin hayata geçebilmesi için ileri sürdükleri bir ön koşul bulunmaktadır. Bu, medyanın etkinlikte bulunduğu toplumun demokratik temsilî bir rejimle yönetiliyor olması gerekliğidir. Anaakım (liberal-çoğulcu) görüşe göre medyanın kendisine atfedilen işlevi yerine getirebilmesi, o toplumda düşüncenin açıklanabilmesinin ve açıklanan düşüncenin medya tarafından aktarılmasının özgür ve serbest olmasına bağlıdır. Kısacası, anaakım yaklaşımın öngörülerinin gerçekleşmesi için düşüncenin ifadesi ve yayılması temel bir hak ve özgürlük olarak toplumda güvence altına alınmalıdır. Bu özgürlüğün somut olarak yaygın ifade biçimi 'Basın Özgürlüğü'dür.

Bu temel ön koşula ek olarak anaakım yaklaşımlar liberal demokratik toplumlarda medyaya dair üç tamamlayıcı varsayımda bulunurlar. Bunlardan birincisi, birbirinden bağımsız ve farklı çok sayıda medya kuruluşunun (gazete, radyo-televizyon kanallarının) toplumda aynı anda faaliyette bulunduklarının ve toplumda var olan çeşitlilikleri, tüm farklı düşünce ve çıkarları seslendiriyor olduklarının varsayılmasıdır. Yani bu tür toplumlarda medyanın çoğulcu bir yapıda olduğu kabul edilir. İkincisi, bir medya kuruluşunda yayın etkinliklerini yürütenlerin, teknik deyimiyle medya içeriklerini üreten gazeteci ve programcıların, medya kuruluşunun sahibi karşısında özerk, siyasal iktidar karşısında da *bağımsız* oldukları varsayımıdır. Üçüncü varsayımsa, medya kuruluşunun seslenmekte olduğu *hedef kitle*nin, yani izleyici ya da okurların hiçbir zaman edilgen olmadığıdır. Medya okurları ve izleyicilerinin medya kuruluşları ile sürekli bir etkileşim içinde oldukları ve kuruluşun kendilerini yeterli, doğru, yansız ve nesnel olarak bilgilendirip bilgilendirmediğini değerlendirdikleri kabul edilir. Böylece medya tüketicilerinin kendilerine bir kamu hizmeti olarak sunulması gereken içeriklerin nesnellikten ve doğruluktan ayrılmaması için gerektiğinde baskı oluşturabilecekleri varsayılır.

Görüldüğü üzere anaakım (liberal-çoğulcu) yaklaşım esasen medyanın klasik liberal demokrasi teorisinin içine yerleştirilmesi çabasıdır. Liberal teorinin

genelde öngördüğü değerlerin toplumda işlerlik hâlinde olduğu varsayılmakta ve bir toplumsal kurum olarak medyanın yeri ve yol açtığı etkiler bu değerler üzerinden açıklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu yaklaşım kuramsal olarak ancak belirli bir normatif çerçeve içerisinde geçerlik kazanmaktadır. Bu nedenle, söz konusu normatif-demokratik çerçeveye sığmayan durumlarla karşılaşıldığında anaakım yaklaşım bunları birer 'sapma' olarak nitelendirir. Anaakım yaklaşım içindeki kuramsal-akademik çabaların hatırı sayılır bir bölümünü bu gibi 'sapma'ların ve sorun yaratan durumların düzeltilmesi için sürekli olarak yeni hukuksal ve/veya ahlaksal düzenlemeler arayışı oluşturmaktadır.

Eleştirel yaklaşımlar

Anaakım yaklaşımlara alternatif olarak eleştirel yaklaşımlar, tarihsel maddeci kuramdan kaynaklanan, uzlaşmaz (antagonist) sınıfların oluşturduğu bir toplum çözümlemesinden hareket ederler. Egemen sınıfın toplumdaki başlıca düşünce üreten araçlara da egemen olduğunu kabul eden bu düşünce sisteminin temel önermesi, iletişim araçlarının mülkiyetinin veyahut denetiminin egemen sınıfın (sınıfların) elinde olduğudur. Bu önermenin anlamı şudur: uzlaşmaz çıkarlar üzerinde kurulu sınıflı toplumlarda medya esas itibariyle egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda faaliyet gösterir. Yani medyanın toplumun genel çıkarlarını değil, egemen sınıf çıkarları doğrultusunda biçimlenip yönlenmesini gözeten rutin ve standart bir üretim yapmakta olduğu varsayılır. Dolayısıyla, medya gerçekliği olduğu gibi yansıtmak yerine, çarpıtarak, bozarak yansıtır.

Bu yaklaşım esas itibariyle bir yandan Antonio Gramsci (1891-1937) ve Louis Althusser'in (1918-1990) hegemonya ve ideoloji üzerine çalışmalarından kaynaklanırken, diğer yandan da Frankfurt Okulu'nun eleştirel düşüncesinden hareket eder. Eleştirel yaklaşım, medyayı siyasal iktidarın meşruiyet sağlamak amacıyla toplumda yaşayanları ikna için kullandıkları önemli bir araç olarak görür. Medya kuruluşları ile siyasal iktidarı ellerinde tutanlar arasında karşılıklı bir bağımlılık, etkileşim ve ilişki olduğunu savunur.

Bu anlayış çerçevesinde medya içeriklerini, yani gazete haber ve yorumlarını ya da televizyon programlarını üretenlerin medya kuruluşunun sahibinden özerk ve siyasal iktidardan bağımsız olarak mesleki etkinliklerini sürdüremeyecekleri varsayılır. Diğer yandan, medya ürünlerini tüketenlerin de (gazete okurları, radyo-televizyon izleyicileri) kendileri örgütlü olmadıkları takdirde aktif olmayan bireyler olarak medya içerikleri üzerinde bir etkileri olamayacağı söylenir.

Bu belirlemeler eleştirel yaklaşımın medyaya ideolojik yeniden üretimin başlıca aracı olarak bakmakta olduğunu gösterir. Kısacası, medyanın

toplumun örgütlü olmayan kesimlerinde düzeni pekiştirici güçlü bir etki yaptığı kabul edilir. Eleştirel yaklaşımlar anaakım yaklaşımların 'kamu çıkarlarının bekçiliğini yapan medya' görüşünün karşısına 'düzenin bekçileri' görüşünü çıkarmaktadır.

Günümüz medya ortamı

Medyanın çağdaş toplumların en önemli toplumsal kurumlarından biri olduğu konusunda tam bir görüş birliği vardır. Ancak medyanın kendisini diğer toplumsal kurumlardan ayırt eden bir özelliği daha vardır. Medya aynı zamanda bir ekonomik etkinlik alanı, ekonomik yaşamın hacmi giderek genişleyen, bağlantılı diğer iş alanlarıyla birlikte düşünüldüğünde önde gelen, bir sektörüdür. Medya sektörü, bu nedenle gerekli teknik donanımı, alt yapısı, istihdam potansiyeli, tüm üretim ve tüketim süreçleriyle ekonominin başka sektörlerini de yönlendiren bir mantık ile işlemektedir. Kısacası, medya etkinlikleri özünde bir ticari-sınai etkinlik alanıdır.

Bilgi ve haber üretimi ve aktarımı gibi işlevleri nedeniyle toplumsal yaşamı etkileme gücü olan medya, ekonominin de önemli bir sektörü olarak bu gücünü daha da artırmaktadır. Ancak, tam da aynı nedenle, siyasetin ekonomik faaliyetleri düzenleme gücü üzerinden siyasal iktidarların etkilerine açık bir hâle gelmektedir. İşte bu etkileşim ve karşılıklı bağımlılık ilişkisi medyanın toplumdaki konumunun kuramsal olarak kavranıp açıklanmasını karmaşık ve zor bir hâle dönüştürmektedir.

Günümüzde medya çalışmalarının ayrı bir sosyal bilim dalı olarak gelişmesini sağlayan, hem de diğer sosyal bilim dallarının medyaya daha yakından eğilmesini gerektiren neden işte budur. Mevcut durumun kavranabilmesi için kitle iletişim araçlarının tarihsel gelişme sürecinden çıkartılabilecek dersler vardır. Bu dersler ışığında mevcut medya ortamının durumunu anlamak ve açıklamak bir ölçüde kolaylaşabilir.

Kitle iletişim araçlarının gelişim serüveni çerçevesinden bakıldığında, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar anaakım (liberal-çoğulcu) yaklaşımın görgül verilerle de desteklenmesinde fazla bir güçlükle karşılaşılmaz. Esasen yukarıda sözü edilen her iki temel yaklaşım açısı da temel sorunun toplumda düşüncenin açıklanması ve aktarılması olduğu üzerinde görüş birliği içindedir. Bunun özgürce gerçekleşmesi ve bu uğurda verilen mücadeleler, bu konularda düşünenlerin hep öncelikli kaygısı olmuştur. Bu nedenle birçok ülkenin medya (basın) tarihi genel özgürlük mücadelelerinin tarihi olarak yeniden okunabilir.

Batı dünyasında basının özgürlük mücadelesini kazanıp, sansürün cenderesinden kurtulduğu ve değişik siyasal akımlarla doğrudan ilintili olarak yaşama koşulları bulduğu dönem yaklaşık olarak 19. yüzyılın ikinci

yarısından başlar ve Birinci Dünya Savaşı'na kadar uzanır. Bu dönemde düşüncenin serbestçe ifadesi ve aktarılmasının bir hak ve özgürlük olarak kabul edilmesi, basın özgürlüğü ve medyanın gücünün toplumda adil bir biçimde temsil bulduğunun kabulü için de yeterli görülmekteydi. Ancak daha sonraki gelişmeler kitle iletişim aracının kurulması ve işletilmesi için gerekli parasal gücü çok artırdığından, böyle maddi olanaklara sahip olmayanları önemli ölçüde etkinlik alanından çekilmeye zorlamıştır. Bu durumda her bir düşünce akımının kendi yayın kuruluşuyla düşüncelerini aktarmakta serbest kılınması, fırsat eşitliği açısından doğal olarak yeterli olamazdı.

20. yüzyılın başlarından itibaren 'kitle gazeteleri'nin oluşması giderek 'fikir gazeteleri'nin sonunu hazırlamıştır. Bundan böyle aktarılan konular nitelik değiştirmiş, medyanın haber, bilgi ve farklı düşünceleri aktarmasının yerini günümüzde "magazinel" denilen ve amacı bilgilendirmekten çok eğlendirme ve boş zamanları doldurma olan içerikler almaya başlamıştır.

Bunun nedeni medya ekonomisinin dayattığı koşullardır. Medya sahibi olmak artık çok daha fazla sabit sermaye yatırımı ve çok daha yüksek işletme sermayesi gerektirmektedir. Öyle olunca da tüm yayın kuruluşları mali açıdan varlıklarını sürdürebilmek için çok geniş bir kitleye seslenmek zorundadır. Gazetelerin satış gelirleri çoğu kez maliyetleri bile karşılayamamaktadır. Radyo ve televizyonlarsa gelirlerini reklamlardan ve sponsorlardan elde etmektedir. Medya kuruluşlarının mevcut durumda reklam gelirleri olmaksızın varlıklarını sürdürmeleri olanaksızdır. Reklamcılarsa yayıncı kuruluştan reklam veren büyük şirketlerin istemleri doğrultusunda ancak en geniş paydada oluşabilecek bir izleyici ya da okur kitlesi talep etmektedirler. Bu da haber, bilgi ya da düşünce aktarımları yerine magazin ve eğlendirmeye yönelik içeriklerin tercih edilmesine yol açmaktadır. Dahası toplumda marjinal görülen görüşler medyadan tümüyle dışlanmaktadır.

Medya günümüzde, gerektirdiği büyük sermaye yatırımları ve sektördeki düşük kârlılık oranı nedeniyle pazara yeni girişlerin kısıtlı ve çok zor olduğu bir ekonomik faaliyete dönüşmüştür. Üstelik mevcut medya kuruluşları ya piyasadan çekilmekte ya da başka, daha büyük bir medya kuruluşu tarafından satın alınmaktadır. Medya alanında mülkiyet giderek daha fazla yoğunlaşmaktadır. Ekonomik etkinlikler içerisinde tekelleşmenin en ileri düzeyde gerçekleştiği alanlardan biri de medyadır. Teknolojik gelişmeler ve küreselleşme olarak isimlendirilen eğilimler sonucunda tekelleşme eğilimi artık uluslararası bir boyuta erişmiştir.

Günümüzde çoğu ABD sermayesi çıkışlı sadece bir düzine kadar dev medya şirketi neredeyse tüm dünyada sektörde hâkim bir konum kazanmıştır. Üstelik bu şirketler sadece medya alanında değil, başta finans, bankacılık ya da müteahhitlik olmak üzere ekonominin başka sektörlerinde de faaliyet

göstermektedirler. Medya alanı hem uluslararası ölçekte hem de Türkiye'de olduğu gibi ulusal ölçekte bakıldığında çok az sayıda holdingin egemen olduğu bir piyasa görünümündedir.

Yeni sorgulamalar

Medya sahipliğinde giderek artan yoğunlaşma ve ileri düzeylerde oluşan tekelleşme her şeyden önce anaakım (liberal-çoğulcu) yaklaşımın odağında yer alan çoğulculuk ilkesini, dolayısıyla da inandırıcılığını zedelemektedir. Böyle olunca yeni sorgulamalar kaçınılmaz olarak gündeme gelmektedir.

Günümüz gazete, dergi, radyo ve televizyon kanalları vb. medya kuruluşlarının sayısının artması ilk bakışta çeşitliliğin de arttığını düşündürmektedir. Ancak tüm araştırmalar, ifade edilebilme olanağı açısından düşünce çeşitliliğinin eskiye göre azaldığına dikkat çekmektedir. Toplumda marjinal olarak değerlendirilen görüşlerin yaygın medyada yer bulma şansı artık neredeyse hiç kalmamıştır. Gerek yazılı basında, gerekse radyo ve televizyonda 'tiraj' ve 'reyting' kaygılarıyla sansasyona yöneliş yeni boyutlar kazanmıştır. Bir yandan haberlerde çeşitlilik azalırken diğer yandan da haberlerle yorumlar arasında daha önceleri gözetilen ayrım kalkarak insanların nesnel bilgilenme olanakları daraltılmıştır.

Bütün bu gelişmeler medyada sahiplik (mülkiyet) ve denetim konularını geçmişte olduğundan çok daha fazla önem taşır bir konuma getirmiştir. Medyaya yatırım yapan sermaye sahiplerinin doğal olarak kazanç ve kâr beklentileri vardır. Bu nedenle sıkça dile getirilen "medya içerikleri hemen her zaman onu finanse edenlerin çıkarlarını korur ve yansıtır" düşüncesi akademik araştırmalarla da desteklenen bir görüş hâline gelmiştir.

Daha önceleri istisnalar dışında aksini göremeyeceğimiz kamusal mülkiyet altındaki radyo ve televizyon yayıncılığı, 1980'li yılların neoliberal politikaları sonucunda özel sektöre açılmıştır. Bu süreç içinde birçok ülkede var olan kamu kuruluşları özelleştirilmiş, hemen her yerde kamu radyo ve televizyonunun yanı sıra özel radyo ve televizyonlara da izin verilmeye başlanmış ve sonuçta ağırlık ticari yayıncılık yapan özel kuruluşlara geçmiştir. Bu nedenle, liberal bir dünya görüşünün egemen olduğu gelişmiş, demokratik ülkelerde bile çoğulculuğun korunarak özel medya kuruluşlarının yayın içeriklerini medya sahiplerinin belirlemesine sınır getiren düzenlemeler öngörülmüştür.

Sözü edilen gelişmeler bilimsel-akademik çevrelerde de geniş yankı bulmuştur. Çünkü bu gelişmeler eleştirel yaklaşım yanlıları için ciddi bir destek oluşturmaktadır. Deneyim ve gelişmelerin verdiği bu olumsuz görünüm karşısında bile anaakım yaklaşımlar liberal dünya görüşünü temel aldıkları için medyada özel mülkiyet tercihinden vazgeçmiş değillerdir.

Ancak, onlar da medyada artan ticarileşmenin sakıncalarını ortadan kaldırmaya yönelik yeni yorum arayışlarına girmişlerdir. Çünkü günümüz medya araştırmalarında siyasal iktidarların medyayla, medyanın da sektörün kâr mantığı ile işleyen ve tekelleşen yapısı nedeniyle ekonomik-siyasal güç odaklarıyla olan karşılıklı bağımlılığı kolayca gösterilebilmektedir. Ulaşılan noktada, demokrasinin olmazsa olmazı olarak kabul edilen düşüncenin ifadesi ve basın özgürlüğünün tehdit altında olduğu gayet kolay görülebilmektedir.

Daha kitle gazetelerinin ortaya çıktığı 20. yüzyıl başında dile getirilmeye başlanan, basının özgürlüğünün sadece devlete (siyasal iktidara) değil aynı zamanda medya sahiplerine karşı da korunması gerektiği yönündeki görüş, zamanımızda daha da ağırlık kazanmıştır. Bu yöndeki gelişmeler karşımıza medyanın 'toplumsal sorumluluğu' olarak dile getirilen yeni bir anlayışı ve kavramı çıkarmıştır. Bu kavram, medyada içerik üretiminin diğer ticari/sanayi etkinliklerden farklı olarak 'kültürel bir üretim' niteliğinde olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle medyanın topluma karşı özel bir sorumluluk anlayışı çerçevesinde faaliyet göstermesi gerektiği ileri sürülmektedir. Toplumsal sorumluluk kavramı kabul edildiğinde medyanın faaliyetlerini bir kamu hizmeti anlayışı çerçevesinde sürdürmesi gerekir. Düşüncenin ifade edilmesinin temel bir hak ve özgürlük olduğuna inanılıyorsa medya sahibinin kâr etme amacının kamu yararı için sınırlanabileceği fikri toplumsal sorumluluk ilkesinin kaçınılmaz bir gereği olmaktadır.

Düşünce planında sözü edilen gelişmeler yaşanırken temsilî demokratik sisteme dayalı ülkelerin birçoğunda da medya alanının düzenlenmesine yönelik yeni adımlar atılmaktadır. Medyanın kamuya vermek zorunda olduğu benimsenen hizmeti (başka bir ifadeyle haber ve bilgi aktarım işlevini) yerine getirebilmesi doğru, nesnel, yeterli ve hakça bir biçimde gerçekleştirmesi için uyacağı kurallar bu bağlamda tanımlanmıştır. Söz konusu kurallar medyada arzulanan ve toplumsal sorumluluğun gereği olan nitelikte içeriklerin üretimini sağlayacak meslek anlayışlarını göstermektedir. Bir başka ifadeyle, mesleğin profesyonellik standartları çerçevesinde yürütülmesi için 'meslek ahlak yasaları ve kodları' belirlenmekte ve bunlara uyulup uyulmadığını denetleyecek kuruluşlar oluşturulmaktadır. Basın konseylerinin kurulması, özel yargı ve hakem mercilerinin belirlenmesi ve 'ombudsman' kurumu, bu gibi çabaların ortaya çıkardığı sonuçlardır.

Meslek ahlak yasalarına sadece yayın kuruluşlarının değil, gazetecilerin kendilerinin de uygun davranması istenmektedir. Kabul gören genel anlayışa göre gazeteci kamusal bir görev yapmakta olduğunun bilinciyle gerçeklikten ve doğruluktan hiç ayrılmamalıdır. Gazetecinin toplumsal sorumluluğu farklı siyasal akımlar karşısında bilgilendirme yaparken

yansız ve eşit davranılmasını, kişilerin kişilik haklarına ve özel yaşamlarına saygıyı gerektirmektedir. Yerleşik çıkar çevrelerinden bağımsız olmak ve sadece genel çıkarı gözetmek de gazetecilerin vazgeçemeyecekleri bir sorumluluk olarak görülmektedir.

Gazeteciliğin sadece hukukun üstünlüğüne ve genel adaba uygun davranmayı kabul eden ve bunu içine sindirerek davranan insanlara özgü bir uğraşı olması düşüncede bir ideal olarak yer almaktadır. Ancak deneyimler gazetecilik pratiklerinin toplumun demokrasi anlayışı ve demokratik kültürüyle doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Mesleki faaliyetlerin düzenlenmesinin uluslararası bir boyuta taşınmış olması basın özgürlüğüne ve meslek ilkelerine uyum bağlamında halen çok ciddi sorunların yaşanmakta olduğunun kabul ve ilan edilmesidir.

Uluslararası düzeydeki çabaların en somut örneği Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu'nun (UNESCO) yürüttüğü çalışmalar ve bir anlayış olarak benimsetmeyi amaçladığı ilkelerde görülmektedir. Bu ilkeler aşağıdaki gibi özetlenebilir:

a) Her şeyden önce halkın doğrudan haberlendirilme hakkı olduğu kabul edilmelidir.
b) Kamunun "dünya hakkında doğru ve kapsamlı bilgi sahibi olmasını kolaylaştıracak yeterli malzeme" ile donatılması amaçlandığından "gazeteciler nesnel gerçekliğe bağlı" kalmalıdırlar.
c) Gazetecinin topluma sunduğu bilgi sadece bir meta olmayıp toplumsal sorumluluk da getiren bir nesne olarak görülmelidir.
d) Gazetecilerin toplumsal sorumlulukları gereği kişisel inançlarına ve diğer etik anlayışlarına aykırı düşecek çalışmaları yapmaya zorlanmamaları gerekmektedir. Bunu sağlamak için de mesleksel onurları güvence altında olmalıdır.
e) Medya etkinlikleri insanların özel yaşamlarına saygılı ve insanlık onuruna uygun olarak sürdürülmelidir.
f) Medya etkinliklerinde toplumun demokratik kurumları korunmalı ve kamu ahlakının gözetilmesi esas olmalıdır.
g) Medya yayınları muhataplarının cevap ve düzeltme hakları tanınarak kamunun medyaya ulaşma ve katılma yolu açık tutulmalıdır.
h) İnsan haklarına, toplumsal ilerlemeye, ulusal kurtuluş hareketlerine, barışa, demokrasiye bağlılığı güvence altına almak için medya yayınlarında evrensel değerlere ve kültürlerin çeşitliliğine saygılı olunmalıdır.
i) Uluslararası ilişkilerde saldırıların, silahlanma yarışının, şiddet kullanımının, nefret duygularının ve ırk ayrımcılığının körüklenmesini haklı gibi gösterebilecek davranışlardan kaçınılmalı, savaş ve insanlığı tehdit eden diğer felaketlerin ortadan kaldırılması bir amaç olarak benimsenmelidir.

Sözü edilen bu ilkelerde yeni bir dünya iletişim düzeninin öngörüldüğü, ulusal ve uluslararası haber akışı ile tüm iletişim sisteminin demokratikleşmesinin amaçlandığı çok açık bir biçimde ortadadır.

Sonuç yerine

Modern toplumlarda medyanın sahip olduğu güç nedeniyle medya ortamının nasıl düzenleneceği hep bir tartışma konusu olmuştur. Teknolojik gelişmeler de var olan sorunlara yenilerini eklemiştir. Medyanın toplumsal gücünü açıklama çabasındaki akademik çalışmalar da bu durumdan derinden etkilenmişlerdir. Artık, konvansiyonel açıklamalar tatmin edici bir çerçeve sağlamamaktadır. Bu nedenle iletişim araştırmaları sosyal bilimlerin değişik dallarından destek alarak disiplinler arası bir yaklaşımla yürütülmektedir. Siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi, tarih gibi disiplinlere ek olarak medya alanındaki araştırmalar dilbilim ve anlambilim gibi alanların katkılarından da yararlanmaktadır. Medya alanında klasik kurumsal araştırmaların ardından gelen ekonomi politik çözümlemelerin kültürel çalışmalar yaklaşımının önemli bir aracı olan söylem analizleriyle tamamlanmaya başlaması; bir başka anlatımla, ideolojik süreçlerin nasıl işlediği sorusuyla birlikte ideolojik süreçlerin niye işlediği sorusunun sorulması çok daha geniş ve derin çözümleme olanakları sunmaktadır. Bu çerçevede, gerek haber aktarım süreçleri, gerek diğer medya içeriklerinin bir güç ilişkisini içeren söylem ile yüklü olarak ele alınıp çözümlenmesi, günümüzün çok karmaşık medya-toplum-siyaset ilişkisinin daha sağlıklı bir biçimde kavranması ve düzenlenmesi için kaçınılmaz görülmektedir.

Okuma önerileri

Doğan Tılıç, *Utanıyorum Ama Gazeteciyim: Türkiye ve Yunanistan'da Gazetecilik* (İstanbul: İletişim, 1999).

Erol Mutlu, der., *Kitle İletişim Kuramları* (Ankara: Ütopya, 2005).

John B. Thompson, *Medya ve Modernite* (İstanbul: Kırmızı, 2008).

John Fiske, İletişim Çalışmalarına Giriş (Ankara: Bilim ve Sanat, 2003).

John Keane, *Medya ve Demokrasi* (İstanbul: Ayrıntı, 2003).

Mehmet Küçük, der. ve çev., *Medya, İktidar, İdeoloji* (Ankara: Bilim ve Sanat, 2005).

Nick Stevenson, *Medya Kültürleri* (Ankara: Ütopya, 2008).

Oya Tokgöz, *Siyasal İletişimi Anlamak* (Ankara: İmge, 2008).

Raşit Kaya, İktidar Yumağı: *Medya, Sermaye, Devlet* (Ankara: İmge, 2009).

Sevda Alankuş, der., *Medya ve Toplum* (İstanbul: İPS İletişim Vakfı, 2003).

Mustafa Kemal Bayırbağ

Siyaset Bilimi ve Kent Çalışmaları

Giriş

Sabah erkenden uyandınız. Hazırlandınız ve eğer zamanınız varsa kahvaltınızı yaptınız. Daha sonra sokağa çıktınız. Sizi okulunuza ya da iş yerinize götürecek servisi beklemeye koyuldunuz. Ya da otobüs, dolmuş durağına kadar yürüdünüz. Sıraya girdiniz. Aracınız geldi, bindiniz ve yola koyuldunuz. Ya da gideceğiniz yere yürüyorsunuz.

Farklı mahallelerden, semtlerden geçiyorsunuz. Oralarda tanımadığınız insanlar yaşıyorlar ve hemen her sabah benzer şeyleri yapıyorlar. Onları tanımıyor ancak aynı kenti paylaşıyorsunuz. Onlarla birlikte trafikte bekliyor, sıraya giriyor, aynı mekânda çalışıyor, yemek yiyor, tüketiyor, üretiyorsunuz. Bazen yollarınız hiç kesişmiyor ya da aynı mekânda birlikte bulunsanız da onlara hiç değmiyorsunuz. Kimi zaman da onları yakından tanıyorsunuz. İşiniz, mahalleniz, hobileriniz, sizleri birleştiriyor. Onlarla aynı çatı altında, aynı odada, aynı sokakta, aynı araçta buluşuyorsunuz.

Yolda giderken aracınız, ya da kendiniz yürürken, evlerin, kamu binalarının, okulların, karakolların, fabrikaların, mezarlıkların, doğumevlerinin, hastanelerin, statların, spor sahalarının, konser salonlarının, müzik evlerinin, alışveriş merkezlerinin, dükkânların, kahvehanelerin, hapishanelerin, meyhanelerin, ibadethanelerin, inşaatların, yıkıntıların, tinerci çocukların, dilencilerin, evsizlerin, güvenlik kameralarının önünden geçiyorsunuz. Gün içinde bunlardan en az bir ya da birkaç tanesine uğruyor, zamanınızı buralarda geçiriyor, aralarında mekik dokuyorsunuz.

Koşuşturma, karmaşa, kargaşa, sesler, renkler, yüzler, yorgunluklar, mücadeleler, kaygılar ve mutluluklar arasında bir kentte bir gün başlıyor, geçiyor, bitiyor ve yeniden başlıyor.

Eğer bir kentte yaşıyorsanız, yukarıda anlatılanlar size yabancı gelmeyecektir. Eğer bir kentte yaşamıyorsanız, merak etmeyin, kent sizin ayağınıza gelecektir; zira televizyonlar, gazeteler, haberler, reklamlar, eğitim sistemi, internet, elektrik, zamlar, işsizlik, alışveriş, seçimler, grevler, gösteriler kenti size getirecek ya da sizi kente götürecektir. Küçük bir kasabada ya da köyde yaşasanız da kentler ve kent olgusu er ya da geç kapınızı çalacaktır.

Kentler, hayatımızı idame ettirme çabası içinde bizi kendi içlerine çeker ve biz, yani sıradan insanlar, gündelik yaşamımız içinde gerçekleştirdiğimiz farklı pek çok etkinlikle kentleri yeniden üretiriz. Dolayısıyla kentler, binalardan, sokaklardan, yollardan oluşmaz. Kentlerin içini dolduran, onları kent yapan şey bizim içine girdiğimiz tüm bu toplumsal ilişkilerdir. Bu, durağan değil dinamik bir üründür. Mekânda hareket etmeyi içerir. Zamanda da hareket eder kentler. Tarihin tortusu mahallelerin, meydanların, parkların, binaların üzerine çöker. Kentler, geçmişin ve tarihin izlerini taşırlar. Bu izler sizin gündelik yaşamınıza dokunur, size birşeyler katar. Siz de bunların üzerine kendi izinizi ekler, kentlerin zamanda aldığı yolu değiştirirsiniz. Nihayetinde kent sizi biçimlendirirken siz de kenti biçimlendirirsiniz. Üstelik bunu yalnızca kendi başınıza değil, başkalarıyla birlikte yaparsınız. Kent toplumsal bir icattır ve aynı zamanda toplumsal icatların bir ürünüdür.

Bu nedenle, insan yaşamının bütünlüğünü, toplumsallığını ve karmaşasını anlama çabası, kentleri çekici bir araştırma konusu hâline getirmektedir. Farklı soruların peşinden giden sosyal bilimlerin her dalından araştırmacılar, er ya da geç kent olgusuyla karşılaşmaktadır. Yine bu nedenle kent meselesini anlamak, sosyal bilimlerin farklı dalları arasında köprüler kurulmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Bu durum, siyaset bilimi için özellikle geçerlidir. O hâlde kent ve siyaset (bilimi) arasındaki ilişkiye daha yakından bakmak gerekir.

Siyasal bir icat olarak kent

Kent insan türüne has bir icattır. Aslında, pek çok canlı türü, özellikle de memeliler, bir tür sosyalleşmenin içinde var olurlar. Bu sosyalleşme, belirli bir mekânda toplanmayı ve birlikte yaşamayı getirir. Bu, insanlar için de geçerlidir. İnsan türü bu yönüyle diğer canlılardan farklı değildir. Ancak insanların birlikte yaşadıkları kentler bu zorunluluk durumunun bir adım ötesine işaret eder. Buna birazdan değineceğiz. Önce diğer canlı türleri ile insanlar arasındaki ortak noktaları irdeleyelim.

Birlikte yaşamak, fiziksel olarak korunmak, yaşamsal maddi kaynaklara erişmek, bu kaynakları denetlemek ve tüm bunların bireysel maliyetini en aza indirmek için gereklidir. Diğer bir deyişle, birlikte yaşamak ve birlikte hareket etmek hayatta kalmak için elzemdir.

Burada beş önemli soru ve sorun ile karşılaşırız: a) Birlikte yaşama ve hareket etmenin ön koşulu ve doğal sonucu olan iş bölümünde kimin hangi rolü oynayacağı sorunu; b) Birlikte hareket ederken o topluluğun hedef ve önceliklerini belirleme sorunu; c) Birlikte yaşamanın getirdiği maliyetlerin ve faydaların bölüşümü sorunu; d) Buna bağlı olarak, birlikte kullanılan ya da denetlenen (doğal) kaynaklardan kimin ne kadar yararlanacağı, ya da bunlara ne kadar erişebileceği sorunu; e) Tüm bu gerilimlerin ortasında birlikteliğin ve bu birlikteliğin üzerine kurulduğu sosyal düzenin korunması ya da değiştirilmesi sorunu. İşte bu sorunların nasıl çözüleceği meselesi, siyaset denen olguyu üretir ve bu sorunlar siyaset yoluyla çözülür.

Canlı türlerinin bir kısmında bu sorunların çözümü biyolojik ve içgüdüsel olarak belirlenirken, diğerlerinde ise işin içine güç mücadelesi, çatışma ve iktidar ilişkisi girer. Birlikte yaşanan mekânda kimin nerede duracağı, yer seçeceği, oturacağı bu güç dengeleri tarafından belirlenir. Bu, insanlar için de böyledir.[1] Ancak insanlarla diğer canlılar arasında bazı temel farklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar, insanların bir araya geldiği yaşam alanlarının biçimlenmesine ve siyaset denen kurumun da gelişmesine yol açmaktadır. Bu farklılıklar şöyle sıralanabilir:

Öncelikle, fiziksel güç farklılığı, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde etkili olmakla birlikte, yeter şart değildir. Bunun temel nedenlerinden biri, insanların güç kazanmak için, teknoloji dâhil olmak üzere, başka araçlara başvurabilmesi, bunun da ötesinde strateji geliştirebilmesidir. Dahası akıl ile birlikte ortaya çıkan 'irade sahibi olma' durumu, insanları yönetilmesi zor bir canlı türü kılmaktadır. Bu koşullar dikkate alındığında insanlar arasında iktidar ilişkisinin tesis edilmesi, zor kadar pazarlık, ikna ve yönlendirme mekanizmalarının kurulmasını da içerir. Bu mekanizmaların tümünü siyaset olarak adlandırabiliriz. Demek ki insanların yoğun olarak birlikte yaşadıkları kentlerin işlemesi ve ayakta kalması kaçınılmaz olarak siyaset üzerinden gerçekleşmektedir. Üzerine sistemli biçimde kafa yorulan bir mesele olarak siyasetin ve siyaset felsefesinin Antik Yunan kent devletlerinde ortaya çıkması da bu nedenledir.

İkinci olarak, insanlar diğer canlı türlerinden farklı olarak artık değer üretmekte, yani hayatta kalmalarını sağlayacak minimum gereksinimlerin (besinlerden günlük alınması gereken minimum kalori miktarı, iklim koşullarından korunmak için barınak gibi) ötesinde üretimde bulunmaktadır.

İnsanlık tarihinde göçebelikten yerleşik hayata geçiş hakkında geliştirilen en geçerli açıklama, bu geçişin tarım sayesinde olduğudur. İlk yerleşmelerin

1 Barların bulunduğu bir sokakta, örneğin, lüks bir araba sahibi ile lüks olmayan bir araba sahibinin arabayı nereye park edebildiğine/edemediğine; ya da lüks bir alışveriş merkezinin, ya da sitenin kapısından, güvenlik kontrolünden kimin geçip kimin geçemediğine bakarak bu durumu kendiniz de test edebilirsiniz.

ve daha sonra kentlerin ortaya çıkışında da tarıma geçiş anahtar bir rol oynamıştır. Tarım yapabilmek için gerekli teknolojinin ve araçların zaman içinde geliştirilmesi, ayrıca yerleşik hayatın getirdiği yeni ihtiyaçlar (örneğin barınma mekânlarını inşa etmek için taş ustalarının ortaya çıkması), tarım dışında uzmanlaşmış bir toplumsal kesiminin, zanaatkârların ortaya çıkmasına yol açarken, ihtiyaç fazlası tarımsal üretimin başka türden ürünlerle ya da tarımsal üretim araçlarıyla karşılıklı olarak değiştirilmesi ticaretin temellerini atmıştır. Bu değiş tokuş işi ise sonunda tüccarları üretmiştir. Ortaya çıkan artık değerin ve yerleşmelerin artık değere el koymak isteyen topluluklara karşı korunması askerliği, tarımsal üretimi kolaylaştırmak ve ilerletmek için girişilen inşaat (sulama ve kanal açma), mevsimleri takip etme, ürünlerin depolanması ve kayıt altına alınması gereksinimiyse bilim ve teknolojide uzmanlaşan toplumsal kesimleri ortaya çıkarmıştır.

Böyle bir durumda kaynak paylaşımı sorunu, diğer canlı türlerinin karşılaştığı türden bir sorun olmaktan çıkar. Yerleşik hayata geçmiş olan bu canlı türünde kaynak paylaşımı sorunu basitçe kısıtlı olmayan, çoğaltılabilen kaynaklardan ve artık değerden kimin ne kadar pay alacağı sorununa dönüşür. Yani toplumsal olarak üretilen ve genişleyen kaynaklar, tarih içinde giderek yukarıda tarif edilen temelde ayrışmaya başlayan toplumsal sınıflar arasında bir paylaşım ve bölüşüm sorununa dönüşür.

Tüccarlar, zanaatkârlar, askerler ve bilim insanları zaman içinde artık değerin birikmesinde ve bölüşümüne karar verilmesinde etkili hâle gelmiştir. Diğer bir deyişle eğer zanaatkârlar dışarıda bırakılırsa, elde edilen fazla ürün ve kaynaklar üretici olmayan sınıfların elinde toplanmaya ve üretim onların denetimine girmeye başlamıştır. Tarımsal üretimin gerçekleştiği daha küçük ölçekli yerleşimlerden aktarılan refahın birikmeye başladığı yerleşimler tarihte ortaya çıkan ilk kentlerdir. Dünya tarihinde ilk kez Mezopotamya'da gelişen kentler, refahın biriktiği ve artık değerin üretim ve bölüşümünün denetlendiği, yönlendirildiği yerleşimler olarak ortaya çıkmıştır. Refahın birikmesi bir yandan bu yerleşimlerin büyümesine neden olurken, özellikle de yukarıda anılan türden uzmanlaşmış toplumsal kesimlerin ve sınıfların kentlerde bir araya gelmesine, burada yer tutmasına yol açmıştır.

Yukarıda anlatılan tarihsel köklerden yola çıkarak kent ve kır (köy) ayrımının aslında siyasi bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu yönüyle kent, insan türüne has bir icattır ve kentin varoluşu iktidar üzerine kuruludur. Ayrıca kent olgusunu siyasetin merkezine koyan tek şey üretenlerle üretilene el koyanlar arasında ortaya çıkan iktidar ilişkisi değildir. Aynı zamanda, kentte biriken refahın bu özelleşmiş sınıflar arasında nasıl bölüştürüleceği sorunu da ortaya çıkar. Muktedirler arasındaki iktidar mücadelesi, bu anlamda kırda değil kentte gerçekleşir.

İşte tam bu noktada işin içine devlet denen toplumsal örgütlenme biçimi girer. Artık değer üretiminin sürdürülmesi, artık değer üretenlerin denetim altında tutulması ve artık değere el koyan farklı toplum grupları arasındaki dengenin kurulması devlet sayesinde gerçekleşir. Bu anlamda devlet, kentte doğmuştur. Artık değerin kentte birikmesi, iktidarın kentte yoğunlaşması sonucunu doğurmuştur. İktidarı tek elde toplayan ve toplumsal yaşamı örgütleyen devlet denen bu yapı, yönetici denen olguyu üretmiştir. İktidarın elinde en çok toplandığı kişiler, yani hükümdarlarsa tarihin uzun bir dönem boyunca kral, sultan, padişah vb. olarak adlandırılmıştır.

Bu kişilerin ve yönetici sınıfın varlığının meşrulaştırılması, yani zor kullanmadan iktidarlarını sürdürebilmeleri, varlıklarının zor dışında bir güce, yani tanrısal bir güce dayandırılmasıyla olanaklı hâle gelmiştir. İktidarın kaynağı tanrısal bir güç olarak gösterilince iktidar da sorgulanamaz duruma gelir. Bir toplumsal olgu olarak din, işte iktidar ile kurduğu bu ilişki nedeniyle, kent kökenlidir. Bu bağlamda ortaya çıkan özelleşmiş toplum kesimi olan ruhban sınıfının (ki aynı zamanda bilim ve teknoloji üretiminde de anahtar bir rol oynamışlardır), din okullarının ve büyük mabetlerin kentlerde ortaya çıkması da tesadüf değildir. Hükümdarın oturduğu kentlere, yani başkentlere kutsal anlamlar atfedilmesi ve dinlerin ortaya çıktığı kentlerin zaman içinde siyasi merkezlere dönüşmeleri ya da siyasi çekişmelerin merkezine oturmaları da, bu anlamda çok önemlidir.



"Toplumsal çelişkinin yatağı kent": Brezilya'nın Sao Paolo kentine ait bu fotoğrafı sağ tarafında yer alan zengin mahallesi Morumbi'yi sol tarafta yer alan yoksul mahallesi Paraisópolis'den bir duvar ayırıyor. Bu iki mahalleyi yanyana getiren ve araya duvar çeken şey, kentleri üreten iktidar ilişkileridir. Duvarın iktidarı, iktidarın duvarı...

Kent ve kır ayrımının ortaya çıkışının siyasi nedenleri olduğunu, bunun da daha önce anmış olduğumuz iki önemli sorun, yani 'birlikte kullanılan ya da denetlenen (doğal) kaynaklardan kimin ne kadar yararlanacağı, ya da bunlara ne kadar erişebileceği' sorusu ve 'bu birlikteliğin üzerine kurulduğu sosyal düzenin korunması ya da değiştirilmesi' temelinde ortaya çıktığını gördük. Aynı siyasi dinamiklerin kentler arasında da bir güç hiyerarşisi kurulmasına yol açtığını burada not etmemiz gerekir. Bu hiyerarşi, üretilen artık değerin farklı kentler arasında (vergiler ve ticaret üzerinden) aktarılması temelinde kurulmaktadır. Yani artık değer üzerinden yaratılan refah da kentler arasında eşit bir biçimde dağılmamaktadır. Bu durum, farklı kentlerin siyasal öneminin ve bu kentlerde yaşayan muktedirlerin (artık değere el koyanların) siyasi gücünün farklılaşmasına da yol açar.

Ulus devlet ve kapitalizm bağlamında kent ve kentsel siyaset

Yukarıda sunulan açıklama, kentlerin siyasetle ilişkisinin kökleri hakkında bize bir fikir vermektedir. Ancak bugünü anlamak istiyorsak, tarih içinde kentlerin siyasetle ilişkisini biçimlendiren iki temel gelişmeye değinmemiz gerekmektedir. Bu gelişmelerden ilki bir devlet biçimi olarak ulus devletin, ikincisi ise bir iktisadi düzen olarak kapitalizmin ortaya çıkışıdır.

Ulus devletin kökleri 1648 tarihli Westphalia Anlaşması'na kadar götürülebilir. Belirli coğrafi sınırlar içerisinde yaşayan ve etnik, dinsel, kültürel, tarihsel gibi bir ya da birkaç yönden türdeş olduğu varsayılan bir insan topluluğunu kapsayan ve örgütleyen bu devlet biçiminin ortaya çıkışı kentlerin kaderini de değiştirmiştir. Bu üç yolla olmuştur: i) ulus devletin egemenlik alanını tarif eden sınırların belirginleşmesi ve bu sınırların askerî ve iktisadi anlamda (örneğin gümrükler yoluyla) etkin bir biçimde korunmaya başlaması, sınırlar içinde kalan kentleri birbirleriyle daha fazla ilişki kurmaya zorlarken, sınır dışında kalan kentlerle kültürel, iktisadi ve siyasi bağlar kopmaya başlamıştır; ii) Sınırlar içinde kalan kentler, hem merkezî hükümetin uyguladığı politikalar hem de birbirleriyle daha fazla ilişkiye geçmeleri sonucunda türdeşleşmeye, birbirlerine benzemeye başlamıştır; iii) Bir kentin kaderi hakkında verilen siyasi kararlar, özellikle bir kente aktarılan ya da o kentte üretilen artık değerin nasıl denetleneceği ve yönlendirileceğine dair kararlar, artık kentsel siyasetin değil ulusal siyasetin konusu olmaya başlamıştır. Böylelikle yerel siyaset ve ulusal siyaset ayrımının da temelleri atılmıştır.

Özellikle bu son gelişme aynı zamanda kentler arasında bir iş bölümünün ortaya çıkmasına neden olmuş ya da kentleri böyle bir iş bölümüne gitmeye zorlamıştır. Bir yandan bu iş bölümü ulusal siyasi öncelikler etrafında giderek daha çok belirlenirken ulusal düzeyde üretilen artık değerin yarattığı refah ve bu refahın maliyetleri, yalnızca farklı toplumsal kesimler

arasında değil, aynı zamanda kentler arasında da –ve gittikçe daha eşitsiz bir biçimde– paylaştırılmaya başlamıştır. Böylece hemen her ulus devletin sınırları içinde gelişmiş ve az gelişmiş kentler ayrımı belirirken, bu ayrışma kapitalizmin ortaya çıkmasıyla daha da keskinleşmiştir. Kentler arasındaki bu coğrafi ayrışmanın ortadan kaldırılması ya da en azından tahammül edilebilir sınırlar içinde tutulması giderek ulusal siyasetin değişmez temel gündem maddelerinden biri hâline gelmiştir. Bu nedenle, aynı zamanda, ulusal siyasetin temel yönünün belirlenmesinde kentlerin arasındaki (büyük ölçüde biriktirdikleri refahtan kaynaklanan) siyasal dengeler de etkili bir rol oynamıştır. Türkiye de dâhil olmak üzere hemen her ülkenin yerel ve/veya genel seçim sonuçlarının coğrafi resmine ve bu coğrafi resmin zaman içindeki değişimine bakıldığında bu durum daha rahat anlaşılabilir.

Daha önce de söz ettiğimiz gibi, kent ve siyaset ilişkisinin biçimlenmesinde ulus devlet kadar ulus devletin inşasına paralel olarak gelişen kapitalist iktisadi düzen de anahtar bir rol oynamıştır. Sermayeyi biriktirme mantığı üzerinde yükselen kapitalizm banka denen kurumun ortaya çıkması ve ticaretin küreselleşmesiyle birlikte filizlenmiştir. Ancak kapitalizmin tam anlamıyla baskın bir iktisadi düzene dönüşmesi Avrupa'nın bazı ülkelerinde 18. yüzyılın ikinci yarısında başlayan sanayi devriminden sonra olmuştur. Kentlerde ortaya çıkan ve kentleşme sürecini tetikleyen sınai üretim, artık değerin üretilmesi ve el konulması sürecinde radikal bir değişikliği de beraberinde getirmiştir. Daha önce artık değer esasen kırda, tarımda üretilip kente aktarılırken, sanayileşmeyle birlikte artık değer üretiminin ağırlık noktası kentlere kaymaya başlamıştır. Bu durumun ciddi birtakım siyasi sonuçları olmuştur:

> a) Kent ve kır ayrımını üreten iktidar ilişkisi artık değeri üretenle bu artık değere el koyanı birbirilerinden mekânsal olarak uzakta tutarken, sanayileşme bu iki tarafı biraraya ve karşı karşıya getirmiştir. Bu durumda aradaki sömürü ve iktidar ilişkisi görünür, çatışmanın da kaçınılmaz duruma gelmesi doğaldır; zira kentlerde yoğunlaşan, fabrika ve mahallelerde bir araya gelen emekçi sınıfın üyeleri arasında ortak kimlik ve çıkar algısı da gelişmeye başlamıştır. Bu durumda artık yalnızca tarımsal üretimin yapıldığı büyük toprak parçaları değil, aynı zamanda nüfusun daha dar bir alanda yığılmaya başladığı kentler de siyasi mücadele ve çatışma alanına dönmüştür.
>
> b) Kentte ortaya çıkan bu gerilimi derinleştiren bir başka etken de nüfusun giderek artan oranlarda kentlerde yığılmaya başlamasıyla birlikte yukarıda bahsedilen sınıfsal gerilimlere ek olarak, etnik, kültürel ve siyasi olarak türdeş olmayan, zıtlıklar ve çelişkiler barındıran bir toplumsal yapının ortaya çıkmasıdır. Bu bir yandan neredeyse kaotik bir durum yaratırken, aynı zamanda (toplumsal) yaratıcılığın da yolunu açmıştır. Diğer bir deyişle kentler, yaratıcı yıkımın ve yıkıcı

yaratımın odağı ve itici gücü hâline gelmiştir. Bu meyanda, siyasal ve iktisadi düzene alternatiflerin tahayyül edilebilmesi ve bu düzenin değiştirilmesine ilişkin hareketlilik kapitalist kentleşme sayesinde mümkün olmuştur.

c) Kapitalist kentleşme sürecinde, üretim için gerekli fiziksel altyapıya ve emek gücünün (yeniden) üretilmesini sağlayacak hizmetlere (hastaneler, okullar, otobüs, metro hatları, parklar, spor tesisleri, vs,) ciddi bir talep doğmuştur. Dahası, kırda var olan toplumsal sorunlar kentleşmeyle birlikte coğrafi anlamda yer değiştirerek kentlerde birikmekle kalmamış, bu sorunların aynı zamanda niteliği de değişmeye başlamıştır.[2] Netice itibariyle kentlerde artık değerin üretilmesi ve buna el konulması sürecinin örgütlenmesi için kamu otoritelerinin etkin müdahalesi gerekli hâle gelmiştir. Diğer bir deyişle 'birlikte yaşamanın getirdiği maliyetlerin ve faydaların bölüşümü' ve 'toplumsal birlikteliğin üzerine kurulduğu sosyal düzenin korunması/sürdürülmesi' sorunları kentsel siyasetin merkezine oturmaya başlamıştır.

Bu bağlamda, daha önce kent düzeyinde örgütlenen artık değere el koyma ve yönlendirme işlevi giderek kentlerde ortaya çıkan devlet türü yapılardan ulusal hükûmete devredilirken, kentteki kamu otoritesi yukarıda sözünü ettiğimiz sorunlarla uğraşma konusunda uzmanlaşmaya başlamıştır. Kent siyaseti ile ulusal siyasetin ayrışmasına paralel olarak merkezî yönetim ile yerel yönetim ayrımı da ortaya çıkmıştır.[3] Bu ayrımlar sonucunda kentlerde gerçekleşen artık değerin üretilmesi ve el konulması süreci siyasi anlamda görünürlüğünü yitirme eğilimine girmiştir. Bunun önemli sonuçlarından biri, örneğin, emekçi sınıfların siyasal mücadele stratejilerinde kentlerin ve yerel yönetimlerin uzun yıllar ihmal edilmesi olmuştur.

Yukarıda anılan sorunları çözme kaygısı bağlamında hem ulusal hem de yerel siyasi otoriteler için kentlerin ve kentli nüfusun denetimi, ortaya çıkan siyasal ve iktisadi düzenin meşrulaştırılması ve korunması açısından hayati bir önem arz etmeye başlamıştır. Böylece kentler, siyasetin öznesi olmanın yanı sıra, hatta bunun da ötesine geçerek, (ulusal) siyasetin nesnesi hâline gelmiştir.

2 Örneğin kırdan gelen yoksullar, kentlere geldiklerinde yalnızca kendi yoksulluklarını da getirmemektedirler. Kentte, yoksulluğu deneyimlenme biçimleri radikal biçimde değişirken, zaten zayıf olan yoksullukla başa çıkma yeteneklerine tümden ket vurulmaktadır. Yoksulluk metropollerde birikmeye ve derinleşmeye devam etmektedir. Mesele, yalnızca iş imkânlarına ve barınma olanaklarına erişimin kısıtlılığıyla kalmaz. Eğitim, sağlık ve sosyal güvence gibi koruyucu kamusal hizmetlere erişim de önemli ölçüde zedelenmekte; dahası, bu türden koruyucu hizmetleri ikame edecek dayanışma mekanizmaları da giderek ortadan kalkmaktadır.

3 Ancak burada not edilmesi gereken bir nokta daha var: ulus devlet öncesi dönemde özerk ya da oturmuş kent devletlerin olmadığı coğrafyalarda bile, sözünü etmiş olduğumuz bu gereksinimler nedeniyle yerel yönetimlerin kurulması zorunlu hâle gelmiştir.

Kent ve siyaset ilişkisinde ortaya çıkan yeni eğilim ve dönüşümler

Kapitalizm, doğası gereği sürekli olarak iktisadi ve siyasi nitelikli toplumsal buhranlar (krizler) üretir. Bu buhranlar, artık değerin üretim sürecinin tıkandığı ve/veya artık değere el konulması sürecinin sürdürülemez duruma geldiği dönemlerde ortaya çıkarlar. Bu durumda kapitalizmin buhranları önce kentleri vurur. Kent ve kentleşme olgusuyla artık değerin üretilmesi ve artık değere el koyma arasındaki ilişki dikkate alındığında, buhran dönemlerinde kentlerin ve kentsel siyasetin ulusal siyasetin gündemini işgal etmesi şaşırtıcı değildir.

Kapitalizmin yaşadığı buhranlar ağırlıklı olarak küresel ölçeklidir. Sermayenin kâr elde etme güdüsüyle ülkeler ve kentler arasında hareket etmesi ister istemez piyasa ilişkilerinin küresel olarak kurulmasına neden olmaktadır.[4] Buhran dönemleri, sermayenin mekânsal hareketliliğini artırmaktadır. Bu durum, özellikle 1970'lerden bu yana patlak veren buhranlar için geçerlidir. Ulus devletin sermayenin mekânsal hareketliliği üzerindeki denetimi 1970'lerin sonlarından bu yana giderek zayıflamış, üstelik son dönemlerde kapitalist buhranların sıklığı da artmıştır.

Yakın dönemlerdeki buhranlar yüzünden sermayenin mekânsal hareketliliğinin artması kentlerin siyasal önemini ve siyaset içindeki yerini de yeniden tarif etmeye başlamıştır. Daha önce ulusal siyasetin sorumluluk alanına çekilen artık değere el koyma ve yönlendirme işlevi yeniden yerel yönetimlerin görev alanı içine girmeye başlamıştır. Küresel pazarda rekabet etme temelli iktisadi politikalar, ulus devletlerin kentleri -özellikle de büyük (küresel) kentleri- rekabet araçları olarak görmesi sonucunu getirmiştir. Bu bağlamda yerel sermayenin desteklenmesi, yerel emek gücünün eğitilmesi, kentin ulusal ve uluslararası sermaye yatırımları için çekici hâle getirilmesi gibi görevler giderek yerel yönetimlerin önceliği olarak görülmeye başlamış ve bunu olanaklı kılacak yerel yönetim reformları da dünyanın pek çok ülkesinde hayata geçirilmiştir. 'Yarışan kentler' ve 'girişimci yerel yönetim' söylemleri işte bu politikaları temsil etmektedir. Özet olarak, kentin artık değer meselesiyle ilişkisinin yeniden tarif edilmesi kentsel siyaset ile ulusal siyaset arasındaki sınırları da giderek törpülemeye başlamıştır

Kapitalizmin yakın dönemde yaşadığı buhranların kent ve siyaset ilişkisini dönüştürdüğü ve kentsel siyasetle ulusal siyaset arasındaki sınırları törpülediği ikinci bir alan daha bulunmaktadır. Son dönemde daha belirgin

4 Kâr elde etmek için malı daha ucuza üretme, bu amaçla ucuz emek gücüne ve bu ürünün satılacağı pazarlara erişme gereksinimi sermayeyi ulus devletin sınırlarının dışına çıkmaya zorlamaktadır. Dahası, üretim için gerekli doğal kaynaklar dünya üzerinde coğrafi olarak türdeş bir biçimde dağılmamaktadır. Bu nedenle karşılıklı ticaret gereksinimi bulunmaktadır. Anılan bu etkenler piyasa ekonomisinin ulus devlet sınırlarını aşarak küresel ölçekte işlemesi sonucunu doğurmaktadır. Üstelik tüm dünyanın bir tür ortak pazar olarak işlemesini sağlamak üzere uluslararası anlaşmalar ve uluslarası kurumlar (IMF, Dünya Bankası gibi) devreye sokulmuştur.

olarak görülebildiği gibi buhranlarda sermaye gözünü kent mekânına dikmektedir. Sınai üretim üzerinden kâr elde etme olanağının zayıfladığı buhran dönemlerinde sermaye kent mekânını metalaştırarak sermaye birikim sürecinin nesnesi ve hedefi hâline getirmektedir. Kentlerde büyük bir gayretkeşlikle dikilen lüks siteler, plazalar, oteller, statlar, büyük alışveriş merkezleri, fuar alanları, yoksulları yerinden eden kentsel yenileme ve dönüşüm projeleri işte bu eğilimin sonucudur.

Kent mekânına yapılan yatırımlar kısa süre içinde yüksek kazanç getirmektedir. 'Kentsel rant' olarak adlandırılan bu kazanç, aslında gerçekte yaratılan bir artık değerden çok sanal bir değer artışından kaynaklanmaktadır. Kentsel rantın tetiklediği bu kentsel büyüme biçimini yönetmek ve yönlendirmek de yerel yönetimlerin önemli işlevlerinden biri, kentsel rant etrafında dönen mücadeleler kent siyasetinin temel eksenlerinden biri durumuna gelmiştir. Ancak ortaya çıkan parasal döngünün büyüklüğü ve bu sürece dâhil olan (yerel, ulusal ve uluslarası) sermayenin ölçeği, kentlerin fiziksel anlamda dönüştürülmesi meselesini ulusal siyasetin de önemli önceliklerinden biri hâline getirmiştir. Bu nedenle, örneğin, merkezî bir devlet kuruluşu olan Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) aşırı bir etkinlik ve siyasal önem kazanması anlamlıdır.

Kentsel rant gerçek bir artık değer artışına tekabül etmediği için kentsel ranta ve bu rant mekanizmasını krediler yoluyla besleyen finans sektörüne dayanan sermaye birikim süreci sürdürülebilir değildir. Bunun en güzel örneği, 2008'de Amerika Birleşik Devletleri'nde patlak veren ipotek (tutsat-*mortgage*) krizidir. Gerçek değerlerinin çok üzerinde fiyatlandırılan konutları ve taşınmazları edinmek için alınan kredilerin ödenememesi, bir yandan bu kredilerden ciddi kazanç sağlayan bankaların iflasına yol açarken, bir yandan da bu mülklere sahip olmak isteyen gerçek ihtiyaç sahiplerini evsiz bırakmıştır. Dahası, yatırım yapılan plazalar, lüks konutlar ve alışveriş merkezleri de hayalet mekânlara dönüşmüştür. Üstelik bu buhran, uluslarası finans sistemi üzerinden etkileri hâlâ süren küresel bir krize dönüşmüştür. Netice itibariyle, kentsel rant etrafında ortaya çıkan kentsel ve ulusal siyaset er ya da geç yeni buhranları üretmektedir.

Yukarıda anılan nedenlerle günümüz toplumlarını sarsan buhranların en keskin ve acımasız biçimde kendini hissettirdiği yerler sermaye birikim sürecinin merkezinde yer alan büyük (metropol) kentlerdir. Yine bu nedenlerden ötürü buhranlara ve bu buhranları üreten kapitalist düzene karşı tepkiler, alternatif toplumsal düzen tahayyülleri, siyaset söylemleri ve muhalif siyasal örgütlenmeler de bu türden kentlerde ortaya çıkmaktadır. Bu hareketlenmeler, 'Wall Street'i İşgal Et' (*Occupy Wall Street*) tarzı siyasi eylemlerden dinî tarikatların/cemaatlerin büyümesine uzanan geniş bir tepki yelpazesine sahiptir. Doğal olarak yerel yönetimlerin bu siyasal

hareketlenmelerle nasıl ilişki kurduğu da önem kazanmaktadır. Kimi örneklerde yerel yönetimler çatışmacı bir tutum izlerken, Türkiye'deki siyasal İslam örneğinde olduğu gibi kimi durumlarda da bu hareketlerin siyasal ve iktisadi düzene dâhil edilmesi çabasına girişilmektedir. Kısacası bugün hem Türkiye'de hem de dünyada kent meselesi, siyasetin ve siyasal hegemonya mücadelesinin tam ortasında yer almaktadır.

Siyaset bilimi ve kent çalışmaları arasındaki ilişki üzerine

İnsanı insan yapan en önemli şey insan olduğunu düşünebilmesi, kendisinin farkında olmasıdır. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu dikkate alınırsa, içinde bulunduğumuz toplumsal ilişkilere ve bu ilişkilerin örüldüğü kentlere dair bir farkındalığı geliştirmenin de gerekli olduğunu görürüz.

Hayatın tüm o karmaşası içinde kentlere bakmak ve siyasetin kentleri ve kentlerin siyasetini nasıl ürettiğini anlama çabasına girişmek, kendinizi ve insan olarak varoluşunuzu sorgulamak, dahası, günlük yaşamınızı derinden etkileyen iktisadi ve siyasi buhranların hayatınızı ve geleceğinizi nasıl etkilediğini görmek için elzemdir.

Eğer siyaset bilimci olmak istiyorsanız, kent meselesi üzerine kafa yormaya başlamanız, bütüncül, zengin ve yaratıcı bir bakış açısına sahip olma, insani ve toplumsal gerçekliğe değen, ayağı yere basan çalışmalar üretme yolunda atacağınız önemli ve güçlü bir adım olacaktır. Üstelik bunu yaparken sosyal bilimlerin pek çok farklı alanından yola çıkabilir ve diğer disiplinlerle de zenginleştiren, öğretici bağlar kurabilirsiniz.

Okuma önerileri

Besime Şen ve Ali Ekber Doğan, der., *Tarih, Sınıflar ve Kent* (Ankara: Dipnot, 2010).
Charles Dickens, *İki Şehrin Hikâyesi*, çev. Meram Arvas (İstanbul: Can, 2011).
David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı (İstanbul: Metis, 2003).
H. Tarık Şengül, *Kentsel Çelişki ve Siyaset*, Gözden geçirilmiş 2. baskı (Ankara: İmge, 2009).
İlhan Tekeli, *Belediyecilik Yazıları (1976-1991)* (İstanbul: IULA-EMME, 1992).
Manuel Castells, *Kent Sınıf İktidar*, çev. Asuman Erendil (Ankara: Bilim ve Sanat, 1997).
Orhan Pamuk, *Kar*, 12. baskı (İstanbul: İletişim, 2006).
Praksis, Kent ve Kapitalizm, 2 (2001).
Praksis, Mekân, Ölçek Sorunu ve Marksizm, 15 (2006).
Ruşen Keleş, *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, 6. baskı (Cem, 2011).

Siyaset Bilimi alanında nitelikli, kapsamlı ve güncel Türkçe giriş kitapları konusunda bir boşluk olduğu ortada. Elinizdeki kitap, işte bu boşluğu kapatmaya çalışıyor. Büyük çoğunluğu Türkiye ve dünyanın köklü üniversitelerinde bulunan 35 yazarın yazdığı toplam üç kısım ve 40 bölümden oluşuyor. Birinci kısım, "Siyaset Biliminde Temel Kavramlar" başlığını taşıyor. Siyaset, iktidar gibi daha genel nitelikli kavramlardan kimlik ve hegemonya gibi daha özel kavramlara uzanan bu kısımda kitap, siyaset bilimi disiplininin temel kavramsal gereçlerini okuyucuya tanıtıyor. İkinci kısımda yazarlar, temel "Siyasal İdeolojiler"i irdeliyorlar. Liberalizmden İslamcılığa kadar 11 farklı ideolojiyi inceleyen yazarlar, aynı zamanda ideolojinin ve modern siyasal ideolojilerin 18. yüzyıldan bugüne uzanan serüveninin bir bilançosunu çıkarmış oluyorlar. Kitabın "Disiplinler Arası İlişkiler" başlıklı üçüncü ve son kısmındaysa siyaset bilimi ile yakın sosyal bilimsel disiplinlerin ilişkisi tartışılıyor ve siyaset biliminin hem bir sosyal bilim olarak diğer disiplinlerle ortak yönlerine hem de özgül yanlarına vurgu yapılıyor. Siyaset bilimine giriş niteliğindeki kitaplarda genellikle rastlanmayan bu bölümde felsefeden kent çalışmalarına kadar, siyaset biliminin bir biçimde yolunun kesiştiği ve ortak çalışma yaptığı disiplinler, siyaset bilimiyle ilişkileri çerçevesinde ele alınıyor.
Asıl olarak üniversitelerin sosyal bilim bölümlerinde siyaset bilimine giriş nitelikli dersler alan öğrencilere yönelik olarak hazırlanan bu kitabın o öğrencilerin hocalarına ve genel okuyucuya da faydalı olacağını umuyoruz.

Makaleleriyle kitaba katkıda bulunanlar:
Emre Arslan, Gökhan Atılgan, E. Attila Aytekin, Mustafa Kemal Bayırbağ, Pınar Bedirhanoğlu, Ömür Birler, Korkut Boratav, Barış Çakmur, Aykut Çoban, Metin Çulhaoğlu, Cem Eroğul, Zeynep Gambetti, Asuman Göksel, Burak Gürel, Selime Güzelsarı, Raşit Kaya, Mustafa Bayram Mısır, Ebru Deniz Ozan, Mehmet Okyayuz, Eylem Özdemir, Yasemin Özgün, Alev Özkazanç, Cenk Saraçoğlu, Murat Sevinç, Cem Somel, Mustafa Şener, H. Tarık Şengül, Taner Timur, Aylin Topal, Ateş Uslu, Füsun Üstel, Galip Yalman, Mehmet Yetiş, Filiz Zabcı, Gün Zileli

40 TL. KDV DAHİL
ISBN: 978-605-5541-64-4
9 786055 541644
Yordam Kitap